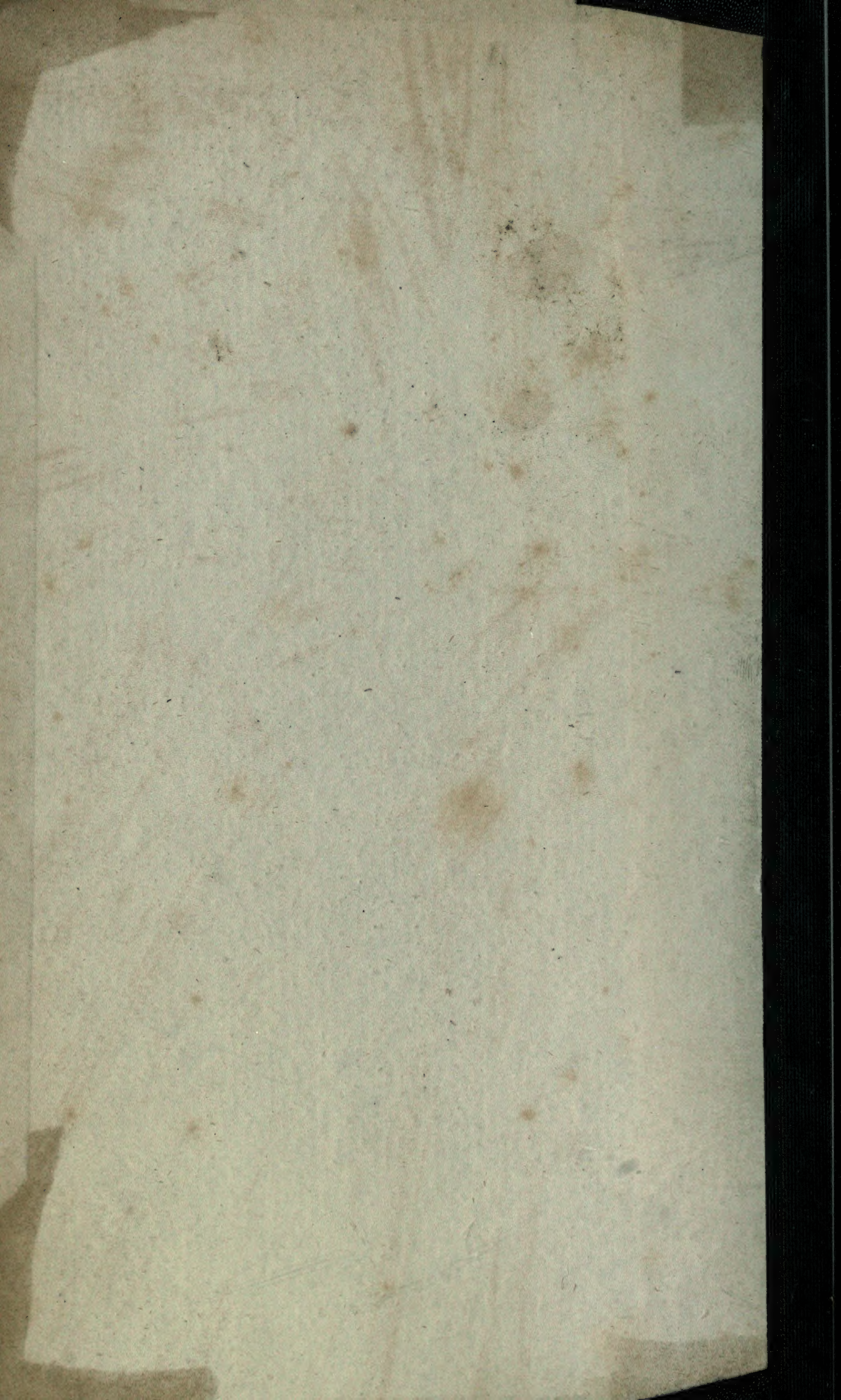
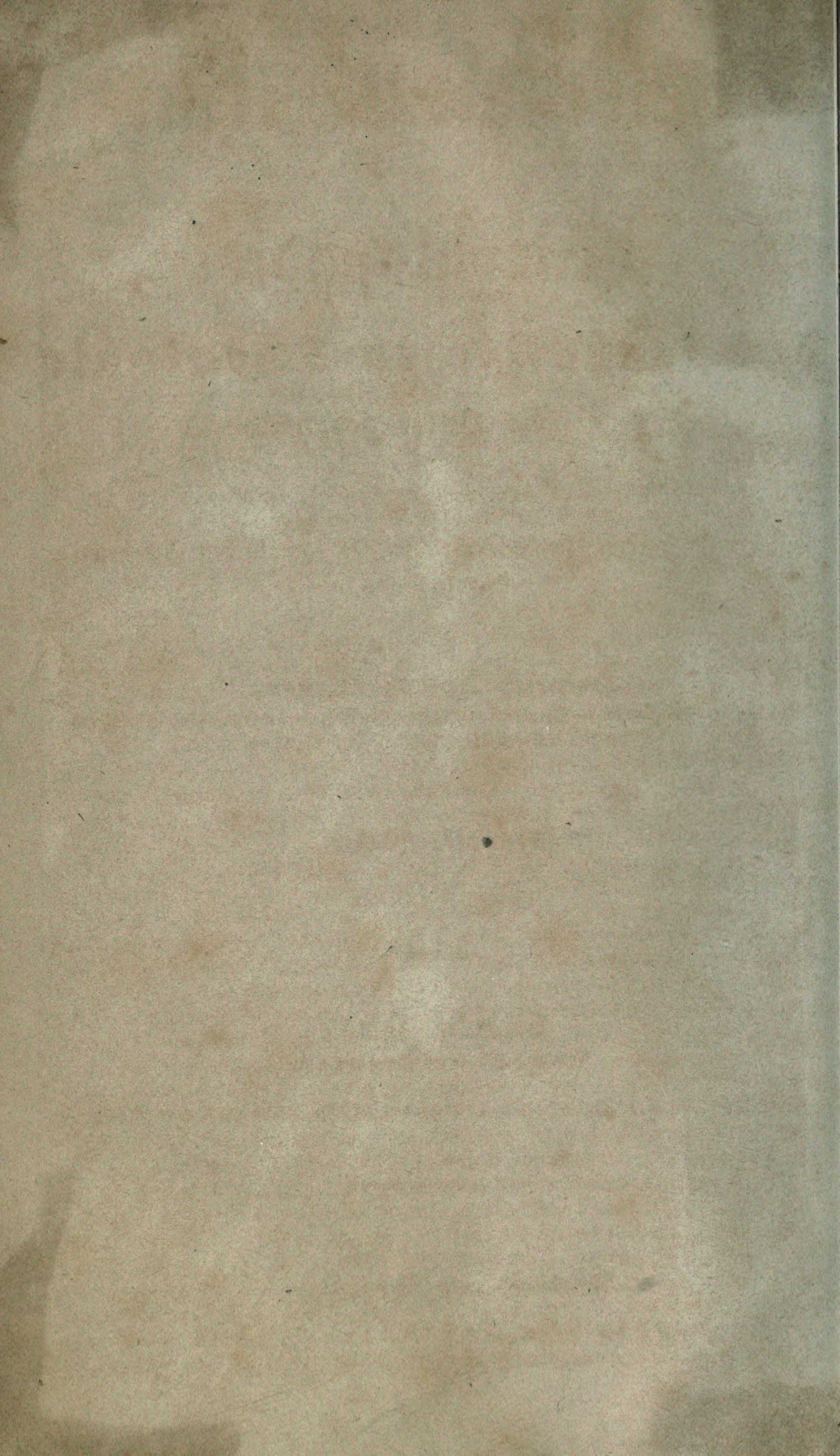








Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,

Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,

Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Sechster Band.

Kaaba — Mazarin.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagshandlung.

1851.

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie

und ihrer Hülfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Deutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,

[illegible]

und

Benedict Welte,

[illegible]

Sechster Band.

Kaaba — Mazarin.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

[illegible]

K.

Kaaba, s. Caaba.

Kabbala (קַבָּלָה), von dem hebräischen Worte קִבֵּל, empfangen, annehmen, also = acceptio. Man versteht unter Kabbala eine geheime Ueberlieferung und Wissenschaft der Juden, welche eine Enthüllung des verborgenen Sinnes der hl. Schrift, eine Theosophie, eine Lehre von der Schöpfung verschiedener Welten als Lichtausflüssen aus dem einen absoluten Wesen, Ainsoph, Urlicht, in immer weitern unvollkommneren Kreisen bis zur Materie herab, von Adam Kadmon, dem geistigen Urmenschen, von dem Abfall der Geister, sodann der Menschenseelen, vom Maschiach, dem erwarteten Erretter und Befreier von Sünd' und Elend, vom künftigen Gericht, von der Auferstehung der Todten und einer Wiederherstellung der Dinge enthält, und die neben vielen Blicken in den großen Zusammenhang und den allgemeinen Sinn der Offenbarungswahrheiten des alten Testaments auch eine symbolische Zahlenlehre, ähnlich der pythagorischen, jedoch bei vielem Vortrefflichen und Probehaltigem manches Abenteuerliche, ja mährchenhaft Klingende in sich faßt. Wir versuchen zuerst einen nähern Begriff des Systems der Kabbala nach den ältesten schriftlichen Quellen, dem Buche Jezira und dem Buche Sohar. Das Buch Jezira trägt die Ideen der Kabbala mittelst einer Zahlen- und Buchstaben-Symbolik vor. Darnach bezeichnen zehn Zahlen und zweiundzwanzig Buchstaben in ihrer Aufeinanderfolge die zweiunddreißig Bahnen oder Wege Gottes, in denen sich die höchste Einheit und Weisheit, die absolute Intelligenz schaffend einhüllt zu ihrer Enthüllung und Offenbarung. Einheit, Weisheit und Harmonie im Weltall beweisen die Existenz einer höchsten Einheit und Weisheit, welche Himmel und Erde und was darin ist, hervorgebracht hat und lenkt nach Zahl, Maß und Gewicht. Gedanke, Sprache und Schrift sind im Schöpfer eins und ungetrennt. Seine Wirkungen und Fassungen zur Manifestation seiner unaussprechlichen, unbegreiflichen Wesenheit werden Sefiroth genannt; es sind die Urzahlen oder göttlichen Zählungen, Grundcategorien des Weltalls, Basen, Behälter, worin die göttliche Wesenheit und Wirksamkeit gleichsam durchscheint und wie in einem Spiegel oder Gefäße offenbar wird. Sie sind unendliche, raum- und zeitfreie Bestimmungen der göttlichen Thätigkeit, oder des Daseins der Dinge, worin dieselbe erscheint. „Es gibt, heißt es, zehn Sefiroth, suche sie zu begreifen, dein Denken, Sinnen und Dichten hat es immer damit zu thun. Stelle die Dinge auf ihr Princip und den Schöpfer auf seine Basis." Der Logos oder göttliche Geist ist Weltbildner, principium formativum, und immanenter Realgrund der Welt; aus seinem Schooße ist Alles gleichsam geflossen. Die zweiundzwanzig Buchstaben (analog den Ideen im platonischen Logos) sind den Sefiroth gegenüber die nähern Offenbarungscharaktere und Basen. Der Mensch ist der Microcosmus, Auszug und Summe der großen Natur. Den Dualismus schließt das System aus; Gott ist über, aber nicht außer den Zahlen und Buchstaben. Auch das Buch Sohar geht von der höchsten Einheit aus, schreitet von da synthetisch vor und bildet namentlich die Lehre von den drei oberen und den sieben unteren Sefiroth, um deren Zehnzahl überhaupt die ganze Kabbala

sich dreht und die ihren Hauptinhalt ausmacht, sorgfältig nach allen Seiten aus. Das Verhältniß dieser Darstellung zu der im Buch Jezira ist ähnlich dem des Platonismus zu der Lehre des Pythagoras. An die Stelle der Zahlen- und Buchstabenlehre tritt die Ideenwelt im Logos, Adam Kadmon; die Behandlung ist geistiger, idealer. Der Vortrag von der Natur Gottes ist allegorisch, oder poetisch überschwänglich, oft jedoch metaphysisch bestimmt. Die esoterische Einheit Gottes, Ainsoph, an sich form- und gestaltlos, nimmt in den Sefiroth Form und Gestalt an, um sich zu offenbaren. Doch ist die erste Sefira, die Krone oder das lange Gesicht, woraus die übrigen hervorgehen und denen sie erhaltend innewohnt, der isoterischen Einheit oder dem Ainsoph noch so nahe, daß sie oft damit verwechselt zu werden scheint, andererseits aber doch bestimmt davon unterschieden wird, ähnlich wie im Christenthum unter dem Worte Vater häufig die erste Person in der hl. Trinität, dann aber auch wieder eben so oft die einige Gottheit in der Totalität ihrer Momente verstanden wird. Auf die Krone folgt die Weisheit, welche männlich, dann der Verstand, welcher weiblich vorgestellt wird. Diese bilden die drei oberen Sefiroth. Die sieben folgenden, unteren aber heißen: Gnade oder Größe, Gericht oder Stärke, und Schönheit; dann Triumph, Glorie und Reich, endlich Grund oder Basis. „Der Unbekannte der Unbekannten unterscheidet sich von Allem und ist nicht getrennt; denn Alles vereinigt sich mit ihm, wie er sich wieder mit Allem vereinigt; er ist Alles." „Man erkennt ihn nur an dem Lichte, das von ihm ausgeht, und dieß wird der heilige Name genannt." In jedem der zehn Sefiroth, für sich unselbstständige Attribute, ist Gott manifestirt, das unendliche Wesen gefaßt. Sie bilden gesammt die erste, vollständigste und höchste Manifestation Gottes, den urbildlichen oder himmlischen Menschen. Der irdische Mensch ist seine schwache Copie. Der Microcosmus, der beide befaßt, ist Abbild und Inbegriff, Alles, was im Himmel und auf Erden, durch den allein Alles ist; jedoch ist der obere und untere Mensch zu unterscheiden; der eine kann nicht ohne den andern bestehen. Der obere Mensch, oder der „Erstgeborene aller Creatur" ist die absolute Form, Form und Quell der Formen, der Ideen, der Gedanken, oder Logos, „die höchste verborgene Weisheit." Die Sefiroth sind nach Einigen die unterschiedlichen Hauptnamen Gottes, oder das diesen Namen in Gott objectiv Entsprechende, ohne das Gott weder erkannt, noch selbst sein könnte, z. B. Gott wirkt nur durch die Allmacht. Nach Andern wieder sind sie Werkzeuge der göttlichen Macht, Geschöpfe der göttlichen Natur, nicht Eigenschaften, sondern von Gott total verschieden. Noch Andere identificiren die Sefiroth völlig mit dem Ainsoph; ihre Gesammtheit ist der Unendliche selbst. Nach einem zwischen beiden stehenden Sinne, wohl dem ursprünglichen der Kabbala, ist Gott der Unendliche, Namenlose in sich, offenbart sich in den Sefiroth, in welchen er gegenwärtig, ohne in ihnen aufzugehen; sie sind wie ebenso viele Gefäße oder gefärbte Gläser, Dunkelheiten, durch welche auf verschiedenen Stufen das einige, ewige Licht scheint und sich kundgibt, und eigentlich weder Geschöpfe, noch unmittelbare Eigenschaften. Bei ihnen als Einhüllungen des unbegreiflichen Lichtes, kommt zu unterscheiden das dunkle Gefäß, Hülle, und der in dieser Fassung erscheinende Glanz, Fülle. Die Kabbala redet von einer überströmenden Fülle aus den drei obersten in die erste und die übrigen der sieben Sefiroth mit Zersprengung der Gefäße. In Beziehung namentlich auf die oberen Sefiroth diene zum nähern Verständnisse noch Folgendes. „Krone, Kether, ist das Princip der Principien, die geheime Weisheit, die erhabenste Krone, mit der alle Diademe und alle Kronen geschmückt werden." Sie ist nicht jene geheimnißvolle Totalität, Ainsoph, auch Chaos genannt, das allen Attributen voranging, sondern die Darstellung des Unendlichen im Unterschiede vom Endlichen. Der ihr entsprechende Name ist „ich bin"; absolutes Sein ohne Qualification, wohin keine Analyse dringt; sie heißt auch der Urpunct oder der Punct.

„So lange der Verborgene der Verborgenen noch nicht diesen Lichtpunct aus seinem Schooße entlassen hatte, war er noch ganz unbekannt und verbreitete kein Licht.“ In seiner Concentrirung auf sich, Zurückziehung vom Endlichen, Determinirten heißt der Unendliche, Ainsoph, auch Nichtetwas, Nichts, gerade so, wie der Areopagit nach der sogenannten theologia abdicativa sagt: deus non existit. und Erigena: deus nescit, quid sit, non enim quidquam est; und wie in neuerer Zeit Fichte dem Absoluten das Dasein abspricht. Gegen den Alten der Alten, die Einheit, ist das Licht der Krone Finsterniß. Aus dem Haupte der Einheit und Quelle alles Lichtes, angeschaut von Gesicht zu Gesicht, unterschieden von aller Mannigfaltigkeit und relativen Einheit, gehen hervor zwei scheinbar entgegengesetzte, doch unzertrennliche Principien, die männliche, active Weisheit, Chochma, und der weibliche, passive Verstand, Bina; ohne beide wäre keine der Bildungen Gottes möglich gewesen. Weisheit heißt auch der Allerzeuger in den zweiunddreißig Bahnen, der Verstand die Mutter; beider Sohn, von beiden Zeugniß gebend, ist die Erkenntniß oder das Wissen, welches jedoch keine eigene Sefira bildet. Die drei genannten Sefiroth enthalten in sich Alles, was da ist, sind aber selbst im Alten der Alten eins, der Alles in Allem ist. Bei spätern Auslegern heißt es auch: Krone, Weisheit und Verstand seien eins, wie Wissen, Wissendes und Gewußtes, Identität des Idealen und Realen. Der Unterschied von Gottes Wissen und unserm Wissen ist damit ausgesprochen, daß in ihm jedes Object identisch mit dem Subjecte ist; sich wissend weiß Gott alle Dinge, weil sich als den alleinigen Hervorbringer aller Dinge. Die sieben Sefiroth, welche folgen, heißen die Sefiroth der Construction oder des Aufbaues. Aus der Einheit nämlich der drei ersten Sefiroth gehen wieder zwei entgegengesetzte Principien hervor: ein actives, männliches, und ein passives, weibliches; einerseits Barmherzigkeit und Gnade, Chesed, andererseits Gerechtigkeit und Strenge, Din (Expansion und Contraction). Dieselben Attribute heißen auch Arme Gottes; das erstere gibt das Leben, das andere den Tod. Wären sie getrennt, so könnte die Welt nicht bestehen; keine Gerechtigkeit ohne Gnade; beide vereinigen sich zum gemeinsamen Centrum der Schönheit, Tifereth, deren Symbol das Herz. Die zwei nächstfolgenden Attribute, Triumph und Glorie, Nezach und Hod, verhalten sich wiederum, wie Männliches und Weibliches, Expansives und Contractives als entgegengesetzte Kräfte, deren Einheit die Wurzel aller Kräfte in der Welt, Grund oder Basis, Jesod, auch Saft oder Mark genannt wird, die Macht der Erzeugung und des Wachsthumes in der Natur. Dieß Antlitz Gottes heißt Zebaoth. Das letzte Attribut, Malchuth, Reich, ist eigentlich kein neues Attribut, sondern die Einheit, Harmonie und Herrschaft aller vorigen über die Welt. Jede der drei Classen dieser Attribute im himmlischen Menschen stellt Gott in einer untheilbaren Dreiheit dar. Die drei ersten drücken die absolute Identität des Seins und Denkens aus, und sind die intelligible Welt. Die drei folgenden sind die moralische Welt oder die des Fühlens, die Identität der Güte und Strenge in der Schönheit; die drei letzten sind die natura naturans in der physischen Welt; die göttliche Vorsehung ist zugleich der höchste Grund, die absolute Kraft in dieser Ordnung, das Element der Zeugung. Schon in der Kabbala findet sich der bei Jacob Böhme vorkommende Vergleich von der Flamme an Kohle oder Licht; das weiße obere Ende derselben wird vom bläulichen untern, dieses als Lichtstuhl vom Docht und der Materie getragen, die sich unablässig in Feuer aufhebt und verzehrt; das weiße, obere Ende, sich stets gleich, führt in die Einheit zurück. Die Anwendung wird auf den Menschen und Gott selbst gemacht. Die Collectivdreiheit des Absoluten (Krone), des Ideals (Schönheit) und der immanenten Kraft (Reich, Schechina), oder: der Substanz, des Denkens und des Lebens heißt wegen ihrer Centralität die Säule der Mitte; das lange Gesicht (Krone), der heilige König (Schönheit), die heilige Matrone

(Schechina) bezeichnen dieselbe Drei. Die reale Existenz heißt auch Mond und Eva, als Wiederschein der idealen Schönheit oder Sonne, als Mutter und segnende Nährerin. Die Verbindung der beiden Antlitze des Königs und der Königin bewirkt das Entstehen und die Erhaltung der Schöpfung. Ihre gemeinsame Liebe zum Werke offenbart sich in zweifachen Früchten, je nach der Richtung der Kräfte vom Gemahl zur Gemahlin, Eingeburt und Vermehrung in dieser Welt; oder von der Gemahlin zum Gemahl, Vergeistigung der Verkörperungen und Eingeburt in die ewige Welt oder Wiedergeburt. Die Seelen haben ihre Wurzel im höchsten Verstande; gehen sie von dort durch das Princip der Gnade, so werden sie männlich, durch das der Strenge, so werden sie weiblich. König und Königin sind der Zeugung der Seele das, was Mann und Frau der Zeugung des Körpers. Bei dem umgekehrten Wege der Seele aufwärts, wo die Tugendgeschmückte, ihre Bestimmung erreicht habende, in den Schooß Gottes zurückkehrt, steigt sie von selbst auf, sowohl durch die Liebe, welche sie einflößt, als durch die, welche sie empfindet, und mit ihr steigt auch die letzte Stufe der Emanation oder das letzte, reale Sein auf, das so mit der idealen Gestalt in Harmonie gesetzt wird. Abermalige Zusammenkunft des Königs mit der Königin, jetzt zu anderm Zwecke als vorhin. „So wird das Leben von oben und von unten geschöpft." Eine Anticipation dieser Verbindung zeigt sich in der Ekstase. — Die Kabbalisten veranschaulichten dieß ihr System in mannigfachen symbolischen Figuren, vorzüglich in dem sogenannten kabbalistischen Baum oder auch in neun concentrischen Kreisen um einen Mittelpunct ꝛc. Jede Form des Seins von der Materie bis zur ewigen Weisheit ist eine Manifestation, oder, wenn man lieber will, eine Emanation des unendlichen Wesens. Gott muß in ihrer Mitte gegenwärtig sein; sich selbst überlassen würden sie wie ein Schatten verschwinden. Aber selbst der Schatten der Materie ist noch das Ende der Manifestationen, sowie der ideale Mensch deren Anfang ist. Alles geht in den Anfang zurück, von dem es ausgegangen, kein Wort, kein Hauch in Gottes Welt ist verloren. Nichts ist absolut schlecht, Nichts ist für immer verflucht. Die Krone, der Anfang und Schöpfer, ist zugleich der Segen. Es kommt der ewige Sabbath, das ewige Fest der allgemeinen Herstellung. Als die jetzige Welt geschaffen werden sollte, waren alle Dinge dieser Welt, alle Geschöpfe des Weltalls — in welcher Zeit sie auch existiren sollten — bevor sie in diese Welt eingetreten, in ihren wahren Gestalten vor Gott gegenwärtig. So müssen die Worte des Predigers: „was da war, wird auch sein, und was geschehen ist, wird auch geschehen," gedeutet werden. „Die untere Welt ist mit der obern ähnlich gemacht worden; was in der obern ist, findet sich gleichsam als Abbild auf Erden." Alles hat eine symbolische Bedeutung, die in der Signatur der in vier Welten abgestuften Wesen ausgedrückt ist. Diese vier Welten heißen: Aziluth, Beria, Jezira und Asia. Die sehr ausführliche Lehre von den Engeln, Dämonen und Menschenseelen, ihrem Abfall, ihrer Läuterung und einstigen Glorificirung, wobei dem Menschen als Welt- und Gottesbild die oberste Stelle angewiesen wird, erhält neben manchem Irrigen und Willkürlichen viel Vortreffliches und Tiefes. Manches erinnert lebhaft an hieher bezügliche Grundlehren des Platonismus, aber nicht selten überstrahlt die Kabbala dieselben und streift an die tiefsten Wahrheiten und speculativen Ideen des Christenthums. Daher wurden auch viele Kabbalisten Christen, und die Lehre den Juden selbst verdächtig; und Tholuk glaubte sich in neuerer Zeit auf den Sohar berufen zu können, um den Juden, welche die Kabbala nicht verwerfen, die Nothwendigkeit zu zeigen, Christen zu werden. Wir folgten in unserer Darstellung des Systems der Kabbala durchgängig der Arbeit Franks, in's Teutsche übertragen von Gellinek, welche jedenfalls den Vorzug besitzt, einen leichten, klaren Ueberblick des Systems nach all' seinen Theilen zu gewähren. Man vergleiche indeß Molitor's Werk: Philosophie der Geschichte oder

über die Tradition, namentlich im ersten Bande den 6ten Abschnitt, und im 2ten Bande den 2ten Abschnitt, sowie den Anhang. — Die Kabbala soll nach den berühmtesten Vertretern dieser Wissenschaft von Gott dem Moses auf Sinai geoffenbart und als die Auslegung des Gesetzes, als esoterische Weisheit, mitgetheilt worden, und sodann durch eine ununterbrochene Weitergabe von seinen Nachfolgern empfangen und bis auf die Gegenwart fortgepflanzt sein. So behaupten sie namentlich, daß Hillel, der berühmte Lehrer Gamaliel's, zu dessen Füßen Paulus gesessen, ja selbst Paulus und Johannes kundige Kabbalisten gewesen seien, und tief eingeweiht in diese Gottesweisheit; an den beiden letztern tadeln sie nur, daß sie lehrten, daß der Maschiach Fleisch geworden und von der Jungfrau geboren sei. Andere gehen selbst bis auf Abraham, den Vater der Gläubigen, zurück und behaupten, daß schon ihm die Kabbala, wie sie im Buch Jezira enthalten, für seine Nachkommen geoffenbart worden sei. Außer dem kleinen Buch Jezira, Buch der Schöpfung, welches im zweiten Jahrhundert von Rabbi Akiba (s. d. A.) niedergeschrieben sein soll, ist das Buch Sohar, Buch des Glanzes, von Rabbi Simon Ben Jochai (s. d. A.) bald nachher begonnen und als Inbegriff der mündlichen Ueberlieferungen von der Schule desselben mehrere Jahrhunderte hindurch fortgesetzt und bis zum Umfang von drei Quartanten ausgedehnt, Hauptquelle der Kabbala. Doch fehlt es nicht in den spätern Jahrhunderten an zahlreichen kabbalistischen Schriftstellern, welche mehr die Lehre auslegten und commentirten, als selbstständig weiter führten. Mehrere gelehrte christliche Forscher dagegen wollen in der Kabbala nur einen Ausfluß oder eine modificirte Anwendung altindischer Emanationslehren oder der Geisterlehre des Zoroaster im Zendbuch oder eine jüdisch modificirte, dem Neuplatonismus und Pythagoräismus verwandte, speculative Theologie und Cosmogonie erblicken, auf welche vielleicht das uralte Buch Jking der Chinesen, welches von der Entstehung aller Dinge aus der Ureinheit, dem Taho, handelt, seinen Einfluß geübt habe. Obwohl, abgesehen von den Gnostikern, eine wenigstens mittelbare Bekanntschaft mit der Kabbala bei Dionysius dem Areopagiten und Scotus Erigena (s. die A.) unverkennbar ist, so geschieht ihrer doch ausdrücklich erst seit dem 13ten Jahrh. Erwähnung, und erst seit dem 15ten Jahrh. mit der Erneuung des Studiums der classischen Alten und namentlich des Plato zieht sie die Aufmerksamkeit der christlichen Gelehrten auf sich. Raimundus Lullus, der enthusiastische Liebhaber der Tiefen christlicher Wissenschaft, der auch das Evangelium unter den Mohammedanern auf der Nordküste Africa's verkündend als Martyrer fiel, erwähnt ihrer zuerst in seiner ars magna; seine Metaphysik und Zahlenlehre insbesondere ward von Giordano Bruno (s. Bruno) und manchen andern spätern Gelehrten benutzt. Vorzüglich aber waren es Marsilius Ficinus (s. Ficinus), der berühmte Uebersetzer Plato's, Plotins und anderer Platoniker, namentlich auch des Dionysius Areopagita, und die beiden großen Gelehrten Joh. und Franz Pico von Mirandola (s. d. A.), welche bei ihrer mit lebhafter Begeisterung ergriffenen Idee einer mosaischen Philosophie und einer gemeinsamen Ueberlieferung einer Uroffenbarung aus dem Paradies unter den Völkern, aus welcher alle religiösen und philosophischen Systeme, in denen ein höherer Wahrheitsgehalt, geschöpft hätten, auf die Kabbala ein großes Gewicht legten. Sie brachten ihre platonische Weltanschauung in Verbindung mit dem Neuplatonismus mit verschiedenen der besseren Ideen des platonisirenden, allegorisirenden Juden Philo und anderer Gnostiker, namentlich aber mit der Kabbala, und fanden die also geschickt und geistreich combinirte Philosophie im besten Einklang mit der christlichen Religion, ja, sie hielten diesen ihren Platonismus in inniger Vereinigung mit den supranaturalen Lehren der Kabbala, deren Quellen sie sich um hohen Preis bei damaligen Juden zugänglich gemacht hatten, für eines der wirksamsten Mittel, das Christenthum speculativ zu begründen und zu vertheidigen. In dieser Gestalt brachte Joh. Reuchlin den Plato und zugleich mit ihm die Kabbala von Italien nach

Teutschland, und seine gelehrten Bemühungen um letztere theilten bald Agrippa von Nettesheim, Knorr von Rosenroth, van Helmont, Pistorius, Postelli, Ricci, Kircher, Wachter, und andere, welche namhafte Schriften über die Kabbala verfaßten. An den Arbeiten und Mittheilungen dieser Männer entzündete sich die damalige, höchst bedeutende, vornehmlich aber für die neuere Zeit sehr einflußreich gewordene Theosophie und Physiosophie des originellen und tiefsinnigen Paracelsus und des noch ungleich größern Theosophen, des „Philosophus Teutonicus" Jacob Böhme (s. Böhme), bei welchem die drei oberen und die sieben unteren Sefiroth als der dreifaltige Wille des Urgrundes, und als die sieben Qualitäten oder Quellgeister des Grundes oder der ewigen Natur Gottes, wiederkehren und auf dessen merkwürdige Uebereinstimmung in den Grundzügen seiner Lehre mit der Kabbala neuerdings mehrere teutsche Gelehrte aufmerksam gemacht haben. Durch den gelehrten und christlich begeisterten Metaphysiker John Nordage, der Böhme's Lehre systematisch zu ordnen und klarer darzustellen versuchte, so wie durch den tiefgemüthlichen, geistvollen Saint-Martin, der Jacob Böhme den Adler unter den christlichen Mystikern nennt, wurde indirect die Kabbala auch für England und Frankreich einflußreich, obwohl in England Ralph Cudworth und Henry Moore schon früher in ähnlichem Geiste gewirkt hatten. Zweifellos ist in Teutschland durch Böhme, Oettinger und seine weitverzweigte Schule, durch die neueren Freunde beider, sowie durch jene genannten Schriftsteller, der mittelbare Einfluß der mit dem Platonismus verbundenen Kabbala ein sehr bedeutender geworden. Schelling und Hegel bewundern die tiefsinnigen Ideen und Speculationen Jacob Böhme's, und erklärten, daß er als origineller teutscher Tiefdenker den Namen des „teutschen Philosophen" mit Recht führe. Baader und seine Schule aber hielten die Lehre Böhme's für mehr als irgend eine andere geeignet, die neue teutsche Philosophie aus ihrer Verflachung und Verirrung vom Boden der Religion zurückzuführen, und einen dauernden, engen Bund zwischen der Philosophie und Theologie neuerdings zu begründen. In der sogenannten romantischen Schule huldigten dieser Richtung vorzüglich Novalis und Friedrich Schlegel, der dem Böhme in Beziehung auf die enge Verbindung der Philosophie mit der Theologie sogar vor Plato den Preis zuerkannte. Durch solche Tendenzen und Bestrebungen wurde denn neuerdings der Kabbala in Teutschland eine besondere Aufmerksamkeit, und eine vielfache, gelehrte, kritische und speculative Bemühung wieder zugewendet. Außer andern Verehrern Jacob Böhme's, Oettingers und Saint-Martins waren es vorzüglich die katholischen Gelehrten und Philosophen Molitor, Baader und Schmid, unter den Protestanten Kleuker, Tholuk, Meyer, Auberlen, Rothe, demnächst die gelehrten Juden Beer, Frank und sein Uebersetzer Gellinek, Freistadt und Joel, welche sich, obwohl in verschiedener Absicht und mit nicht gleichen Resultaten ihrer Forschung um dieselbe Verdienst erwarben. Längst hat man von der Nothwendigkeit sich überzeugt, eine genuine Kabbala von einer adulterirten zu unterscheiden; zu den Quellen jener zählt man unbedingt die Bücher Jezira und Sohar, Einige auch das Buch Bahir und die Schriften des Rabbi Luria, zu dieser die thalmudischen und andere spätere Schriften von verwandtem Inhalt. Aber über den Sinn der Grundlehren der ächten Kabbala selbst, auf die wir bisher allein uns einließen, sogar darüber, ob das System derselben als ein reiner Theismus und Creatianismus, oder als eine, obgleich die ewige Persönlichkeit Gottes anerkennende, emanatistische Lehre anzusehen sei, streiten die Gelehrten. Der ersteren Ansicht sind unter den neueren entschieden Freistadt und Joel zugethan. Freistadt hält die Ausdrücke in der Kabbala, welche eine Emanation bezeichnen, für poetisch und bildlich, und keineswegs die Schöpfungsidee auszuschließen bezweckend (wie etwa dieselben Ausdrücke bei Thomas von Aquin oder Ignatius). Ebenso erklärt Joel in seiner

Polemik gegen Frank (vgl. Religionsphilosophie des Sohar von Joel S. 140 ff., insbesondere 161 und 195.) die drei obern wie die sieben untern Sefiroth nicht minder, als die vier Welten der Kabbala, für freie Setzungen des Ainsoph, des Schöpfers, mit welcher Auffassung aber die meisten christlichen Gelehrten selbst da nicht übereinstimmen, wo sie die Lehre von Gott als absoluter, unveränderlicher Persönlichkeit und vollständigen Herrn und Lenker der Welt, von der Freiheit des endlichen Geistes und von der Unsterblichkeit des Menschen als von der Kabbala festgehalten nicht in Zweifel ziehen. Molitor, jedenfalls einer der competentesten Richter, scheint zu der Ansicht zu neigen, daß die Kabbala von dem Vorwurf eines feinern Pantheismus der Emanation nicht völlig frei zu sprechen sei; dieser feinere Pantheismus sei eigentlich aber nicht gewollt, noch consequent durchgeführt. Das eigentliche Verdienst der Speculation der Kabbala aber liege in deren Andeutungen in Betreff der heiligen Trinität, in der Anerkennung der Naturseite der Schöpfung und des Menschen, in der Trichotomie des Menschen als Geist, Seele und Leib, und in ihren speculativ moralischen Lehren über den Weg der intelligenten, wie nichtintelligenten Creatur zu dem einstigen Stand der Vollendung und der Glorie, und der Herstellung eines neuen Himmels, einer neuen Erde, und eines neuen Jerusalems oder einer neuen Menschheit. Auch Baader sah in der Kabbala keinen jüdisch abstracten, kahlen Theismus, sondern stellte die drei oberen Sefiroth mit den drei Personen der göttlichen Trinität, die sieben nachfolgenden unteren Sefiroth aber mit der Lehre Jacob Böhme's von der Sophia, der ewigen Natur und den sieben Qualitäten oder Quellgeistern zusammen. — Der Mißbrauch der in der Kabbala enthaltenen Zahlenlehre, als Mittel künftige Dinge vorher zu sagen (babylonicos numeros tentare), überhaupt dem Menschen Verwehrtes zu ergründen, gab den Anlaß, daß auch eine gewisse combinatorische Rechenkunst Kabbala genannt ward. Vergl. hierzu die Artikel: Emanation und Gnosticismus. [Schlüter.]

Kades und Kadesbarne (*Κάδης Βαρνῆ*, קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ) bezeichnen einen und denselben Grenzort des südlichen Palästina, wie z. B. aus Num. 20, 14. vgl. mit 32, 8. oder 32, 4. vgl. mit Richt. 11, 16. 17. erhellt. Die Identität beider steht auch dem Eusebius und Hieronymus im Onom. fest, obwohl sie es an der Stelle Jos. 15, 23., wo es ausnahmsweise קֶדֶשׁ geschrieben ist, mit dem galiläischen Kedes verwechseln. Ihre Angabe der Lage (*ἐν ἐρήμῳ τῇ παρατεινούσῃ πέτρᾳ πόλει*) stimmt ebenfalls mit der Schrift überein, nach welcher es in der Wüste Pharan (Num. 13, 27.) oder genauer in der Wüste Zin, dem nordöstlichen Theile jener (Num. 27, 14. 33, 36. Deut. 31, 52.), zugleich an der Grenze Edoms liegt, zwischen dem Berge Hor und dem Gebirg der Amalekiter, vor dem Eintritt in das gelobte Land (Num. 13, 27 ff.). Diese Daten sind klar genug, um die Ansicht Laborde's (Comment. in Exod.) und Robinsons (III. S. 170—175) als die richtige festzuhalten, nach welcher es in dem Ain el Weibeh, dem bedeutendsten Wasserplatze an der edomitischen Arabah, einige Stunden nordwestlich von Petra, wieder zu erkennen ist. Andere Stellen, besonders in der Genesis (14, 6. 7. 16, 14. 20, 1.), welche eine weit westlichere Lage voraus zu setzen scheinen und schon Bonfrère veranlaßten, ein zweites Kades anzunehmen, passen, recht verstanden, ganz gut auf jenes. Kedorlaomer schlägt Gen. 16, 4—7. die Horiter auf dem Gebirge bis gegen die Wüste Pharan, wendet sich dann nach Kades und über das Hochplateau der Amoriter nach der Ebene Sittim, so wie später die Israeliten von Kades aus gegen diese hinauf steigen, aber zurückgeschlagen werden (Num. 14, 40. vergl. 13, 31.). Ebenso wird Gen. 16, 14. u. 20, 1. gleichwie Jos. 10, 41. Kades nur als östlicher Endpunct gegenüber dem westlichen Gaza oder südwestlichen Schur genannt; weder der Brunnen Hagars noch Gerar, wohin Abraham Ausflüge macht, müssen

darum in seiner unmittelbaren Nähe liegen. Auch geht es gar nicht an, die Grenze Edoms so weit nach Osten zu rücken, indem der geographisch ganz bestimmte Berg Hor ebenfalls an der Grenze liegt (Num. 20, 22.). Jenes Kades, welches J. Rowland 1842 (s. Ritter, Sinaihalbinsel S. 1077—1088) im Südwesten gefunden haben will, ist noch sehr in Zweifel zu ziehen, und würde viel zu weit nach Süden führen, abgesehen davon, daß von dort bis Versabe kein Gebirg zu ersteigen ist. — Kades hieß ehemals „Quelle Mizpat" (πηγὴ τῆς κρίσεως) Gen. 14, 6. 7., und nicht ohne Grund bezieht man beide Namen auf ein uraltes Heiligthum der Amoriter, etwa eine Orakelstätte, der Zusatz Barnea ist eben nichts anders als „Quelle Mizpat", „Brunnen der Kunde" (بير نابع). Wichtiger wurde Kadesbarne in der Führung des israelitischen Volkes als Hauptlagerplatz in der Wüste, und als erster längerer Sitz seines Heiligthumes. Dorthin, gegen das Gebirge der Amoriter, ging der große Marsch durch die Wüste Pharan, von dort aus sollte die Eroberung des hl. Landes beginnen (Num. 13, 27 ff. Deut. 1, 19 ff.), von dort gehen und dorthin kehren die ausgesendeten Kundschafter (Num. 32, 4. Deut. 1, 22. Jos. 14, 6. 7.), dort blieb die Bundeslade, als Israel dennoch den Kampf mit Amalek wagte, und im Gebirge bis Horma (südwestwärts) geschlagen wurde (Num. 14, 44. Deut. 1, 44.). Dort war während des größten Theiles der 38 Jahre („lange Zeit" Deut. 1, 46. vgl. 2, 14.) der Mittelpunct des sich bildenden neuen Geschlechtes und seiner Wanderungen; es sah am Ende derselben Mirjam bei sich sterben und begraben werden (20, 1.), sah aber auch die Widerspenstigkeit der jungen Generation am „Haderwasser", und den aus dem Felsen geschlagenen Quell (Robinson zählte jetzt drei große Quellen), bis endlich Moses nach vergeblich erbetenem Durchzuge durch Edom längs dessen Westgrenze am Berge Hor vorüber nach Süden aufbrach, um die östliche Straße nach Moab durch den Wady Getum oder Ithm zu gewinnen (Num, 20, 14 ff. Deut. 2, 1—8. Richt. 11, 16—17.). Zuvor war der Amoriterkönig Arad, der den Nachzug geplündert hatte, besiegt und so die frühere Niederlage beinahe an derselben Stelle gerächt worden. — Kades wird dann wieder erwähnt, um Jos. 15, 3. die Südgrenze des Stammes Juda zu bezeichnen, welche übereinstimmend mit Num. 34, 4 ff. vom todten Meere erst nach Süden neben Edom hin, dann westwärts über das Gebirge zum „Bache Aegyptens" gezogen wird, also Kades nothwendig mit einschließt, das denn auch unter den Städten Juda's aufgezählt wird (Jos. 15, 23.); es gehörte zur „mittägigen Gegend." So auch bei Ezech. 47, 19. in dem idealen heiligen Land. Kades, obwohl Num. 20, 16. als Stadt (עִיר) bezeichnet, und von Josue erobert (10, 41), war selbst kein besonderer Königssitz (der Jos. 12, 22. gehört nach Galiläa), daher sich das allmählige Verschwinden des Namens erklärt. Ps. 28, 8. spricht noch von der Wüste Kades, wie die Wüste Zin auch Num. 33, 36. genannt wird, und Eccl. 24, 18. lobt die Palmen daselbst. [S. Mayer.]

Kades zweimal in der Vulg. (Jos. 12, 22. und 1 Macc. 11, 63. 73. hier auch die LXX.) statt dem sonstigen Cedes (קֶדֶשׁ, Κεδὲς), zum Unterschiede von Kadesbarne auch Kedes Nephthali genannt, früher ein canaanitischer Königssitz (Jos. 12, 22. neben Megiddo), dann eine Leviten- und Asylstadt in Galiläa, im Antheile des Stammes Nephthali (Jos. 19, 36. 20, 7. 21, 32.), woher Barak gebürtig, und in deren Nähe die Keniter und das Zelt Jaels waren (Richt. 4, 6—9.). Sie hatte eine sehr feste Lage (Jos. 19, 36.), weßhalb ihre Eroberung durch Tiglathpileser (2 Kön. 15, 29.) erwähnt wird. Im maccabäischen Kriege hatte sie eine zahlreiche Besatzung, und Jonathan erfocht in der Nähe einen Sieg. Auch Josephus Flavius bell. Jud. 4, 9. nennt sie als volkreiches, wohlgelegenes *Κυδοίσσα* in der Nähe von Gischala, das Onom. *Κυδοσσὸς* (vgl. Tob. 1, 2. *Κυδις*) bei Paneas, 20 Meilen südöstlich von Tyrus. Das Dorf Kedes wurde

eben da, nächst dem See Merom, dem reisenden Robinson (III, 622) auf einem Berge gezeigt.

Kain, s. Abel.

Kainiten (Kainianer), von einzelnen Vätern und älteren Schriftstellern auch Cajaner (s. d. A.) oder Cainisten genannt. Sie entlehnten ihren Namen von dem bei ihnen hochverehrten Brudermörder Kain im Gegensatze zu den Sethianern oder Sethiten (s. d. A.), mit denen sie übrigens zu der gnostischen Secte der Ophiten (s. d. A.) gehörten. Nach Irenäus (contra haeres. I. 31.) waren sie ein Ableger der Valentinischen Schule; nach Epiphanius (haeres. 38.) und Theodoret (haeres. fabb. I. 15.) vereinigten sie die Gottlosigkeit und Unsittlichkeit der Nicolaiten, Valentinianer und Karpokratianer in sich. Ihrer Lehre zufolge gab es zwei Kräfte, eine höhere (*σοφια*) und eine niedere (*ὑστερα*, uterus, vulva). Der letztern schrieben sie den Bau des Himmels und der Erde zu. Nach Epiphanius (l. c. vgl. Tertull. de praescript. c. 47) hatte Eva den Kain von der Sophia, den Abel von der Hystera empfangen; nach Theodoret ward Kain von der Sophia in besondern Schutz genommen und mit höherer Erkenntniß ausgerüstet, so daß er der stärkere den schwächern Abkömmling oder Günstling der Hystera tödtete. Aus dieser Auffassung der Gnosis (s. d. A.), gepaart mit antijüdischen und antinomistischen Grundsätzen, stammt auch die Verehrung gegen den Kain, welche sich bis auf Cham, die Sodomiter, auf Esau, Core und auf alle im A. B. als verworfen dargestellten Persönlichkeiten, ja selbst auf Judas Iskarioth, als auf ebenso viele, wahrhaft pneumatische, mit höherer Erkenntniß ausgestattete und ihnen selbst verwandte Naturen ausdehnte, weil diese nach ihrer Meinung von dem Demiurgos zwar fortwährend angefeindet, aber von der Sophia beschützt, in Aeonen umgestaltet worden und somit als Vorbilder nachzuahmen seien. Am höchsten stellten sie aber den Judas Iskarioth, welcher der Erleuchtetste, ja der einzig Erleuchtete unter den Aposteln und ein wahrer Wohlthäter des Menschengeschlechtes dadurch gewesen sei, daß er den Erlöser den Juden überlieferte, entweder weil er erkannte, daß nur durch den Tod Jesu das Reich des Judengottes zerstört werde, oder weil er den (psychischen) Jesus für einen Verräther an der Wahrheit hielt (Tertull. l. c.). Nach der Lehre der Kainiten mußte der Mensch, um zur vollkommenen Gnosis und zum Heile zu gelangen, die ganze Stufenleiter der Lasterhaftigkeit durchmachen; ja sie lehrten sogar, daß jedes Laster seinen eigenen Engel habe, der bei Ausübung der That selbst angerufen werden müsse. Sie verachteten die h. Schrift, hatten aber mehrere apocryphische Bücher, z. B. das Evangelium des Judas und die Entrückung oder Offenbarung des hl. Paulus (*ἀναβατικος* = ascensus S. Pauli in tertium coelum) (s. Apocryphen-Literatur). Ihr Antinomismus (s. d. A.) übertraf wirklich Alles an Frechheit; sie gestatteten namentlich die Sodomiterei und forderten von den Einzuweihenden die Verwünschung des Namens Jesu als des psychischen Messias. Vergl. Renati Massueti, dissertat. praeviae in Irenaei libros diss. I. art. III. nr. XV. 157. [Häusle.]

Kaiphas, *Καϊάφας* (viell. כֵּיפָא petra, oder כֵּפָא, depressio, Targ. Prov. 16. 26.) eigentlich Joseph Kaiphas (Joseph. Antt. 18, 2. 2.), jüdischer Hoherpriester zur Zeit der öffentlichen Wirksamkeit und des Leidens des Herrn, gleichzeitig mit seinem hohenpriesterlichen Schwiegervater Annas, s. d. A. I. Bd. S. 256.

Kaisersberg, s. Gailer.

Kaisersheim, auch kurzweg Kaisheim oder Keisheim, war eine gefürstete Reichsabtei Cistercienserordens, im ehemaligen Herzogthum Neuburg an der Donau, nicht weit von Donauwörth gelegen. Sie ward im J. 1132 vom Grafen Heinrich von Lechs-Gemünd gestiftet, und von Papst Lucius III. im J. 1184 in des römischen Stuhls besondern Schutz genommen. Der Stifter hatte für sich

und seine Erben den Erbschutz und die Vogtei über die Abtei sich vorbehalten. Mit dem Aussterben der Familie des Stifters ging das Schutzrecht an die Grafen von Grayspach über; nachdem aber auch dieser Stamm mit dem Grafen Berthold ausgestorben war, so belehnte Kaiser Ludwig der Bayer das Haus Bayern mit dem Vogteirecht über das Kloster Kaisersheim. Jedoch sollten die Herzöge von Bayern die Abtei bei ihren Privilegien belassen. Im Anfange des 17ten Jahrhunderts ward jedoch die Abtei wegen der ihr in der ersten Stiftung verliehenen Reichsunmittelbarkeit angefochten. Nach einem langwierigen Proceß kam es 1656 zu einem gütlichen Vertrag, worin die Abtei als unmittelbarer Reichsstand anerkannt worden ist. Als solcher war sie auch in verschiedenen Reichstagen aufgetreten. Im J. 1543 brannte die Klosterkirche ab. In ihr hatten verschiedene vornehme Familien ihr Erbbegräbniß. Im J. 1757 wurde diese Abtei, nicht ohne Protestation des bayerischen Kreises, dem schwäbischen einverleibt. Zedlers Universallexikon, XV. Bd.

Kaiserthum, griechisches, s. griechisches Kaiserthum.

Kaiserthum, römisches, s. Rom.

Kaland- oder Kalend-Gesellschaft, Kalandsbrüder, auch Kalanzbrüder. Mit dem Worte Kaland oder Caland bezeichnete man früher 1) eine Genossenschaft andächtiger und wohlthätiger Personen, 2) die Versammlung derselben zu gewissen Zeiten, 3) das Haus, in dem sie zusammenkam — gewöhnlich das Kalandshaus genannt, auch der Kalandshof, wenn es von beträchtlichem Umfang war, und 4) die Pfründe der Kalandsbrüder. Unter den verschiedenen Ansichten über die Entstehung des Wortes „Kaland" hat die am Meisten für sich, welche es von dem lateinischen Calendae abstammen läßt, nicht als ob gerade die Gesellschaft sich regelmäßig am ersten Tage eines jeden Monats (Calendis) versammelt hätte; vielmehr ist historisch erwiesen, daß die Mitglieder alljährlich nur zweimal, wie z. B. zu Nordstrand oder viermal, wie zu Stargard in Pommern ꝛc., und auch nicht am ersten Tage eines Monats zusammen kamen. Die älteste Urkunde dieser Genossenschaft ist von dem Kalande zu Ottberg vom Jahre 1226, und viel weiter hinauf wird auch ihr Ursprung nicht datirt werden dürfen. Zweck dieser Genossenschaft war Stiftung und Unterhaltung redlicher Freundschaft, gütliche Beilegung etwaiger Mißhelligkeiten, gemeinsame Unterstützung in Unglücksfällen, Förderung der christlichen Zucht und Sitte, besonders war die Kalandgesellschaft besorgt, daß ihren Mitgliedern eine feierliche Beerdigung zu Theil wurde, und daß man ihrer häufig in Darbringung des hl. Meßopfers, in Gebet und Fürbitten gedachte. Eintreten in eine solche Gesellschaft konnten nicht bloß Geistliche, sondern auch Laien beiderlei Geschlechts, wie schon aus den Worten erhellt, deren sich der päpstliche Legat, Antonius Bonumbra im Eingange seiner Confirmation des Kalandes zu Stargard vom J. 1473 bedient: Dilectis nobis in Christo fidelibus utriusque sexus ecclesiasticis et secularibus confratribus fraternitatis Calendarum. Einen geistlichen Orden bildeten also die Kalandsgesellschaften nicht, doch hatten sie ihre eigenen Regeln und Statuten, welche von den Bischöfen jeder Diöcese approbirt wurden. Der Vorstand hatte den Namen Dechant (decanus), auch Propst (praepositus), oder, doch seltener, provisor generalis. Ihm zur Seite stand ein Kämmerer, bald Provisor, bald Testamentarius, bald Thesaurarius genannt, hin und wieder kommt noch ein dritter Beamte vor, Eleemosynarius genannt, der für richtige Vertheilung des Almosens zu sorgen hatte, während dem Kämmerer die Verwaltung des gemeinschaftlichen Vermögens oblag. Wegen des schönen und humanen Zweckes floßen nämlich den Kalanden, die namentlich in Nordteutschland zu Hause waren, bald reichliche Gaben, Schenkungen und Privilegien zu. Gewöhnlich heißen die Mitglieder einer solchen Gesellschaft Kalandsbrüder (fratres calendarii), es gab aber auch in manchen Städten zwei Kalande, einen großen und einen kleinen, die

Mitglieder des großen — Kalandsherren— bestanden nur aus adeligen Personen und aus den Vornehmsten der Geistlichkeit und bildeten nicht selten wie zu Bergen auf Rügen eine Mittelsperson zwischen dem Landesfürsten und dem übrigen Adel. Diese Genossenschaften arteten bald aus, die Kalandshäuser wurden oft herabgewürdigt zu Bierhäusern, und bei den Zusammenkünften der Mitglieder ging oft der geistige Mensch leer aus, während der sinnliche sich um so ungeziemender entschädigte, daher die Redensart: sie haben gekalandert so viel als: sie haben unmäßig gegessen und getrunken. Kein Wunder, daß sie im 16ten Jahrhundert meistens eingingen. Daß mit dem Namen Kalendgesellschaft schon frühe auch die Capitels- und Pastoralconferenzen bezeichnet wurden, ist bekannt, vgl. d. A. Conferenzen, geistliche. Vgl. Allg. Encyclop. von Ersch u. Gruber, 14. Thl. 2te Abth. Teutsche Encyclop. IV. Bd. Feller, oratio de fratribus calendariis. Lips. 1691. Dähnert's pom. Biblioth. Bd. I. S. 137—144. [Fritz.]

Kalb, goldenes, Kälberdienst. Zum fünften Male hatte Moses den Befehl erhalten, den Berg zu besteigen, weil Jehova ihm „die steinernen Tafeln und das Gebot und das Gesetz, welches er geschrieben" geben wolle (Exod. 24, 12.). Nachdem er dort sieben Tage gewartet (Exod. 24, 16.), trat er in das Gott umhüllende Dunkel, um weitere Gesetze (vgl. Exod. C. 25—31.) zu erhalten und blieb darin vierzig Tage und vierzig Nächte. Während dieser Zeit sollten mit den 70 Aeltesten Aaron und Chur über die Streitsachen des Volkes entscheiden. Dieses, ob der langen Abwesenheit Mosis an seiner Rückkehr verzweifelnd, bestürmte den Aaron, ihnen „Götter zu machen, die vor ihnen hergehen" (32, 1.). Dieses Verlangen charakterisirt den religiösen Bildungsstand des Volkes; einerseits erblickt es in Moses mehr als ein bloßes Organ Jehova's, an ihn allein knüpft es die That der Befreiung aus Aegypten, als Ersatz für ihn fordert es jetzt andere „Götter" (אֱלֹהִים); andererseits erscheint doch das ganze Verhältniß als ein sehr äußerliches gefaßt, das Volk besorgt, Moses habe etwas Menschliches erfahren, es verlangt sichtbare Götter. Aaron gab dem Andrange nach und fertigte aus den goldenen Ohrringen ein gegossenes Kalb (עֵגֶל מַסֵּכָה, vitulum conflatilem, Vulg. Exod. 32, 4., vgl. Deut. 9, 21. Neh. 9, 18. Ps. 106, 19.). Im Sinne Aarons sollte dieß ein Symbol Jehova's sein (Exod. 32, 5.), in den Augen Jehova's ist es schnöder Abfall, den er durch Vernichtung des undankbaren Volkes strafen will; nur die Bitten Mosis vermögen den göttlichen Zorn abzuwenden (32, 8—14.). Zurückgekehrt vernichtet Moses das Götzenbild; es wurde geschmolzen, dann zu Staub verbrannt, dieser dann in's Feuer geworfen und das Volk mußte das mit dem Staube vermischte Wasser trinken (32, 20., über die exegetische Schwierigkeit dieser Stelle vgl. Rosenmüller scholia ad h. l. und Winer R.-W. s. v.); das sündhafte Beginnen war hiemit in seiner Nichtigkeit gezeigt und durch die Ceremonie des Trinkens auf seine Urheber zurückgeführt. Vgl. 2 Kön. 23, 6. — Die Wahl des Götzenbildes hatten ohne Zweifel ägyptische Vorbilder bestimmt (vgl. die Rede des hl. Stephanus, Apg. 7, 39. 40.); in Aegypten wurden nicht bloß lebendige Thiere, sondern auch Thierbilder göttlich verehrt (vgl. Herod. II. 129 ff. Plut. de Iside et Os. opp. II. pag. 366. Strab. 17. p. 805.); der Apis war das Symbol des Osiris (Plut. de Is. c. 33.), wird als solches dem Jehova entgegengestellt (Jerem. 46, 15.), geringer geachtet war der Stier Mnevis, der zu Heliopolis verehrt wurde (Ael. hist. anim. XI. 11. Strab. l. c.); man wird daher (mit Lact. institt. 4, 10. Hier. in Hos. 4. etc.) in dem Apis das Vorbild des goldenen Kalbes (עֵגֶל, eigentl. der junge Stier) zu suchen haben. In neuester Zeit wurde von den Hegelianern Vatke (Religion des A. T. S. 398 ff.) und Bruno Bauer (Religion des A. T. II, S. 180 ff.) die constante Ansicht aller Zeiten rücksichtlich des ägyptischen Ursprungs angefochten und ein uranfänglicher Stiercultus bei den Israeliten hypothesirt, aus dem sich erst allmählig die Jehovaverehrung auf natürlichem Wege entwickelt habe;

das Grundlose dieser Meinungen hat Hengstenberg ausführlich dargethan in seinen Beiträgen zur Einleitung in's A. T. II, S. 150 ff. — Dieser abgöttische Cultus lebte wieder auf im Reiche Israel. Jeroboam I. (s. d. A.), um die politische Trennung zu befestigen, suchte seinen Unterthanen durch Gründung neuer Sacra einen Ersatz für den Tempelcultus in Jerusalem zu geben, er wollte namentlich die Festreisen nach Jerusalem aufheben; er ließ zwei goldene Kälber fertigen, das eine zu Bethel, einem in der Volkstradition hochheiligen Orte, das andere in dem gleichfalls früher zur Cultusstätte geweihten Dan mit dem nöthigen Priesterpersonal aufstellen; sie sollten auch nur Symbole Jehova's sein, wie die Väter ein solches schon am Sinai gehabt hätten! (1 Kön. 12, 26 ff.) Videbatur hoc ejus consilium politice prudens et ad regnum suum statumque politicum tuendum salutare: sed re vera fuit imprudens et perniciosum statumque et regnum ejus prorsus labefactavit et evertit, bemerkt mit Recht Corn. a Lapide. Vgl. 2 Kön. 10, 29. Hos. 8, 5. 10, 5. Tob. 1, 5. Diese Bilder bestanden auch unter solchen Regenten fort, welche sonst den fremden Götzendienst verabscheuten und austilgten (2 Kön. 10, 25. 17, 2.), daher so häufig von den Propheten über Bethel gedroht wird, das sie durch ein Wortspiel mit Bethaven (Götzenhaus) verwechseln. Vgl. Am. 3, 14. 5, 5. 7, 10. Hos. 4, 15. 10, 5. und andere. [König.]

Kaldi, Georg, gelehrter ungarischer Jesuit, geboren zu Tyrnau in Ungarn 1570, wurde, nachdem er im Orden verschiedene Aemter bekleidet, zu Wien gepredigt und zu Olmütz die Theologie gelehrt hatte, zuletzt zum Rector des Collegiums zu Preßburg, das er von Grund auf neu erbaute, aufgestellt, und starb daselbst, allgemein betrauert, im J. 1634. Er war vieler Sprachen kundig und erwarb sich sowohl als Prediger wie als Uebersetzer der Bibel in die ungarische Sprache große Verdienste. Zugleich war er ein frommer und tugendhafter Mann, und hatte den Muth, dem Fürsten von Siebenbürgen Gabriel Bethlen vorzuwerfen, er trage die Schuld, daß so viele Christen in türkische Sclaverei geriethen, was der Fürst dem allgemein geachteten Manne so wenig übel nahm, daß er ihn zu Tisch behielt und mit hundert Thalern zur Unterstützung der Druckerei beschenkte. Ein Theil der Predigten Kaldi's erschien zu Preßburg 1631 in Folio. Seine Bibelübersetzung kam zu Wien 1626 in Fol. heraus, und war für die Katholiken um so mehr ein Bedürfniß, als der Prediger der Reformirten zu Gönz, Caspar Karoly, schon früher die ganze hl. Schrift in die ungarische Sprache übertragen hatte. Die Uebersetzung des letztern, gedruckt 1589 zu Visoly, ward nachher von Albert Mollnar verbessert. — Mit Kaldi namensverwandt ist Kalles (Calles) Sigmund, Jesuit zu Wien, geboren zu Agsbach in Oestreich, einer der vorzüglichsten östreichischen Geschichtschreiber des 18ten Jahrhunderts. Außer einer vortrefflichen Trauerrede auf den Tod Kaiser Carls VII. verfaßte er: Jahrbücher von Oestreich, von den ältesten Zeiten bis zu den Fürsten aus dem Habsburgischen Geschlechte, zwei Bände in Folio, Wien 1750; Reihenfolge der Bischöfe von Meißen, Regensburg 1752; Jahrbücher, kirchliche, von Teutschland, Oestreich, Ungarn und Polen, die Geschichte der ersten eilf Jahrhunderte enthaltend, sechs Foliobände, Wien 1756—1769 — ein ausgezeichnetes, noch zu wenig bekanntes und benütztes kirchengeschichtliches Werk. [Schrödl.]

Kaleb, s. Caleb.

Kalender, julianischer und gregorianischer. Unter dem julianischen Kalender versteht man den Bau, den Julius Cäsar unter seinem und des Aemilius Lepidus Consulate dem Jahre Anno 708 nach Erbauung der Stadt Rom gegeben; unter dem gregorianischen die verbesserte Ausgabe des julianischen Kalenders, die Papst Gregor XIII. angeordnet hat. Beide sind für den Christen überaus wichtig, da sie die Rahme sind, in welcher das christliche Kirchenjahr (s. d. A.) an uns vorübergeht. — Der julianische und gregorianische Kalender

theilen zunächst das Jahr in zwölf Monate, die in ihrer ursprünglichen Reihenfolge also lauten: März (Martius vom Gotte Mars), April (Aprilis, vielleicht von Aperire, und daher synonym mit Keimmonat), Mai (Majus von der Göttin Maja, der Mutter des Mercurius), Juni (Junius von der Göttin Juno), Quintilis, Sextilis, September, October, November, December (5., 6., 7., 8., 9. und 10. Monat), Januar (Januarius vom Gotte Janus) und Februar (Februarius von den in diesem Monate üblichen Lustrationen). Der Februar hat 28 Tage, die Monate Januar, März, Mai, Quintilis, Sextilis, October und December 31, die übrigen 30 Tage, somit das ganze Jahr 365 Tage. In dem vierten Jahre erhält der Februar zwischen dem 23. und 24. einen Schalttag, der deßwegen Bissextus (ante Cal. Mart.) genannt wird. Ein solches Jahr selbst nennt man Schaltjahr (Annus Bissextilis). Im julianischen Kalender ist jedes vierte Jahr (es ist nach der christlichen Aera immer dasjenige, das sich mit vier theilen läßt, z. B. 1852, 1860 u. s. w.) Schaltjahr, im gregorianischen jedes vierte mit der Einschränkung, daß unter den Jahren der christlichen Aera, die wenigstens zwei Nullen im Einheits- und Zehnerrange haben (1700, 1800, 1900, 2000), je drei keinen Schalttag erhalten, und nur das vierte solcher Jahre wieder Schaltjahr wird. — Anlaß zur Einführung dieser Kalender war sowohl für Julius als auch für Papst Gregor das Mißverhältniß, in welches das natürliche Jahr zu dem bürgerlichen gekommen war. Was Julius Cäsar betrifft, so waren die Monate zu seiner Zeit so sehr aus ihrer ursprünglichen Periode im Jahre gekommen, daß der 1. Januar auf unsern dermaligen 13. October oder noch früher fiel. Nach der Anordnung des Numa Pompilius berechneten nämlich die Römer das Jahr nach 12 Lunationen (daher noch jetzt der Name Monat), und schalteten, da das Jahr hiedurch nur beiläufig 354 Tage erhalten haben, und hiedurch offenbar mit dem durch das Gebot der Natur sich kundgebenden Sonnenjahre in Bälde in Widerspruch gekommen sein würde, gewöhnlich in jedem zweiten Jahre nach dem letzten Monate (Februar) einen Schaltmonat (Merkedonius, Mensis intercalaris) ein, dem der römische Pontifex Maximus die nothwendige Anzahl von Tagen zu geben hatte. Da nun aber der Pontifex bei der Einschaltung dieser Tage nicht immer darauf Rücksicht nahm, mit dem Sonnenjahr im Einklang zu bleiben, sondern den Merkedonius nach Gutdünken bald länger, bald kürzer machte, oder ihn auch ganz ausließ, je nachdem er sein Interesse dabei fand: so mußte auf Abhilfe gedacht werden. Diese schaffte Julius Cäsar dadurch, daß er das Jahr 708 nach Erbauung der Stadt Rom aus 445 Tagen in 15 Monaten bestehen ließ (Januar mit 29 Tagen, Februar mit 28 Tagen, Merkedonius mit 23 Tagen, März mit 31 Tagen, April mit 29 Tagen, Mai mit 31 Tagen, Juni mit 29 Tagen, Quintilis mit 31 Tagen, Sextilis mit 29 Tagen, September mit 29 Tagen, October mit 31 Tagen, November mit 29 Tagen, zwei Schaltmonate mit 67 Tagen, und December mit 29 Tagen), und im nächstfolgenden Jahre seine neue Ordnung geltend machte. Nur läßt sich noch bemerken, daß der julianische Kalender (der Vorschrift seines Urhebers zuwider) in den ersten 36 Jahren den Schalttag nicht in jedem vierten Jahre, sondern vor dem Beginne eines jeden vierten erhielt, hiedurch in diesen 36 Jahren drei Mal zu oft wiederkehrte, und daher auf Befehl des Kaisers Augustus in den nächsten 12 Jahren nach Erlaß seines Befehls ausgelassen wurde. Man nahm hiebei Anlaß, den Monat Quintilis zu Ehren des Gründers des Kalenders „Juli" (Julius), und den Monat Sextilis zu Ehren seines Emendators „August" (Augustus) zu nennen. Ersteres befahl nach Suetonius der Kaiser August selbst, das zweite ein Senatsbeschluß unter den Consuln Martius Censorinus und Cajus Asinius Gallus. Was den gregorianischen Kalender betrifft, so ist auch er ein großes Bedürfniß geworden. Dem julianischen Kalender liegt nämlich die Voraussetzung zu Grunde, daß das Sonnenjahr 365 Tage 6 Stunden zähle, und daher jedes vierte Jahr Schalt-

jahr sein müsse. Nun hat aber das Sonnenjahr einige Minuten weniger, so daß diese in 134 Jahren ungefähr einen Tag ausmachen, und daher den Anfangspunct des natürlichen Sonnenjahrs in 134 Jahren um einen ganzen Tag verrücken. Hiedurch kam es, daß die Frühlingstag- und Nachtgleiche, welche zur Zeit der Väter von Nicäa auf den 21. März fiel und für die Feier des christlichen Osterfestes maßgebend ist, im J. 1582 zehn Tage früher fiel. Gregor XIII. (s. d. A.) wies daher der Frühlingstag- und Nachtgleiche nicht bloß die ursprüngliche Grenze wieder an, indem er durch eine Bulle vom 24. Februar 1582 (Inter gravissimas) befahl, es solle im nächsten October nach dem 4. sogleich der 15. gezählt werden, sondern machte auch auf den Rath des Aloysius Lilio die fernere Verrückung dadurch unmöglich, daß er die Wiederkehr der Schaltjahre in obiger Weise beschränkte. Diese Vorschrift fand bei den Katholiken sogleich Aufnahme, und wird noch jetzt eingehalten. Auch die Protestanten richten sich seit dem vorigen Jahrhundert nach derselben; obwohl sie die Zweckmäßigkeit derselben schon früher anerkannten und sich nur deßwegen sträubten, „weil man", wie sie sagten, „von dem Papste als dem leibhaftigen Antichristen nichts annehmen dürfe, ohne sich der Gefahr auszusetzen, dem papistischen Joche wieder anheimzufallen" (Schmid's Gesch. d. Teutsch. 8. Thl. III. Bd. 6. Cap.). Die griechische Kirche bedient sich noch jetzt des julianischen Kalenders, der dermalen 12 Tage hinter dem gregorianischen zurück ist. Daher kommt es, daß es in öffentlichen Blättern bei Beisetzung des Datums öfters heißt: „nach altem (julianischem) Style" oder „nach neuem (gregorianischem) Style". Man vgl. Dionysium Petavium de doctrina temporum. Vgl. auch den Art. Cyclus. [Fr. X. Schmid.]

Kaliph, Chaliph (خليفة) heißt „Stellvertreter, Nachfolger" und bezeichnet vorzugsweise die Erben der Gewalt Mohammeds. Dieser nahm außer der Prophetenwürde bekanntlich die höchste geistliche und weltliche Authorität in Anspruch. Er war Gesetzgeber, Richter, Feldherr, König und Vorbeter (Imam) seiner Anhänger. Im ersten Menschenalter nach seinem Tode traten der Reihe nach Abu Beker, Omar, Osman und Ali (s. diese Art.) an die Spitze der Bekenner der mohammedanischen Lehre, und diesen vier Männern erkennt das mohammedanische Recht die unbeschränkte Würde des Kaliphats zu. In Nesefi's um 1130 verfaßten Katechismus heißt es: „Das vollkommene Kaliphat dauerte nur 30 Jahre, und nach dieser Zeit gab es bloß Herrscher, Emire" (Muradgea d'Ohsson Tableau I. p. 212. kl. Ausg.). Mohammed selbst soll ausgesprochen haben, daß das Kaliphat nur 30 Jahre dauere, und daß von da an nur weltliche Gewalthaber regieren würden. Schon Omar hatte den Titel: „Emir, oder Fürst der Gläubigen" (أمير المؤمنين) angenommen, während Abu Beker sich „Kaliph des Gesandten Gottes" (خليفة رسول الله) nennen ließ (Abulfeda, ed. Reiske I. p. 222.). Indessen nannte man jene mohammedanischen Fürsten aus der ommajadischen Familie, welche zu Damascus von 661 bis 750, und die abbassidischen Herrscher, welche von da an bis 1258 am Euphrat und Tigris ihre Residenz*) aufschlugen, Kaliphen. Ihre weltliche Macht gründete sich auf den Erfolg ihrer Waffen, ihre geistliche Gewalt darauf, daß sie sich als Imame d. i. Vorbeter aller Moslimen geltend machten. Da die letztere Eigenschaft zum Theil die Stütze der weltlichen Herrschaft war, so war es sehr wichtig, über das Imamat Bestimmungen zu machen. Fast jedes Lehrbuch des mohammedanischen Glaubens enthält solche. Nesefi drückt sich so aus: „Die Moslimen müssen von

*) Anfangs war Kufa, dann das nördlich davon am Euphrat gelegene Anbar Residenz. Almansur baute Bagdad um 770. Die Kaliphen residirten später öfters in Samirra, Sarramarra.

einem Imam regiert sein, welcher das Recht und die Macht hat, die Beobachtung der Gesetze zu überwachen, die gesetzlichen Strafen zum Vollzug zu bringen, die Grenzen zu schützen, Truppen auszuheben u. s. w." „Der Imam muß sichtbar sein" *). „Der Imam muß koreischitischer Abkunft sein, jedoch ist es nicht nöthig, daß er gerade ein Alide sei", wie die Schiiten annehmen! „Die Würde des Imamates fordert nicht, daß ihr Besitzer sündenlos und der Edelste der Menschen sei" (Vgl. Eligi ed. Soerensen p. 301 sqq.). Die abbassidischen Kaliphen legten einen um so größern Werth darauf, Imame der Moslimen zu sein, als die politischen Bürgschaften für ihre Macht unsicher wurden. Auch nach der Einnahme Bagdads durch den Mongolen Hulagu 1258 führte die abbassidische Familie den Anspruch auf das Imamat fort und ihre Häupter werden immer noch Kaliphen genannt. Sie lebten zu Kairo, wo der letzte die Würde des Imamates auf den türkischen Sultan Selim I. übertrug (1517) **). In Folge dieser Uebertragung werden die türkischen Sultane als rechtmäßige Imame angesehen, obwohl sie nicht koreischitischer Abkunft sind. Den Namen Kaliph haben die Sultane jedoch nicht angenommen. Dagegen haben die fatimidischen Gebieter Kairo's (s. Fatima), welche neben den Abbassiden das Imamat sich aneigneten, auch den Titel Kaliphen geführt (vom J. der Hedschra 361, d. i. 971 n. Chr. an), bis Saladin als Eroberer von Aegypten, dem Scheine nach lediglich im Dienste des abbassidischen Kaliphen zu Bagdad, im Anfang des J. 567 (der Hedschra), d. i. 3. Sept. 1171 n. Chr., die Kotba (خطبة) für den fatimidischen Kaliphen Abhid lidinillahi (عاضد لدين الله) aufhob und für den Kaliphen zu Bagdad recitiren ließ (Excerpta ex Abulfeda in Bohadini Vita Saladini ed. Schultens. 1732. p. 12. Abulfeda ed. Reiske T. III. p. 632.). Die Kotba oder das Throngebet war nämlich die bedeutendste Insignie des Kaliphen. Jeden Freitag wurde in jeder Moschee, verbunden mit einer Formel des Glaubensbekenntnisses, die Rechtmäßigkeit der Regierung des eben lebenden Kaliphen von einer besondern Kanzel herab verkündet. — Die osmanischen Sultane lassen die Kotba für sich beten, wie die Kaliphen. Die Formel, welche dabei gebraucht wird, gibt Mur. d'Ohsson T. II. p. 213 sqq., kleine Ausgabe. Die ältern Kaliphen beteten die Koba selbst und hielten dabei öfters Reden bis auf Mohammed VIII. 324 (936), Mur. das. S. 205. Die Kaliphen ließen jene mächtigen Majordomus, welche seit der Mitte des zehnten Jahrhunderts in der Wirklichkeit herrschten, mit in der Kotba erwähnen. Abulf. II. p. 398. Vgl. hierzu den Art. Freitag bei den Mohammedanern, und Islam. [Haneberg.]

Kalteisen, Heinrich, gelehrter Dominicaner des 15ten Jahrhunderts, geboren zu Ehrenbreitstein bei Koblenz, trat schon sehr jung in den Convent der Dominicaner zu Koblenz, studirte zu Wien und Cöln und ward in letzterer Stadt nach vollendeten Studien Professor der Theologie. Mit diesem Amte verband er zugleich das eines Predigers und erntete in beiden Beziehungen allgemeinen Beifall. Nachdem er mit der Doctorwürde geschmückt worden war, wurde er zu Mainz zum Generalinquisitor für Teutschland aufgestellt; dabei verkündete er fortwährend zu Mainz und auch zu Koblenz das Wort Gottes. In Ansehung seines Amtes und seiner Celebrität erhielt er 1431 den Ruf, an der Baseler Synode (s. d. A.) Theil zu nehmen. Hier machte er sich berühmt durch die Rede, welche er gegen einen der von den Husiten (s. d. A.) geforderten vier Artikel abhielt. Zur Vertheidigung dieser Artikel wählten die im Januar 1433 nach Basel gekommenen Böhmen vier ihrer Doctoren in der Art aus, daß je

*) Im Gegensatz zur Annahme der Schiiten, deren 12ter Imam unsichtbar fortlebt.
**) Mouradgea d'Ohsson I. S. 270. Schon im J. 797 d. H. 1393 hatte Sultan Bajazid sich vom Kaliphen Motawakil ein Anerkennungspatent geben lassen.

einer einen dieser Artikel zu vertheidigen hatte. Seinerseits ernannte nun auch das Concil zur Widerlegung der Böhmen vier katholische Doctoren: 1) Johann von Ragusa, Professor der Theologie und General der Dominicaner, nachher Cardinal, 2) Aegidius Charlier, Professor der Theologie und Dechant zu Cambrai, 3) unsern Heinrich Kalteisen, 4) Johann von Polemar, Doctor der Rechte, Archidiacon von Barcellona und Auditor Rotä. Kalteisen hatte den dritten Artikel der Böhmen von der freien (der päpstlichen oder bischöflichen Mission nicht unterworfenen) Predigt des göttlichen Wortes, welchen der Lehrer und Pfarrer der Waisen, Ulrich, in zweitägiger Rede vertheidigt hatte, zu widerlegen, und entsprach seiner Aufgabe in einer Rede, die er drei Tage hintereinander in drei Abtheilungen vortrug. Außerdem predigte Kalteisen zu wiederholten Malen vor der Synode, so im J. 1434, da er in Form eines vom Himmel gesendeten Briefes eine Art Strafpredigt hielt, worin er es scharf rügt, daß die schon seit drei Jahren zur Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern Versammelten in dieser Hinsicht noch nichts gethan hätten. Während seines Aufenthaltes zu Basel scheint er im dasigen Dominicaner-Convent das Amt des Priors verwaltet zu haben. Im J. 1443 erhob ihn Papst Eugen IV. zum Magister sacri palatii, und im J. 1452 Papst Nicolaus V. zum Erzbischof von Drontheim. Zwei Jahre vor seinem Tode zog er sich in das Kloster seines Ordens zu Koblenz zurück, wo er 1465 starb und begraben wurde. Kalteisen gehörte unter die gelehrtesten Männer seiner Zeit und hinterließ eine Menge Schriften, die jedoch größtentheils ungedruckt geblieben sind. Einige davon hat Fr. Steill in ephem. dominican. herausgegeben. Heinr. Canisius (s. d. A.) hat zuerst in seinen lect. antiq. die Reden der vier katholischen Theologen edirt, welche sie zu Basel gegen die vier Artikel der Böhmen gehalten haben. Die Rede Kalteisens betreffend, darf man Schröckh's (XXXIV, 707) und Basnage's (Basnage-Canis IV, 459) ungünstigem, aus Kleinigkeiten und abgerissenen Stellen gefällten Urtheile nicht beistimmen, vielmehr erblickt man in dieser Rede allenthalben den Scholastiker edlerer Art, und den vielbelesenen, gründlichen positiven Theologen. S. Basnage-Canisius, lect. antiq. T. IV. p. 628—708; Quetif und Echard Script. Ord. Praed. II, 828. [Schrödl.]

Kammer, apostolische, s. Curia romana.

Kammerer, s. Definitoren in Decanaten.

Kana, s. Cana.

Kanaan, s. Canaan.

Kandace, *Κανδάκη*, nach Apg. 8, 27. Name der äthiopischen Königin, deren Hofbeamter von Philippus bekehrt und getauft wurde. *Κανδάκη* war jedoch gemeinschaftlicher Name der damaligen Königinnen von Meroë (Dio Cass. 54. 5. Strabo, 16, 820). Plinius (h. n. 6, 29.) nennt sie Candaoce. Noch zur Zeit des Eusebius (h. e. II, 1.) gab es äthiopische Königinnen. Die Tradition nennt den bekehrten Kämmerer Indich und macht ihn zum ersten Verbreiter des Christenthums in Aethiopien (Iren. III. 12. Euseb. II, 1.). Vergl. den Artikel Abyssinien.

Kanon (Kirchengesetz), s. Canon.

Kanon, biblischer. Seit den ältesten Zeiten der Kirche wird die Sammlung der hl. Schriften Kanon und sofort diese Schriften selbst kanonische genannt. Ueber die Bedeutung des Wortes Kanon in dieser Anwendung sind verschiedene Ansichten aufgestellt, aber zum Theil wieder aufgegeben worden. Eine der gewöhnlichsten ist noch, das Wort bedeute Verzeichniß, nämlich Verzeichniß der in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen zu gebrauchenden Bücher. Allein die wahre Bedeutung des Wortes *κανών* ist Regel, Richtschnur, und es wird von den heiligen Schriften im eminenten Sinne als schlechthin maßgebende Regel und Richtschnur für den rechten Glauben und das rechte Leben gebraucht.

Dieß erhellt hinlänglich aus den Schriften der Kirchenväter. Schon wo die Worte *κανών* und *κανονικός* zuerst vorkommen, bezeichnen sie im Gegensatze zu profanen und apocryphischen Schriften solche, deren Inhalt inspirirt oder göttlich geoffenbart ist (Orig. prolog. in cant. und comment. in Matth. 27, 9.), und in der Folge werden sie stets nur zur Bezeichnung des Inspirations- oder Offenbarungscharakters gebraucht (Herbst, Einleitung. I. 6 ff.). Da die hl. Schriften, welche der vorchristlichen Zeit angehören, gewöhnlich auch das alte Testament, und die aus der christlichen Zeit herrührenden das neue Testament genannt werden, so erscheint der gesammte Bibel-Kanon zunächst als ein doppelter, ein alttestamentlicher und ein neutestamentlicher. Der alttestamentliche Kanon aber ist schon bei den Juden selbst um die Zeit Christi nicht überall derselbe. Die palästinensischen Juden hatten in ihrem Kanon bloß die sog. protokanonischen Bücher oder diejenigen, welche noch jetzt in unsern hebräischen Bibeln sich finden; die griechisch redenden Juden dagegen, welche sich damals der alexandrinischen Uebersetzung bedienten, hatten zwar diese Bücher ebenfalls, aber dazu noch einige andere, welche wir die deuterokanonischen zu nennen pflegen. Man könnte jenen Kanon füglich auch den hebräischen, diesen den griechischen Kanon des A. T. nennen. Fragt man nach der Entstehungszeit und Entstehungsweise, so kann der hebräische Kanon nach der Natur der Sache nur allmählig entstanden sein. Anfangs enthielt er begreiflich bloß die mosaischen Schriften oder den sog. Pentateuch. Später kamen andere Schriften hinzu, manche schon vor dem Exil, andere erst nach demselben. Eine Sammlung heiliger Lieder mußte Bedürfniß sein, seitdem die Absingung solcher auf Davids Anordnung einen Theil des heiligen Dienstes ausmachte; es sind daher ohne Zweifel schon frühe einzelne Psalmensammlungen entstanden, die dann später mit einander verbunden wurden. Auch Weisheitssprüche wurden schon in der vorexilischen Zeit gesammelt (Sprüchw. 25, 1.). Und daß man jedenfalls schon während des Exils eine Sammlung heiliger Schriften hatte, in welcher sich auch die Weissagungen der früheren Propheten befanden, erhellt aus Dan. 9, 2. Seinen jetzigen Umfang erhielt aber der hebräische Kanon erst nach dem Exil, wie schon daraus hervorgeht, daß noch mehrere nachexilische Schriften in demselben sich finden. Die alte jüdische und christliche Ueberlieferung bezeichnet die Zeit Esra's als diejenige, in welcher der hebräische Kanon zu seinem vollen Abschlusse gekommen sei und seine jetzige Gestalt erhalten habe. Und dafür spricht außer der Versicherung des Jos. Flavius, daß nach dem Tode des Artaxerxes Longimanus keine Schrift mehr in den hebräischen Kanon aufgenommen worden sei, noch dasjenige, was Nehem. 8, 8—15. 9, 3. 10, 29—39. 2 Maccab. 2, 13. über Esra's und Nehemia's Beschäftigung mit dem Gesetz und den heiligen Schriften überhaupt gesagt wird, sowie auch der Umstand, daß von keiner einzigen Schrift des hebräischen Kanons mit Sicherheit eine spätere Abfassungszeit sich behaupten läßt. Die Bestandtheile dieses Kanons sind nach den dießfallsigen Aussagen und Schriftcitaten bei Josephus und Philo, und den Verzeichnissen des hebräischen Kanons bei Melito, Origenes, Hieronymus und im Thalmud: der Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, zwei Bücher Samuels, zwei Bücher der Könige, zwei Bücher der Chronik, Esra, Nehemia; die Psalmen, Job, die Sprüchwörter, der Prediger, das Hohelied; Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel und die zwölf kleinen Propheten. Die Zahl dieser Bücher wird von Jos. Flavius, Origenes und Hieronymus auf 22 angegeben; dabei werden dann die Bücher Richter und Ruth, die Bücher Samuels, der Könige, der Chronik, Esra und Nehemia, Jeremias und die Klagelieder je als ein Buch gezählt. In dem gemaristischen Verzeichnisse dagegen (Baba bathra f. 14. b.) werden 24 Bücher aufgeführt, indem Ruth und Klagelieder als besondere Bücher gezählt werden; daher auch die rabbinische Bezeichnung des hebr. Kanons mit: die Vierundzwanzig (עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה), oder: das Buch der Vierundzwanzig (סֵפֶר הָאַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים).

Der griechische Kanon enthält alle diese Bücher des hebräischen Kanons ebenfalls, aber dazu noch mehrere andere, die unter dem Namen deuterokanonische bekannt sind, nämlich zwei Bücher der Maccabäer, die Bücher Tobiä, Judith und Baruch, die Weisheit Salamo's, die Sprüche Sirachs und die deuterokanonischen Abschnitte in den Büchern Daniel und Esther. Zu welcher Zeit dieser Kanon seinen jetzigen Umfang erhalten habe, läßt sich nicht genau angeben, jedenfalls aber auch nicht läugnen, daß er denselben um die Zeit Christi bereits gehabt habe. Es wird allerdings von einer gewissen Seite her beharrlich geläugnet, daß bei den Juden um diese Zeit ein doppelter Kanon üblich gewesen sei, ein anderer bei den Palästinensern und ein anderer bei den Alexandrinern (wie wir hier der Kürze wegen die griechisch redenden Juden überhaupt nennen wollen); allein die dafür vorgebrachten Gründe, das Schweigen Sirachs und Philo's und die vorgebliche fundamentale Religionsverschiedenheit, die dadurch zwischen den Palästinensern und Alexandrinern sich gebildet und ihre Religionsgemeinschaft aufgehoben hatte, sind nicht beweisend. Denn Sirach muß in dem Prologe seines Buches, wo er von den heiligen Schriften der Juden redet, von den fraglichen Büchern nothwendig schweigen, weil sie zu seiner Zeit wenigstens großentheils noch nicht einmal vorhanden sind. Das Schweigen Philo's aber kann schon darum nichts beweisen, weil er von acht Büchern des hebräischen Kanons ebenfalls schweigt und in seinen vielen Schriften sie nirgends nennt und nirgends Stellen aus ihnen anführt, es sind die fünf Megilloth und außerdem noch Daniel, Nehemia und die Chronik. So wenig nun sein Schweigen hier zum Beweise dient, daß die Alexandriner diese Bücher nicht in ihrem Kanon gehabt haben, so wenig kann es bei den deuterokanonischen Büchern zu solchem Beweise dienen. Das Fundament der Religion aber wurde bei den alexandrinischen Juden durch Aufnahme dieser Bücher nicht alterirt, denn sie sind ihrem Inhalte nach nur Fortsetzung der theokratischen Geschichte und Unterweisung in demselben Sinn und Geist, der auch die protokanonischen Bücher durchdringt und beherrscht. Ohnehin waren die Palästinenser in der fraglichen Hinsicht nicht allzu engherzig, und brachen z. B. mit den Alexandrinern die kirchliche Gemeinschaft nicht ab, obwohl dieselben zu Leontopolis einen eigenen Tempel erbaut und damit das Gesetz über die Einheit des Heiligthums, ein mosaisches Grundgesetz, auf eclatante Weise verletzt hatten. Andererseits hatten die Alexandriner jedenfalls viele größere und kleinere Zusätze in ihrem Schrifttexte, die ihnen eben so gut wie der übrige Inhalt der Schrift als inspirirt und göttlich galten, zum klaren Beweise, daß der hebräische Kanon jedenfalls nicht durchaus maßgebend für sie war. Aber selbst abgesehen hievon, die deuterokanonischen Bücher müssen um die Zeit Christi in der Sammlung der hl. Bücher gewesen sein, deren die Alexandriner sich bedienten, und müssen ihnen eben darum auch als heilige und göttliche gegolten haben, weil sie sonst nie in die Sammlung gekommen wären. Sie müssen in der Sammlung gewesen sein, denn einerseits ließe sich ihr späteres Hineinkommen in dieselbe nicht begreifen, und andererseits könnten sie im entgegengesetzten Falle nicht schon von den ältesten Kirchenschriftstellern, so wie es der Fall ist, gebraucht worden sein. Wir finden nämlich, daß schon die sog. apostolischen Väter oder Apostel-Schüler, welche sich der alexandrinischen Uebersetzung bedienten, gelegenheitlich Stellen aus deuterokanonischen Büchern citiren wie aus protokanonischen, als Aussprüche einer unumstößlichen göttlichen Auctorität, daß sie somit diese Bücher in der Sammlung ihrer hl. Schriften lasen. Zu ihrer Zeit können sie aber nicht in die Sammlung gekommen sein, weil sie in diesem Falle dieselben nicht als heilige und göttliche betrachtet hätten. Als solche betrachteten sie aber dieselben wirklich, wie noch weit mehr, als aus den in ihren Schriften vorkommenden Citaten, daraus erhellt, daß ihre unmittelbaren Schüler, die in strengem Festhalten an dem empfangenen Unterrichte ihren größten Ruhm suchten, die fraglichen Bücher gerade so

wie die protokanonischen, und verhältnißmäßig wohl auch noch mehr, als Quelle der geoffenbarten Heilslehre gebrauchen. Diese Betrachtungsweise aber läßt sich nur daraus erklären, daß die apostolischen Väter durch die Weisung und das Beispiel der Apostel selbst dazu auctorisirt waren, und dieses wiederum ist nur daraus erklärlich, daß jene Bücher in der alexandrinischen Bibel, deren ja die Apostel sich bedienten, bereits vorhanden waren und als heilige und göttliche galten. — Die scheinbar bedeutenden Einwendungen hiegegen, daß nämlich die Verzeichnisse des Melito und Origenes die fraglichen Bücher auslassen, daß die ersten christlichen Apologeten sie nicht gebrauchen, und daß die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts sie ausdrücklich vom Kanon ausschließen, verlieren bei näherer Besichtigung alles Gewicht. Jene Verzeichnisse wollen nicht den Kanon der christlichen Kirche, sondern, wie ihre Urheber ausdrücklich sagen, den Kanon der Juden, und zwar den hebräischen oder palästinensischen liefern. Sodann bei den Apologeten handelt es sich hauptsächlich um Justin den Martyrer, er aber vertheidigte das Christenthum gegen die Juden und war daher auf den Gebrauch ihrer heiligen Bücher, d. h. auf den hebräischen Kanon, angewiesen; gelegenheitlich unterscheidet aber auch er sogar ausdrücklich den alttestamentlichen Kanon der Kirche von jenem der Juden und tadelt letztere, daß sie die alexandrinische Uebersetzung verwerfen und mehrere heilige Schriften des A. T. nicht als heilig anerkennen (cf. A. Vincenzi, sessio quarta Conc. Trident. etc. Rom. 1842. p. 133 sq.), und selbst bei Athenagoras findet sich unter den wenigen alttestamentlichen Citaten auch Baruch 3, 36. (Vincenzi, l. c. p. 136). Den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts endlich begegnete mitunter dasselbe, was noch in neuester Zeit denjenigen, die als die Koryphäen der alttestamentlichen Kritik gelten wollen; sie hielten die Verzeichnisse des Melito und Origenes für Verzeichnisse des christlich-kirchlichen Kanons. Indem sie nämlich von dem an sich richtigen Satz ausgingen, daß der jüdische Kanon des A. T. durch Christus und die Apostel zum Kanon der Kirche geworden sei, dabei aber auf das damalige Vorhandensein eines doppelten Kanons bei den Juden nicht reflectirten, wurden sie durch jene Verzeichnisse verleitet, den hebräischen Kanon für den kirchlichen zu halten. Und in dieser Ansicht wurden sie noch bestärkt durch den Umstand, daß die deuterokanonischen Bücher zur Unterweisung der Katechumenen gebraucht wurden; denn dieses legte nach den Regeln der damaligen Arcan-Disciplin (s. d. A.) die Folgerung nahe, daß diese Bücher von geringerer Dignität seien, als die protokanonischen. Und daß man diese Folgerung wirklich machte, erhellt ganz deutlich aus dem Verzeichniß des Athanasius (Epist. Fest. Opp. I. 961.), wo auch das Buch Esther vom Kanon ausgeschlossen wird, weil es zu jener Unterweisung gebraucht wurde. Dieser Gebrauch fand aber nur Statt wegen der ganz besonderen Brauchbarkeit der fraglichen Bücher zum erwähnten Zwecke, wie schon Origenes ausdrücklich sagt (Hom. 27. n. 1. in lib. Num.), und jene Folgerung war unrichtig. Die Ausschließung dieser Bücher von Seite der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts aus dem Kanon der Kirche, denn die Bestandtheile von diesem und nicht vom jüdischen Kanon wollen sie angeben, wie alle ihre Verzeichnisse unwidersprechlich zeigen, beruhte demnach auf Mißverständnissen und kann nichts gegen die Kanonicität beweisen. Jene Kirchenväter geriethen sogar durch diese Ausschließung mit sich selbst in Widerspruch, indem sie in ihren dogmatischen und moralischen Erörterungen die beseitigten Bücher eben doch als kanonische, als Quelle der Offenbarungslehre gebrauchten, und damit factisch die kirchliche Praxis, nach der sie sich in solchen Fällen richten mußten, bestätigten, obwohl sie dieselbe theoretisch bekämpften. Dieser Kampf hatte aber gegen das Ende des vierten Jahrhunderts die Folge, daß sich die Kirche selbst über die Bestandtheile ihres alttestamentlichen Kanons aussprach zunächst auf den Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397) unter der Leitung des hl. Augustin, wo nach Maßgabe der genau geprüften Ueberlieferung

2*

ganz dieselben Bücher in den alttestamentlichen Kanon gesetzt wurden, welche auch die Trienter Synode zu demselben zählte, und der dießfallsige africanische Kanon erhielt alsbald die Zustimmung der römischen und dann der gesammten Kirche. Vgl. Herbst, Einleitung. I. 5—47. Scholz, Einleitung. I. 197 ff. — Auch der neutestamentliche Kanon konnte nur allmählig entstehen. Zwar läßt sich denken, daß die Schriften der Apostel und wohl auch der Apostelschüler, wenn die Auctorität eines Apostels für sie einstund, in den von ihnen gegründeten Gemeinden schon frühe gesammelt wurden, weil man sie von Anfang an als göttlich inspirirte Schriften betrachtete, von nicht geringerer Dignität als die heiligen Schriften des A. T., wie denn auch schon der Apostel Petrus die Briefe Pauli als Werke höherer Weisheit bezeichnet (2 Petr. 3, 15 f.). Aber diese Sammlungen konnten nicht von Anfang an überall dieselben sein, weil es oft von zufälligen Umständen abhängen konnte, daß eine Gemeinde schnell zum Besitz eines anderwärts vorhandenen apostolischen Schreibens gelangte, oder erst später damit bekannt wurde. Indessen bei der gegenseitigen oft lebhaften Gemeinschaft, in welcher die christlichen Gemeinden mit einander stunden, müssen die apostolischen Schriften wohl ziemlich bald allgemein verbreitet worden sein, und nur die an einzelne Personen gerichteten mögen zum Theil eine kurze Ausnahme gemacht haben. Dagegen erweist sich die sonderbare Meinung, daß die Häretiker des zweiten Jahrhunderts zuerst apostolische Schriften gesammelt haben, um ihre Irrlehren damit zu begründen, und dadurch auch die Kirche veranlaßt worden sei, solche Sammlungen zu veranstalten (Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments ꝛc. Halle, 1842. S. 105 ff.), als völlig geschichtswidrig. Die eigenthümliche Weise, wie die Häretiker mit den apostolischen Schriften umgingen und dieselben nur durch arge Verdrehungen und Verfälschungen für ihre Beweisführungen brauchbar zu machen wußten, zeigt hinlänglich, daß dieselben zu ihrer Zeit schon lange als heilige Schriften gebraucht und durch öffentliches Vorlesen zur allgemeinen Kenntniß der Christen gebracht waren, so daß auch sie, wenn sie ihre Irrlehren empfehlen wollten, zu Gunsten derselben auch die apostolischen Schriften anführen mußten. — In den ältesten Verzeichnissen jedoch des neutestamentlichen Kanons läßt sich dem vorhin Bemerkten zufolge noch keine Einstimmigkeit erwarten, und wirklich weichen diejenigen, die aus der Zeit vor der Nicäner Synode herrühren, mehrfach von einander ab. Das bekannte muratorische Bruchstück aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts, das wohl mit Unrecht dem römischen Presbyter Cajus (s. d. A.) zugeschrieben wird, welcher die johanneische Apocalypse verwarf, schließt den Brief an die Hebräer, den Brief Jacobi, die beiden Briefe Petri und den dritten des Johannes vom Kanon aus. Origenes dagegen in seiner siebenten Homilie zum Buche Josua (§ 1.) nennt alle 27 Bücher, die wir jetzt noch im neutestamentlichen Kanon haben, als Bestandtheile desselben; später jedoch in seinem Commentar zum Johannes-Evangelium (tom. 5. § 3.) bemerkt er, der zweite Brief Petri und der zweite und dritte des Johannes seien nicht allgemein anerkannt, und über den Hebräer-Brief spricht er die Ansicht aus, daß derselbe nicht von Paulus herrühre, fügt jedoch bei, daß die Alten (ἀρχαῖοι ἄνδρες) ihn für paulinisch ausgegeben haben (cf. Euseb. H. E. VI. 25.). Besonders wichtig sind die Mittheilungen des Eusebius über den neutestamentlichen Kanon (H. E. III. 25.). Er theilt die Schriften, die auf apostolischen Ursprung Anspruch machten oder zu machen schienen, in drei Classen ein, nämlich 1) in ὁμολογούμενα, d. h. allgemein und überall durch das übereinstimmende Urtheil der Gesammtkirche als apostolisch anerkannte Schriften, 2) in ἀντιλεγόμενα, d. h. solche, deren apostolischer Ursprung theils behauptet, theils geläugnet wurde, also vorläufig noch ungewiß und zweifelhaft war; und endlich 3) in νόθα, d. h. solche, denen anerkanntermaßen mit Unrecht da und dort ein apostolischer Ursprung zuerkannt wurde. In die erste Classe stellte er die vier

Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, den ersten Brief Petri und den ersten des Johannes, und fügt bei, wem es gut dünke, der könne auch die Apocalypse hieher rechnen; in die zweite Classe bringt er die Briefe des Jacobus und Judas, den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten des Johannes; in die dritte Classe endlich setzt er die Acta Pauli, die Apocalypsis Petri, den Hirten, den Brief des Barnabas und die Belehrungen der Apostel, und fügt wieder bei, wem es gut dünke, der könne auch die johanneische Apocalypse hieher zählen, denn sie werde von einigen den ὁμολογουμένοις, von andern den νόθοις beigezählt. Während er aber hier in die erste Classe einfach die Briefe Pauli, ohne Ausnahme, setzt, bemerkt er H. E. III. 3, daß der Brief Pauli an die Hebräer von einigen verworfen worden sei, indem sie sagten, daß dessen Abstammung von Paulus von der Kirche zu Rom widersprochen werde. Hiernach scheint also der apostolische Ursprung des Hebräer-Briefes, der johanneischen Apocalypse und der katholischen Briefe mit Ausnahme des ersten Briefs Petri und des ersten johanneischen zweifelhaft gewesen zu sein. Ganz anders dagegen lauten die patristischen Verzeichnisse aus der Zeit nach der Nicäner Synode. Athanasius, der auf derselben die Hauptperson gewesen war, rechnet in seiner Epistola Festalis die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die 14 paulinischen und 7 katholischen Briefe und die Apocalypse zum neutestamentlichen Kanon, also genau dieselben 27 Schriften, die wir jetzt noch in demselben haben, und äußert gegen keine derselben irgend einen Zweifel oder Verdacht. Dieselben Schriften nennt auch Cyrillus von Jerusalem als die neutestamentlichkanonischen, nur daß er die Apocalypse übergeht, und dasselbe gilt vom 60ten Kanon der Synode von Laodicea; Gregor von Nazianz aber zählt wieder dieselben Bücher wie Athanasius auf und bemerkt nur, daß Einige bloß drei katholische Briefe annehmen, und Manche die Apocalypse vom Kanon ausschließen. Es ist klar, daß hier die Zeugnisse für die früher angefochtenen Bücher durchaus günstig lauten, und der Grund davon wird sich schwerlich irgend anderswo als in der schon erwähnten Synode von Nicäa finden lassen. Auf ihr werden sich die aus allen Gegenden versammelten Väter wohl auch über die Ueberlieferungen und das herkömmliche Verhalten der einzelnen Kirchen in Betreff der neutestamentlichen Schriften verständigt haben, wenn gleich die nur mangelhaft erhaltenen Synodalacten nichts davon sagen. Daß die Synode jedenfalls auch über die in den Kanon gehörigen Bücher sich berathen haben müsse, erhellt schon aus der Bemerkung des hl. Hieronymus in Betreff des Buches Judith: hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse (Prol. in L. Judith). Das Ergebniß solcher Berathungen konnte auf Grund der vorhandenen Ueberlieferungen kein anderes sein, als die allgemeine Anerkennung der theilweise beanstandeten Kanonicität der mehr erwähnten Schriften; denn Eusebius sagt ja selbst, daß dieselben in den meisten Kirchen gleich den übrigen heiligen Büchern öffentlich vorgelesen und nur deßwegen von Manchen bezweifelt worden seien, weil die Alten sie nicht häufig erwähnen (H. E. II. 23. III. 31.). Sofort ist auch klar, daß die früheren Zweifel und Einreden nur Privatansichten Einzelner waren und nicht den Sinn der Kirche ausdrückten, sowie sie auch nicht auf der kirchlichen Gesammtüberlieferung beruhten. Und wenn später noch da und dort, wiewohl nicht häufig, die Apocalypse beanstandet wird, so liegt auch davon der Grund nicht in der kirchlichen Tradition, sondern im Inhalte des Buches, und die Beanstandungen sind wieder nur vereinzelte Privatansichten, welche die kirchliche Praxis gegen sich haben. Nun kann es nicht mehr befremden, daß das schon erwähnte, zu Hippo (393) und Carthago (397) entworfene Verzeichniß der kanonischen Schriften dieselben 27 Bücher als die neutestamentlich kanonischen aufzählt, die wir jetzt noch in diesem Kanon haben. Und da dieses Verzeichniß in Kurzem die Zustimmung der gesammten Kirche erhielt, so war von da an der neutestamentliche Kanon nicht

bloß herkömmlich, sondern auch gesetzlich für die Folgezeit normirt und fixirt. Ausführlicheres hierüber siehe in den Einleitungen von Hug, Feilmoser und Scholz, und die patristischen Citate in de Wette's Einleitung. Eine nähere Beleuchtung der neueren kritischen Bekämpfungen sowohl der schon im Alterthum bezweifelten, als auch vieler andern biblischen Bücher gehört nicht hieher, sondern in die einzelnen Artikel, die von diesen Büchern handeln. [Welte.]

Kant'sche Religionsphilosophie, s. Rationalismus.

Kanut, s. Canut.

Kanzel, die. Man versteht darunter die in einiger Erhöhung gewöhnlich an einer Seitenwand oder einem Pfeiler der Kirche angebrachte Rednerbühne. Sie entstand aus dem mitunter mit einem Gitter (Cancellus) umgebenen, und daher bisweilen selbst Cancellus genannten Ambon der Alten, d. h. aus der Bühne, auf welcher in frühern Zeiten die Lectoren ihre Lesungen und die Sänger ihre Gesänge hielten, und die, um ihrem Zwecke zu entsprechen, groß genug war, um mehrere Personen bequem zu fassen (Gregor. Nazianz, carm. 9.; Sozom. hist. eccl. l. 8. c. 5.; Gregor. Turon. Mirac. l. 1. c. 94.). Den Anlaß, diese Bühne in unsere der Größe nach für eine Person berechnete Kanzel zu verwandeln, gab die schon in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht seltene Sitte der Bischöfe, von ihr aus zu predigen, um leichter verstanden zu werden (Augustin. de civ. Dei l. 22. c. 8.; Ambros. op. 20. al. 33. ad Marcellin. sor.; Sozom. l. c.; Prudent. l. peri stephan. hymn. 11.). Als nämlich diese Sitte, im Gegensatze zu der ursprünglichen, vom Altare (Chrysolog. serm. 173) oder von dem in der Nähe des Altares befindlichen bischöflichen Throne (Chrysostom. hom. 18. in act. app.) aus zu predigen, immer gewöhnlicher wurde, mochte man es für passend halten, den Sängern einen andern Platz (gewöhnlich auf der Emporkirche) anzuweisen, die Bühne selbst aber noch mehr zu erhöhen und ihr die Form eines Lehrstuhls zu geben. — Gewöhnlich ist die Kanzel mit einem Deckel versehen und mit christlichen Emblemen geziert, z. B. einer Taube unter dem Deckel (als Symbol des Wunsches, es möge der hl. Geist dem Redner beistehen), einer Abbildung der vier Evangelisten an der Brustwölbung der Bühne (als Darstellung, daß auf einer christlichen Kanzel nur die Lehre Jesu zu verkünden sei), den Figuren des Kreuzes, Ankers und Herzens (weil die christliche Religion auf der Trias des Glaubens, der Hoffnung und Liebe an, auf und gegen Jesus den Gekreuzigten basirt), der Darstellung des reichen Fischfanges Petri u. dgl. S. auch den Art. Ambon. [Fr. X. Schmid.]

Kanzelberedtsamkeit, s. Beredtsamkeit.

Kanzlei, päpstliche, s. Curia Romana B. II. S. 952.

Kanzleiregeln (regulae cancellariae apostolicae). Um der Willkür der bei der päpstlichen Kanzlei angestellten Unterbeamten zu steuern, sowie um allzuhäufige Anfragen nach Oben abzuschneiden, werden von den Päpsten ihren Regierungscollegien bestimmte Instructionen über das Verfahren bei gewissen Geschäften ertheilt, die unter dem Namen römische oder apostolische Kanzleiregeln bekannt sind. Ihrem Inhalte nach enthalten sie die Angabe der von dem päpstlichen Stuhle gemachten Reservationen; sodann enthalten sie Vorschriften über Zulässigkeit von Appellationen an denselben, über die Clauseln, die bei gewissen Concessionen, Indulten und Privilegien beigefügt werden sollen; über den Münzfuß bei den Kanzleigebühren, sowie über die äußere Form päpstlicher Urkunden, Erlasse u. dgl. Einen wichtigen Abschnitt dieser Kanzleiregeln bilden eben die Bestimmungen über die päpstlichen Reservationen, die namentlich von den avignonischen Päpsten in der ausgedehntesten Weise in Anspruch genommen wurden. Deßhalb pflegt man auch den Ursprung jener Regeln auf Papst Johann XXII. zurückzuführen, der nach einer alten Urkunde vom Jahr 1316 (Steph. Baluz. Vit. Pap. Avenionens. Tom. I. p. 722. Paris 1693) die von ihm gemachten Reserva-

tionen verschiedener Classen von Kirchenämtern bei der apostolischen Kanzlei protocolliren ließ. Dieses Verfahren wurde von den Nachfolgern Johanns fortgesetzt, die nicht nur die von ihm gemachten Reservationen für sich erneuerten, sondern noch erweiterten. Da in Folge dieser ausgedehnten Reservationen, wie sie namentlich aus der Extravagante Johanns XXII. „Execrabilis“ und „Ad regimen“ von Benedict XII. in die Kanzleiregeln übergingen, die Besetzung der meisten Beneficien in die Hände der Päpste kam, so bildete dieß einen Hauptklagepunct auf dem Constanzer Concil (s. d. A.), und es wurde der Wunsch nach Aufhebung oder wenigstens Beschränkung derselben ausgesprochen. Allein gleich nach dem Tage seiner Wahl erließ der neugewählte Papst Martin V., wie seine Vorgänger, Kanzleiregeln, in welchen er die alten Reservationen seiner Vorgänger erneuerte und die weitere hinzufügte, wornach er die Verleihung aller Aemter in Anspruch nahm, welche in den acht Monaten: Januar, Februar, April, Mai, Juli, August, October und November erledigt werden. In dem mit den Teutschen auf fünf Jahre abgeschlossenen Concordate (s. den Art. Concordate) wurde festgesetzt, daß außer den in den Bullen Johanns XXII. und Benedicts XII. enthaltenen Reservationen die Collation der übrigen Stellen zwischen dem Papste und dem Collator wechseln (alternativa mensium) sollte, mit Ausnahme der Dignitäten in den Dom- und Collegiatstiftern, welchen das canonische Wahlrecht eingeräumt wurde. Das Baseler Concil (s. d. A.) wollte alle Reservationen auf die in dem Corpus juris enthaltenen beschränkt wissen, wodurch die in den Extravagantensammlungen und aus diesen in die Kanzleiregeln aufgenommenen aufgehoben wurden. Uebrigens kam dieser Beschluß nicht zur Ausführung. In dem Wiener Concordate 1448 wurde das Constanzer Concordat beinahe wieder ganz restituirt (s. den Art. Reservatrechte). Die ebengenannten von Martin V. nach seiner Wahl zu Constanz (1418) erlassenen Kanzleiregeln, sowie die von Johann XXIII. (1410) sind die ältesten, welche im Drucke erschienen; man findet sie bei Hermann von der Hardt (Magnum oecum. conc. Constant. Tom. I. p. 954); Nicolaus V. († 1455) brachte die Regeln seiner Vorgänger zuerst in eine ordentliche Sammlung, der er noch seine eigenen beifügte. Die Zahl der darin enthaltenen Regeln beläuft sich auf ein- oder zweiundsiebenzig (man findet sie abgedruckt in dem Bullarium von Barberi § 59. not. p, oder auch bei Corb. Gärtner, Corp. jur. eccl. cathol. etc. Tom. II. App. II. p. 457—498). Da diese Regeln bloß den Charakter von Instructionen haben, und bloß für die Lebensdauer des Papstes gelten, der sie erlassen hat, so geht bis zu ihrer Erneuerung die Collation der in ihnen dem Papste reservirten Beneficien auf deren ordentlichen Collator über. Deßhalb werden sie gewöhnlich vom Nachfolger bei seinem Regierungsantritte in der Regel mit geringen Veränderungen erneuert und vom Cardinal-Vicekanzler publicirt. Bei der Anwendung derselben wird jetzt immer auf die kirchlichen Verhältnisse der einzelnen Länder Rücksicht genommen; auch sind die in denselben enthaltenen Reservationen durch die neuern Concordate aufgehoben oder beschränkt worden. Was ihre gemeinrechtliche Geltung betrifft, so erstreckt sich dieselbe bloß auf den Verkehr mit der römischen Curie; doch sind auch hier Exceptionen statthaft, wenn sie bestehenden Concordaten, Landesgesetzen, Gewohnheiten u. s. w. zuwider sind. Nur wenige derselben haben durch Reception allgemeine Geltung erlangt. Allgemein gültig ist jetzt noch in Teutschland die 36te Regel de triennali possessore, wornach keinem Beneficiat das Kirchenamt, welches er unter rechtmäßigem Titel erworben und drei Jahre lang unangefochten inne gehabt hat, bestritten werden darf; denn diese Regel wurde vollständig in die von Teutschland acceptirten Basler Decrete (Sess. XXI. „Quicunque non violatus est“) aufgenommen, und ist seitdem nicht wieder aufgehoben worden. Außerdem gingen aber noch in mehreren teutschen Diöcesen folgende in die Gewohnheit über: 1) die 19te Regel de viginti, zufolge welcher ein resignirender Beneficiat vom Tage der Resignation noch zwanzig Tage

am Leben sein muß; stirbt er früher, so ist die Resignation ohne Wirkung und es wird das Beneficium als durch den Tod erledigt betrachtet. 2) Die 20te Regel de idiomate, welche die Bestimmung enthält, daß der Beneficiat die Sprache desjenigen Landes rede und verstehe, in welchem er ein Beneficium erhält. Endlich 3) die 35te Regel de annali possessore, wornach für den Fall, daß einem Beneficiaten seine Pfründe, in deren ruhigem Besitze er bereits ein Jahr lang war, bestritten werden wollte, die Klage mit allen Beweismitteln binnen sechs Monaten bei dem competenten Gerichte eingebracht und der ganze Rechtsstreit innerhalb Jahresfrist entschieden sein muß (cf. Gravam. trium archiep. etc. anno 1767 ad Caesarem delata im Anh. zu Gratz, thes. jur. eccl. contin. p. 297). Commentarien zu den Kanzleiregeln gibt es von Gomez, Rebuff, Dumoulin, Chokier; die neuesten sind von J. B. Rigantius über die Kanzleiregeln von Clemens XII. Rom 1751. IV fol. Das Magazin für Staats- und Kirchengeschichte von J. F. Le Bret (Ulm 1771—1787. Bd. II. S. 605 ff. Bd. III. S. 1.) enthält eine weitläufigere, übrigens vom Parteistandpuncte aus gefärbte Abhandlung über die Geschichte der römischen Kanzleiregeln, soweit sie Reservationen enthalten. Vgl. Permaneder, Handbuch des Kirchenrechts. § 171 u. 185, und § 103. Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts. 9te Aufl. § 125. [Khuen.]

Kanzleitaxen (päpstliche, bischöfliche). Da der kirchliche Geschäftsgang ein mehr oder minder großes Kanzleipersonal nothwendig macht, ist es ganz billig, daß zum Unterhalte desselben auch diejenigen beitragen, die seine Dienste in Anspruch nehmen. Deßhalb war es auch von Anfang an üblich, daß man für besondere Bemühungen dasselbe durch freiwillige Geschenke honorirte (cf. c. 4. C. I. qu. 2.). Schon Justinian erließ eine Verordnung (Nov. 123. c. 3.), wornach Erzbischöfe und Bischöfe neben dem Ehrengeschenk an den Ordinirenden, von 300 bis 6 Solidi abwärts an die Kanzleipersonen zu entrichten hatten. Indeß kam es bald vor, daß die päpstlichen Kanzleibeamten, so lange sie noch an keine bestimmte Norm gebunden waren, sich große Mißbräuche zu Schulden kommen ließen, indem sie sich durch absichtliche Verzögerung oder Beschleunigung ihrer Expeditionsgeschäfte Geld zu erpressen wußten. Um diesen Mißbräuchen vorzubeugen, wurden von den Päpsten für ihr Kanzleipersonal bestimmte Taxen festgesetzt, und die Einhaltung derselben als des für die Kanzleigeschäfte gesetzlichen Tarifs den Kanzleibeamten zur strengen Pflicht gemacht. Johann XXII. erließ schon (1316) ganz in's Einzelne gehende Bestimmungen, welche dieses Verhältniß normirten c. un. Extrav. Joh. XXII. de sent. excomm. (13). Hieraus entwickelte sich eine ausführliche Taxordnung, welche öfters im Drucke erschien; eine neuere vom Jahr 1616 findet sich bei Rigantius, Commentar. in regulas Cancell. apost. Tom. IV. p. 145. Eine besondere Art dieser Kanzleitaxen sind die sogenannten servitia minuta, Kanzleisporteln, welche für die Verleihung von höhern und niedern Kirchenämtern in fünf Portionen an die Unterbeamten der römischen Kanzlei zu entrichten sind (s. den Art. Abgaben). Hinsichtlich der Gebühren, welche bei Ertheilung von Dispensen zu entrichten und nach dem Stande und den Vermögensverhältnissen der Bittsteller normirt sind, ist zu bemerken, daß dieselben nicht als vergeltliche Abgaben zu betrachten sind, sondern einfach als Kanzleigebühren zur Bestreitung der auf der Dispensertheilung haftenden Auslagen, ähnlich den Sporteln und Stempelabgaben bei der weltlichen Rechtspflege. — Obgleich das Tridentinum es den Bischöfen zur strengsten Pflicht macht, Weihen und Dispensen unentgeldlich zu ertheilen, und ihnen selbst die Annahme freiwilliger Gaben verbietet, so gestattet es doch ausdrücklich die Abnahme einer entsprechenden Kanzlei- oder Expeditionsgebühr für Ausfertigung von Weihformaten, Dimissorien, Approbationen, Investituren, Ehe- und andern Dispensen u. s. w. zur Sustentation des hiefür nothwendigen Kanzleipersonals, wenn nicht anderweitig für dasselbe gesorgt ist (Sess. XXI. c. 1. de ref.). Einzelne neuere Staatsregierungen haben die Er-

hebung von jeglicher Art von Taxen sowohl inländischen als ausländischen geistlichen Behörden verboten und die Bestimmung der Expeditionsgebühren an der bischöflichen Kanzlei für sich in Anspruch genommen, z. B. Baden, Würtemberg, die beiden Hessen und Nassau in der Verordnung vom 30. Januar 1830. § 22. Cf. Weiss, corp. j. eccl. hod. germ. cathol. pag. 317. [Khuen.]

Kapelle, s. Bethaus.

Kapernaum, s. Capharnaum.

Kapitel, s. Capitel.

Kapitel und Verse der Bibel, s. Abtheilung.

Kapitular, s. Capitular.

Kapitulation der Bischöfe, s. Capitulation.

Kaplan (Cappellanus), ursprünglich ein an einer Capelle angestellter Geistlicher, der an derselben den Gottesdienst entweder ständig zu besorgen, oder zugleich mehrere in einem Sprengel gelegene Capellen periodisch zu versehen hatte. In den ersten Zeiten der Kirche nämlich, wo aller Gottesdienst noch auf die bischöfliche Kirche beschränkt war, geschah es häufig, daß auf den Grabstätten der hl. Martyrer für die Privatandacht Bethäuser errichtet wurden, welche man Martyrien nannte (s. den Art. Bethaus). Allein nicht bloß auf den Gräbern der Martyrer, sondern auch auf Landgütern und an solchen Orten, die weit von der bischöflichen Kirche entfernt waren, wurden Bethäuser errichtet, in welchen von einem dazu bestellten Geistlichen der Gottesdienst gehalten wurde. Zur Zeit des hl. Chrysostomus, der zur Errichtung solcher Oratorien die Gläubigen aufmuntert, scheinen dieselben häufig gewesen zu sein. Die Benennung „Capelle" für diese Oratorien ist zweifelhaften Ursprungs, indem man sie entweder von capsa oder capsella ableitet, einem Behälter, in welchem die Gebeine der Martyrer aufbewahrt wurden; oder, wie Du Cange, von cappa oder cappella, einem Kleidungsstücke des hl. Martin. Jedenfalls bildete sich diese Benennung zuerst in Frankreich, und zwar nannte man so den Ort, an welchem die fränkischen Könige in ihrem Palaste die Reliquien des hl. Martin aufbewahrten, dann überhaupt solche besondere Gebäude, in welchen Reliquien von Martyrern oder Heiligen aufbewahrt wurden. Da bekanntlich der Hof mit seinem Sitze wechselte, und bald diese, bald jene Provinz zu seinem Aufenthalte wählte, wurden immer zugleich auch die Reliquien des hl. Martin mitgenommen, für die in jedem Palaste ein besonderer Ort eingerichtet wurde, den man Capella nannte. Die an diesen sogenannten Capellen angestellten Cleriker, welche in denselben das hl. Officium zu verrichten hatten, nannte man Cappellani. Sie waren also zunächst Das, was man heutzutage Hofkapläne nennt, Geistliche, die an der königlichen oder fürstlichen Capelle den Gottesdienst zu besorgen haben (s. den Art. Hofkaplan). Die Benennung Capelle ging dann aber auch auf die Privatoratorien anderer Laien über, welche dieselben nicht selten zur Sustentation eines eigenen Geistlichen und zur Bestreitung der Fabrik- und Cultkosten dotirten. Da jedoch viele Laien nicht im Stande waren, eine besondere Capelle zu errichten und sie hinlänglich zu dotiren, wurden später an größern, sowohl Pfarr- als Collegiat- und Domkirchen Nebencapellen errichtet, oder auch bloß Altäre zur Ehre eines bestimmten Heiligen oder zur Erinnerung an ein Glaubensgeheimniß oder Wunder, und für die hiefür eigens angestellten Priester ein bestimmtes jährliches Einkommen gestiftet. Hieraus entstunden nun einfache Beneficien oder Kaplaneien, welche man je nach dem Namen der betreffenden Capelle, des Altars oder Heiligen betitelte, für die sie errichtet wurden. Der Inhaber eines solchen Beneficiums hieß dann Cappellanus oder Sacellanus. Nach Thomassin (vet. et nov. eccl. discipl. P. I. Lib. III. c. 70. n. 10 sqq.) gehörten diese Cappellani zu den niedern Chordienern und hießen auch vicarii, portionarii, praebendarii oder semipraebendarii. Sie hatten mit den Canonikern die Verpflichtung zum Chordienst theils zu dessen

Erleichterung, theils zur größeren Feierlichkeit desselben. So wurde z. B. auf einer Synode zu Placentia im Jahr 1095 den Canonikern verboten, zwei Canonicatstellen oder zwei Präbenden zugleich anzunehmen, und dem Propste die Verpflichtung gemacht, wenn die Einkünfte der Capellen zur Sustentation der Kapläne nicht ausreichen, auf eine Vermehrung derselben bedacht zu sein. Es wurden dann auch diejenigen Chordiener Cappellani genannt, die gerade ihren Unterhalt von keinem Beneficium (s. den Art. Beneficium ecclesiasticum) bezogen; so erwähnen z. B. die Statuten der Kirche von Lyon vom Jahr 1251 außer den höheren Canonikern und niederen Präbendaren noch zwölf Kapläne, die außer der täglichen Verpflegung im Refectorium kein besonderes Beneficium hatten. Die Ansicht des Molanus, der auch Van-Espen beipflichtet, als hätten sich die Kapläne von den Canonikern Anfangs nicht einmal dem Namen nach unterschieden, sofern sie mit denselben die gleiche Verpflichtung zum Chordienste und deßhalb auch die gleiche Kleidung hatten, und als ob erst später die Canoniker wegen ihres größeren Einkommens eine hervorragende Stellung über sie eingenommen, erscheint als unbegründet. Nach Auflösung der vita communis (s. die Art. Canonici und Convict) fingen die Canoniker allmählig an, theils aus Bequemlichkeit, theils wegen Uebernahme von Kirchen- und Staatsämtern sich vom öffentlichen Chordienste zurückzuziehen und bestellten sich hiezu einen Stellvertreter, die sogenannten Chorvicare, die man auch Kapläne oder Präbendate nannte, sofern sie eben eine Kaplanei an der betreffenden Stifts- oder Domkirche als Präbende erhielten. Das Tridentinum hat in sofern das alte Verhältniß hergestellt, als es Sess. XXIV. c. 12 de ref. den Canonikern den persönlichen Chordienst wiederum zur Pflicht macht, und dadurch die Domkapläne oder Vicare wiederum in ihre ursprüngliche Bestimmung einsetzte. In Teutschland wurden diese Domkapläne auch an den neuerrichteten und reorganisirten Hochstiftern beibehalten, und zwar zur Unterstützung des Chordienstes, sowie zur Aushilfe in der Seelsorge und zu anderweitigen Geschäften, die ihnen der Bischof auferlegen kann. Ihre Zahl ist wie die der Canoniker an jedem Capitel eine fixe und jedem ein fixirtes Einkommen zugewiesen (s. den Art. Chorvicare). — Wie mit den Kaplaneien an den Dom- und Collegiatkirchen (s. d. A.) die Verpflichtung zum Chordienste verbunden war, so knüpfte sich bei den an Pfarrkirchen oder besondern Capellen noch die besondere Verpflichtung zur Darbringung des hl. Meßopfers, daher der Name „Frühmesser" (s. d. A.), und nicht selten auch zur Pastoration überhaupt. Die Kapläne sind demnach selbstständige Hilfspriester, die ein eigenes abgesondertes Beneficium besitzen — daher auch Beneficiaten genannt — welche die mit demselben verbundenen Obliegenheiten zu erfüllen haben. Ihre Anstellung ist wie die der Pfarrer eine definitive; sie sind inamovibel und werden daher als solche ordnungsmäßig in ihre Stelle eingewiesen. Dem Pfarrer gegenüber sind sie in der Ausübung der mit ihrem Beneficium verbundenen Seelsorge unabhängig, sind aber in soweit seiner Beaufsichtigung unterstellt, als ihr Beneficium in seiner Parochie liegt und sie zur Aushilfe an der Pfarrkirche verpflichtet sind. Nach den alten Capitelsstatuten haben die Kapläne in der Regel dieselben Corporationsrechte wie die übrigen Capitularen, mit Ausnahme des passiven Wahlrechts bei Capitelswahlen. Der Umstand, daß man mit dem Besitze einer Kaplanei bloß die Verpflichtung des Messelesens verbunden dachte ohne sonstige weitere Verpflichtung, gab zu der Ansicht Veranlassung, als sei es gleichgültig, wer die Messe lese, wenn nicht ausdrücklich in der Stiftungsurkunde dieses vom Inhaber des Beneficiums verlangt werde. So kam es, daß dieser öfters einem Andern seine Verpflichtung übertrug und ihm von seinem Beneficium dafür das gewöhnliche Honorar bezahlte. Zuletzt hielt sich der Beneficiat überhaupt nicht mehr zur persönlichen Residenz verpflichtet, und es ging diese Ansicht so sehr in die Gewohnheit über, daß man die persönliche Residenzpflicht auf dergleichen Kaplaneien

gar nicht mehr ausdehnte. Das Tridentinum hat diese Gewohnheit in sofern anerkannt, als es (Sess. XXIV. c. 17 de ref.) gestattete, daß dem Inhaber eines Beneficiums, wenn dasselbe zu seinem standesmäßigen Unterhalte nicht ausreiche, ein anderes einfaches Beneficium übertragen werden dürfe, wenn nicht beide zur persönlichen Residenz verpflichten. Hiegegen protestirten die Franzosen und verlangten, man solle entweder nach dem Sinne der Stifter die Inhaber solcher Beneficien zur Aushilfe in der Pastoration verpflichten, oder aber dergleichen Beneficien zum Pfarreinkommen schlagen. Diesem letzteren Vorschlage wurde in soweit Rechnung getragen, als man (Sess. XIV. c. 13 de ref. und Sess. XXIII. c. 18 de ref.) die Unirung solcher Beneficien als das erste Mittel bezeichnete, um gering dotirte Pfarrkirchen aufzubessern. Auch die Unirung derselben mit gering dotirten Präbenden an Cathedral- und Collegiatkirchen (s. d. A.) wurde den Bischöfen mit Einwilligung des Capitels gestattet, nur dürften sie keine Klosterbeneficien sein. Zu bemerken ist noch, daß Stiftungen von Laien für bestimmte kirchliche Functionen nicht als Beneficien zu betrachten sind, wenn ihnen nicht vom Bischofe der Titel eines Beneficiums verliehen ist. Sie sind als Laienstiftungen zu betrachten, und können ohne bischöfliche Institution einem Geistlichen nach dem Sinne des Stifters entweder vorübergehend oder ständig übertragen werden. — Von den selbstständigen Kaplänen sind zu unterscheiden die nicht selbstständigen, die keine Beneficiaten, sondern bloß zeitliche Hilfspriester des Pfarrers sind (s. den Art. Hilfspriester — vicarius temporalis). Ihre Amtsgewalt ist eine vom Pfarrer delegirte, sowie sie auch von diesem ihr Einkommen und ihre Verpflegung erhalten. Sie sind amovibel und können vom Bischofe jeden Augenblick ohne Angabe des Grundes abberufen werden. — Vgl. Van-Espen, J. E., P. II. Tit. 18. cap. 4. [Khuen.]

Kappadocien, s. Cappadocien.

Kapuciner, s. Capuciner.

Kapuze, s. Cucullus.

Karäer, Karaiten. So wird eine Secte der Juden genannt, welche im Gegensatz zu den Rabbaniten, die sich an Mischna und Thalmud halten, vorzugsweise der Schrift (K'ra oder Mikra) folgt *). Fragen wir über die Namensbestimmung hinaus nach sichern Aufschlüssen nach der Entstehung, den eigenthümlichen Lehren und Gebräuchen der Karäer, so müssen wir zunächst gänzlich auf eine Quelle verzichten, welche uns am nächsten stünde, nämlich die reiche, in unzähligen Werken uns zugängliche Literatur der rabbanitischen Juden. Selbst sonst billige Männer, wie Meimonides, können ihren Unwillen trotz aller Kürze nicht ganz bergen (s. die Stellen bei Buxtorf, s. v. קָרָאִי), die übrigen vereinigen mit der Kürze offenen, blinden Haß. So schreibt Abraham Ben Dior, „daß diese Ketzer nie ein Buch zur Vertheidigung des Gesetzes, noch ein gelehrtes Werk, oder auch nur ein Gedicht hervorgebracht hätten, und daß sie stummen Hunden glichen, die nicht bellen können." (S. de Rossi's Wörterbuch s. v. Karai.) Bei solcher Erbitterung mußten sich christliche Gelehrte auf eigenem Wege über die Karäer zu unterrichten suchen. Dieses geschah mit besonderem Eifer am Ende des 17ten und Anfang des 18ten Jahrhunderts. Erst durch christliche Gelehrte wurde ein billigeres Urtheil vermittelt. Nachdem (1690) der Professor Peringer von Lilienblatt durch Carl XI., König von Schweden, unter die in Polen lebenden

*) Makrizi (de Sacy chrestom. arabe ed. I. t. I. p. 160. t. II. p. 175) nennt die Karaiten Benu Mikra, worunter er aber Kinder der Verkündung versteht. Die Rabbaniten dagegen nennt er Benu Mischna. واما القرا فانهم بنو مقرا ومعنى مقرا الدعوة. Vgl. Maimonides zu Pirke Aboth f. כב׳. b.

Karäer gesendet worden war, um Erkundigungen über ihre Lehren und Gebräuche einzuziehen und Bücher derselben anzukaufen (Beer, Geschichte, Lehren u. s. w. Th. I. S. 196.), knüpfte Trigland, Professor in Leyden, eine Correspondenz mit den gelehrtesten Männern dieses Bekenntnisses an, woraus die diatribe de Karaeis hervorging*). Angeregt von den Anfragen des christlichen Professors, schrieb Mordechai Ben Nissan (s. Rossi, S. 160) das Buch דוד מרדכי Dôd Mordechai, worin er die Geschichte und das Streben der Karäer darzustellen suchte. Dieses Werk gab Wolf 1714 (bessere Ausgabe 1721) hebräisch und lateinisch heraus. Ein Jahrhundert später lenkten die Auszüge, welche Kosegarten aus dem כתר תורה des Ahron Ben Elia gab (Libri Coronae Legis aliquot particulus primus edidit Kosegarten. Jenae 1824. 4.) die Aufmerksamkeit der Gelehrten neuerdings auf die Literatur der Karäer. Bereits vorher hatte de Sacy in seiner arab. Chrestomathie mohammedanische Schriftsteller in Anspruch genommen, um die Gebräuche dieser Secte zu erkennen. Auch jüdische Gelehrte rabbanitischen Bekenntnisses, wie Peter Beer, Jost, Dukes, Geiger, haben sich mit schätzbaren Beiträgen angeschlossen. Das Meiste hat aber hierin in neuester Zeit Franz Delitzsch, theils durch die Herausgabe des Ez Chajim von Ahron Ben Elia**), theils durch Aufsätze im „Orient" gethan. Zwar mag es noch lange dauern, bis wir ganz vollkommene Kenntnisse von der Geschichte, Literatur, wie den Lehren und Gebräuchen der Karäer haben werden, aber die Bahn ist gebrochen. Folgendes möge hier genügen. I. Ursprung. Die Karäer sind aus einer Opposition gegen die thalmudische Casuistik und die rabbanitische Hierarchie hervorgegangen. Eine solche Opposition mag schon lange vorhanden gewesen sein, aber um die Mitte des achten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung trieb sie in Bagdad der Jude Anan zum förmlichen Schisma. Das ist von mohammedanischen Schriftstellern, wie Makrizi bei de Sacy (Chrest. ar. I. ed. tom. II. p. 169) und Schahrastani eben so gut anerkannt, wie von Juda ha Levi im Cosri (s. Buxt. p. 193). Die Karäer heißen daher bei den mohammedänischen Schriftstellern Anânier***). Die Anregung zur Trennung und der Antrieb zu ihrer weitern Ausbildung kam jedoch nicht von innen, sondern aus dem Einflusse, welchen die Motasalen, die rationalisirenden Erforscher der mohammedanischen Glaubenssätze, unter den ersten Abbassiden ausübten, und von der Berührung mit gelehrten Christen. Das Erste wird von Ahron Ben Elia selbst anerkannt. Das Zweite ist durch die Oertlichkeit schon nahe gelegt, welcher die Wiege des Karäismus angehört. „Unter den karäischen Gelehrten sind mehrere der berühmtesten aus Baßra, seit Omar der Rivalin von Kufa und aus Bagdad, wo seit der Dynastie der Abbassiden Christen die Wissenschaften lehrten, und seit Mamun der Hauptsitz mohammedanischer Gelehrsamkeit war" (Delitzsch, Prolegom. zu Ahron S. I.). Doch würde die naheliegende Möglichkeit, mit gelehrten Christen in Berührung zu kommen, nicht hinreichen, wenn wir nicht ein positives Zeugniß hätten, wie es uns Schahrastani gibt: „Einige von ihnen (den Karäern) sind der Ansicht, Isa (Jesus) selbst habe nicht den Anspruch gemacht, daß er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei, welches das Gesetz des Musa

---

*) Vgl. Jo. Gottfr. Schupart, Secta Karaeorum dissertationibus aliquot historico-philologicis adumbrata. Jenae 1701. Delitzsch, Lit.-Bl. des Orients 1840, Nr. 40, nennt dieses Werk nicht ungelehrt, aber pfauenhaft ausstaffirt und schwülstig geschrieben.

**) עץ חיים Ahron ben Elias aus Nicomedien des Karäers System der Religionsphilosophie. Leipz. 1841. Barth.

***) عنانية Schahrastani ed. Cureton. t. I. S. 167. Die Karaiten selbst wollen aus Esra's Zeit herstammen; Maimonides und andere Rabbaniten bringen sie mit vorchristl. jüd. Secten in Verbindung. S. Buxtorf s. v. קראי.

(Moses) auflöse, sondern daß er zu den Freunden Gottes gehöre, welche ein gottesfürchtiges Leben führen und mit den Satzungen der Thora vertraut sind. Sie sagen ferner: die Jahûd (Juden) haben Unrecht begangen, da sie ihn zuerst für einen Lügner erklärten, dann seine Berufung nicht anerkannten und ihn zuletzt tödteten, und dann seine Stellung und Absicht verkannten. In der Thora kommt an vielen Stellen die Erwähnung von Al-Maschiah vor, und das ist der Masih (Messias), aber die Prophetie und das abrogirende Gesetz wird ihm nicht verheißen; es kommt vor der Paraclita (παράκλητος), und das ist der wissende Mann, und auch im Evangelium kommt seine Erwähnung vor; es ist dieß aber nothwendig auf Dasjenige zu beziehen, was eingetroffen ist, und auf denjenigen, welcher dieses allein als seine Wirklichkeit in Anspruch genommen." (Nach Haarbrücker. Vgl. de Sacy Chr. ar. t. I. p. 361. II ed.) Solches Eingehen auf die Grundlehren des Christenthums setzt eine Berührung voraus, welche das thalmudische Judenthum absichtlich durch mehr als ein halbes Jahrtausend vermieden zu haben scheint. — II. **Literatur.** Leider besitzen wir von den ältesten Karäern kein schriftliches Denkmal, obwohl es nicht an Schriftstellern fehlte; schon der Stifter ihres Bekenntnisses, dessen Grundsatz war: „**Forschet tüchtig in der Schrift**" (הפישו באורייתא שפיר. S. **Dukes**, literaturhistor. Mittheilungen II. Bd. Stuttg. 1844. S. 26.), hat mehrere Werke geschrieben. Im zehnten Jahrhundert zeigt sich eine große Rührigkeit unter seinen Jüngern, und wenn es wahr ist, daß der Karäer Salomo ben **Jerucham** der Lehrer des Saadia war *), so hat die Neuerung den Anhängern des Alten unschätzbare Dienste geleistet. Joseph Ha Maor aus Kirkesia (um 930) und Joseph Ha Roë (הראה) bildeten die Dogmatik aus (s. **Delitzsch**, Ahron, Proleg. III. und S. 313); Jacob Reuben die Exegese (**Rossi** S. 139); besonders ragte am Ende des zehnten und Anfang des eilften Jahrhunderts R. Japhet Ha Levi (יפת הלוי) hervor (**Rossi** S. 137 und 3. **Delitzsch**, a. a. O. S. 314. 319). Die Karäer können schon darum stolz auf ihn sein, weil er zu den Lehrern des **Aben-Esra** (s. d. A.), also eines Mannes gehört, den an umfassender Bildung unter den Rabbaniten nur Maimonides übertreffen möchte. Der Karait Juda Hodassi glänzte um 1148 durch seltene Kenntniß der Naturwissenschaft, der griechischen und arabischen Sprache. Sein Eschkol Ha Kopher liegt zu Leyden, wo sich überhaupt die reichste Sammlung karaitischer Schriften findet, wenn man die Bibliotheken Südrußlands ausnimmt **). Im zwölften Jahrhundert machte sich Ibn Alfarag (de **Rossi** S. 36) durch seine mit glücklichem Erfolge gekrönte und zahlreiche Bekehrungen hervorrufende Bekämpfung des Rabbanismus bekannt. Als Apologet des Judenthums nach der Auffassung der Karäer hat sich bleibenden Nachruhm gesichert **Ahron Ben Elia** ***) aus Nicomedien durch sein im J. 5106 (1346) vollendetes und von Delitzsch edirtes Werk Ez Chajim. Sein nomokanonisches Buch ס מצות würde einer Publication wohl eben so würdig sein, da wir durch dasselbe zur nähern Anschauung der karäischen Observanz gelangen würden. Von den übrigen, durch Dod Mordechai bekannt gewordenen karaitischen Schriftstellern †) erwähnen wir nur noch Einen, als den vielleicht tüchtigsten Gegner des Christenthums, welchen das spätere Judenthum hervorgebracht hat, nämlich Isaac Ben Abraham **Troki** (blühte um 1600). Dieser und nicht ein Rabbanite ist nämlich

*) Dod Mordechai (Wiener Ausgabe f. 11. b.). Daß Saadia später gegen die Karäer polemisirte (s. **Dukes**, a. a. O. S. 33 ff.), kann obige Behauptung nicht entkräften.

) Ueber den von Aben-Esra öfters citirten R. Jeschua s. **Delitzsch, Ahron S. 315. 311. und **Rossi** S. 155.

***) Ihm war ein anderer Ahron, Ben Joseph, Verfasser des ס מבחר, † 1294 als Apologet, namentlich gegenüber dem Maimonides und Ha Levi, vorangegangen.

†) Die andern s. in Dod Mordechai, oder in kurzer Fassung bei de Rossi, S. 158. 247. 58. (die beiden Beschitzi) S. 27. 206. 271. 24. 117. 160. dann S. 38. 122. 250. 213.

der Verfasser des von Wagenseil in den tela ignea Satanae — leider ziemlich fehlerhaft — edirten Buches חִזּוּק אֱמוּנָה, wie schon Wolf in der zweiten Ausgabe seiner notitia Karaeorum, II. Ausg. 1721. und bibliotheca hebraica tom. III. p. 545. dargethan hat *). — III. Wohnsitze. Man muß die Fruchtbarkeit der Karäer an trefflichen Schriften um so mehr anerkennen, da dieselben nur wenige Gemeinden haben. Ob es an ihren ältesten Sitzen im alten Babylonien noch welche gibt, weiß ich nicht; seit dem Verfalle des Kaliphats finden sie sich vorzüglich in Kairo, Constantinopel und nahe dabei, wie in Nicomedien, in der Krim **) und in Polen. — IV. Der Unterschied zwischen den Karäern und Rabbaniten, d. i. rabbinischen oder orthodoxen Juden (s. Judenthum), reducirt sich auf wenige, aber einflußreiche Puncte, wenn man die Sache mit den speculativen Augen des Ahron Ben Elia ansieht, welcher denselben in seinem exegetischen Werke כֶּתֶר תּוֹרָה in folgenden drei Momenten findet ***): Der erste Controverspunct betrifft die Tradition. Man kann sich nach den Karäern keinen Grund denken, warum der Gesetzgeber von vornherein einige Gebote zur Niederschreibung für geeignet, andere, die doch practischen Inhalts sind, dazu nicht für passend befunden haben sollte. Auch schließt die Ermahnung Jos. 1, 8. die mündliche Ueberlieferung aus. Demnach gibt es kein verbindliches Gebot, das bloß mündlich überliefert wäre und nicht in der Thora verzeichnet ist. Der zweite Controverspunct betrifft die Auslegung der Thora nach der Tradition. Die Karäer erkennen keine Auslegungsnorm der Schrift außer ihr selber an. Denn die Schrift folgt dem recipirten Ausdruck, und dieser muß dem intendirten Sinne, gemäß dem Zusammenhang zwischen Wort und Gedanken, entsprechen; die Schrift ist daher wörtlich zu verstehen und den Gesetzen der Logik und Grammatik gemäß auszulegen, es sei denn, daß 1) der Wortsinn der sinnlichen Wahrnehmung offenbar widerstritte, oder 2) durch intellectuelle Gründe sich unabweislich als falsch herausstellte, oder 3) im Widerspruch mit andern Schriftstellen stände, oder 4) durch analoge Schriftstellen selbst umgedeutet würde. Der dritte Controverspunct betrifft die Vollständigkeit und Zulänglichkeit der Schrift, welche von den Rabbaniten durch Geltendmachung der Tradition in Abrede gestellt, von den Karäern aber behauptet wird. „Die Schriftforschung, nicht die Ueberlieferung, ist das primäre Princip der theoretischen und practischen Theologie" (a. a. O. Nr. 39. S. 610). Da jedoch auf solche Art die Regel des Glaubens etwas sehr Unsicheres wird, so halten die Karäer nach Ahron am consensus ecclesiae fest; es gibt demnach drei Erkenntnißgründe der Religion nach karäischem Begriffe: I. הכתוב die Bibel; II. ההקש القياس der Schluß, die Vernunft; III. הקבוץ اجماع الامة die Uebereinstimmung der Religionsgenossenschaft. „In den Umfang dieses dritten Begriffes der synagogalen Uebereinstimmung wird auch der der Ueberlieferung (העתקה) aufgenommen" (Ahron, proleg. V.). Die Hauptfeste haben die Karäer mit den rabbanitischen Juden gemein, obwohl sie manches eigenthümlich berechnen (s. Makrizi bei de Sacy l. c.). Hinsichtlich der Schlachtung der Thiere (שחיטה) hat schon Schahrastani eine Eigenthümlichkeit angemerkt. (Vgl. über die דִּינֵי שְׁחִיטָה Lit.-Bl. d. Or. 1840.

*) Nach P. I. c. 42. S. 342 bei Wagenseil ist das Werk im J. 5375, d. i. 1615, verfaßt. Demnach sind die Daten bei Rossi zu berichtigen.

**) Vgl. J. B. in Lemberg: „Etwas über die Karäer in der Krim." Lit.-Bl. des Orients 1840. Nr. 28. S. 442 f.; auch R. Samuelis Sancti Fil. Davidis Jemsel Judaei Karraitae itinerarium bei Wolf, biblioth. hebr. III. p. 1081 sqq.

***) S. Delitzsches Abhandlung: „Die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten, nach Ahron Ben Elia's Vorrede zu seinem Pentateuch — Commentar." Lit.-Bl. des Orients 1840. Nr. 32, 34, u. 39.

Nr. 16. 18. 29. 30. 31.) Ihr Symbolum ist nach Jost (VI. 39.): I. die Welt ist erschaffen. II. Ueber sie herrscht ein unerschaffener Schöpfer. III. Gott ist gestaltlos und einig. IV. Moses ist von Gott gesendet. V. Moses hat von Gott das Gesetz erhalten. VI. Der Gläubige muß das Gesetz in der Ursprache kennen lernen. VII. Auch die übrigen Propheten sind von Gott inspirirt. VIII. Es gibt eine Auferstehung. IX. Es gibt eine Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. X. Gott hat die Unglücklichen nicht verworfen, er will sie nur bessern; sie müssen sich täglich der Erlösung durch den Messias, den Sohn Davids, würdig machen. — Ahron Ben Elia nimmt die Ansicht an, daß Jene, welche eben so viel Gutes wie Böses thaten, vernichtet werden. Ez Chajim C. 112. S. 205. — Die Lehre vom Messias tritt im Systeme des Ahron wenig hervor*), gehört aber sicher zu den karäischen Glaubensartikeln. Elia Beschitzi († 1490) hat in seiner Darstellung des karäischen Glaubens und Ritus (Adereth Elia, de Rossi S. 58) hinlänglich davon Zeugniß gegeben. (Vgl. Trigland diatribe c. X.) Für die neuere Zeit gibt das Munimen fidei (חזוק אמונה) von Troki das bestimmteste Zeugniß von der Erwartung des Messias unter den Karäern (Ed. Wagenseil p. 43. 45.). Die Lehrer der Karäer heißen Chakam (חכם, d. i. der Weise); sie erhalten statt der Cohanim den Lösepreis für die Erstgeburt (s. Jost IX. 95. und den Art. Erstgeburt). Uebrigens leben unter ihnen Männer, welche sich der Herkunft von Levi und Ahron rühmen und dieselbe durch Stammregister zu beweisen suchen (das. vgl. d. Art. Cohen). Ueber das Ritual und Gebet- und Vortragswesen belehrt uns Zunz: „Ihre heutige Gebetordnung, in der selbst manches rabbinische Stück einen Platz gefunden, stammt aus den letzten Jahren des 13ten Säculums, und ihre meist aus Bibelversen zusammengesetzten Gebete sind seit etwa 700 Jahren mit vielen poetischen Zuthaten genannter und ungenannter Autoren bereichert worden. Sie vollenden den Pentateuch in einem einjährigen Cyklus, aber nach einer von der rabbinischen abweichenden, einem Schüler Anans zugeschriebenen Ordnung .... Die zur Thora Gerufenen lesen zuweilen selber aus der Schrift vor; die Haftara's sind compilirte Bibelabschnitte, sie werden bei den Gemeinden in Polen und der Krim in der tatarischen Sprache gelesen. .... Bei Familienfeierlichkeiten, am Sabbat und sonst einige Male werden religiöse Vorträge gehalten, und wie bei den übrigen Juden heißt ein solcher Redner „Darschan." S. gottesdienstl. Vorträge S. 426. [Haneberg.]

Karantanen, s. Kärnthen.

Kardinal, s. Cardinal.

Karena (Carena, Carrina) ist eine vom Bischofe oder Klostervorstande größern Sündern auferlegte vierzigtägige Bußzeit, während welcher der Gläubige ein strenges Fasten einhalten mußte, nur Brod und Wasser genießen durfte, ja mitunter sogar eingekerkert wurde. Im Mittelalter wurden manchen Christen fünfzig, hundert und noch mehr Karenen als Buße auferlegt. Der Name „Carena" leitet sich entweder von Quadragena ab, oder ist synonym mit Carentia; im erstern Falle deutet er die vierzigtägige Dauer der Bußzeit, im zweiten die große Strenge an, vermöge der ein Büßer sich fast aller Genüsse zu enthalten (Carere) hatte. Vgl. das Glossarium von Du Cange.

Karg, Georg, Gegner der lutherischen Imputationslehre, geboren 1512 zu Heroldingen in Graubündten, wurde 1538 in Wittenberg Magister und im darauffolgenden Jahre von Luther und Melanchthon zum Prediger in Oettingen ordinirt. Obwohl vorherrschend der melanchthonianischen Richtung angehörig, benahm er sich doch zur Zeit des Interims als eifriger Lutheraner, wurde von Oettingen vertrieben und kam als Pfarrer nach Schwabach, als wel-

*) Delitzsch, Prolegom. S. XI. Die Karäer beten fleißig für die Abgestorbenen. Jost IX. 93.

cher er an der Spitze mehrerer Prediger stund, die sich einem in Rücksicht auf das Interim der Agende beigegebenen „papistischen" Anhang widersetzten. Von Schwabach kam er 1553 als Pastor nach Ansbach und wurde Generalsuperintendent über das Fürstenthum Baireuth. Er starb 1570. Karg stritt nicht bloß gegen das Interim (s. d. A.). In seinem für die Ansbacher Gemeinde verfaßten Katechismus läßt er die Frage thun, „ob Christi Leib, indem er geistlich genossen wird, in den Magen komme?" und antwortet darauf „Nein." Darüber zerfiel er mit dem Dechant Tettelbach von Ansbach und entspann sich eine leidenschaftliche Controverse, verstärkt durch Hilfstruppen auf beiden Seiten. Von viel größerer Bedeutung ist, daß er gegen die lutherische Imputationslehre in die Schranken trat, wie sie sich zur Zurechnung auch der activen Gerechtigkeit Christi fortgebildet hatte, d. h. gegen die Lehre, dem Menschen werde Christi persönliche Gesetzerfüllung und Gerechtigkeit als etwas statt seiner Geleistetes dergestalt zugerechnet, als ob er selber das ganze Gesetz auf's Vollkommenste erfüllt hätte, wenn er es auch nicht bloß nicht erfüllt, sondern theilweise oder auch ganz und gar übertreten und dagegen gehandelt hätte. Mit Recht trat Karg gegen diese unbiblische und antinomische Lehre auf; nur das könne man mit Wahrheit sagen, daß uns der Gehorsam, die Gesetzerfüllung Christi zu unserer Erlösung geschenkt werde, d. h. eine verdienstliche Kraft habe, und dadurch auf unser Verhältniß zu Gott und unsere Erneuerung einwirke, aber uns nicht der Pflicht enthebe, selber fromm und gerecht zu sein. Gegen Kargs Doctrin erhob zuerst, und zwar mit großer Heftigkeit öffentlich von der Predigtkanzel herab der Prediger Ketzman in Ansbach 1569 großes Geschrei und bewirkte, daß der Markgraf zu Kargs Bekehrung einige Wittenberger Theologen kommen ließ, die jedoch nichts ausrichteten. Und nun kam es so weit, daß mehrere protestantische Fürsten dem Markgrafen zuschrieben, er solle den Irrlehrer strafen, und daß das gesammte protestantische Teutschland Kargs Ketzerei verabscheute! Karg sah jetzt wohl, wie ihm nur die Wahl zwischen Absetzung oder noch Schlimmerem und Widerruf übrig blieb; er widerrief also. Die nächste Folge dieses Streites war, daß die lutherische Imputationslehre in der Concordienformel nur desto sorgfältiger und genauer ausgeprägt wurde; später jedoch fand Kargs Ansicht bei einigen calvinischen Theologen Eingang. Um die Darstellung dieses Streites hat sich Döllinger in seinem Werke: die Reformation, ihre innere Entwicklung ꝛc. besonderes Verdienst gesammelt; s. daselbst Bd. III. S. 556 ꝛc. und Anhang S. 15 ꝛc. [Schrödl.]

Karl, s. Carl.

Karl von Borromäo, s. Borromäus.

Karlstadt, s. Carlstadt.

Karmeliterorden, s. Carmeliterorden.

Karneval, s. Fastnacht.

Kärnthen, i. e. hier das alte Karantanien, Christenthum und Bisthümer daselbst. Die Länderstriche, in welche die Karantaner-Slaven seit der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts eingewandert waren, und welche das jetzige Kärnthen, Steiermark und Krain umfaßten, hatten schon zur Römerzeit das Licht des Evangeliums, vorzüglich von Aquileja her, empfangen, allein der Sturm der Völkerwanderung und die Besitznahme dieser Gegenden durch die heidnischen Karantanen machten eine zweite Bekehrung nothwendig. Schon vor der planmäßigen Christianisirung der Karantanen durch ihre Berührungen mit Bayern und der Salzburger Kirche hatte der hl. Amandus (s. d. A.) einen, wiewohl vergeblichen, Versuch gemacht, unter ihnen das Christenthum zu verbreiten, und nachher soll der hl. Rupert, Apostel der Bayern (s. den Art. Bayern wird christlich), das Bekehrungswerk begonnen haben. Bedeutender und größer wurden die Erfolge seit Mitte des achten Jahrhunderts. Als nämlich die Avaren (s. die Art. Avaren, Hunnen) den Karantanen unter ihrem Herzoge Boruth

stark zusetzten, suchten die letztern bei den benachbarten Bayern um 748 um Hilfe nach. Die Bayern kamen, besiegten die Avaren, unterwarfen Karantanien der fränkischen Herrschaft und kehrten mit Geißeln der Karantanen nach Bayern zurück. Unter den Geißeln befanden sich Cacatius, Sohn, und Chettimar, Neffe des Herzogs Boruth, welcher beide im christlichen Glauben erzogen wissen wollte, wie auch geschah, indem beide Prinzen zu Salzburg oder Chiemsee (s. den Art. Chiemsee) christlich unterwiesen und getauft wurden. Nach Boruth's Tod 750 ward der bereits Christ gewordene Cacatius, welchen die Karantanen sich zu ihrem neuen Fürsten erbaten, von den Bayern in die Heimath zurückgesandt, wo er schon 753 starb, ohne daß man weiß, was er unter den Seinigen für das Christenthum gethan. Dem Cacatius folgte in der Regierung Boruths glaubenseifriger Neffe Chettimar, dem bei seiner Rückkehr aus Bayern nach Karantanien der Salzburger Priester und Vorsteher der Insel Chiemsee, Lupo mit Namen, Chettimars Taufpathe, den Presbyter Majoran, seinen Neffen, mitgab. Chettimar nun nahm sich um die Bekehrung seines Volkes mit allem Ernste an. Nachdem die christliche Religion bereits bedeutende Fortschritte gemacht, ersuchte er den Bischof Virgilius von Salzburg (s. d. A.), zur Stärkung der Christen im Glauben persönlich nach Karantanien zu kommen. Statt seiner schickte Virgil den Chorbischof Modestus mit vier Presbytern, einem Diacon und mehreren niedern Clerikern, und ertheilte ihm die Vollmacht, Kirchen und Geistliche zu weihen. Unter den Kirchen, die auf diese Weise entstanden und von Modestus geweiht wurden, werden ausdrücklich genannt: die Kirche der hl. Maria (wahrscheinlich Mariasaal, nicht weit von Klagenfurt), die Kirche zu Liburnia (wohl Tiburnia, ehemalige Hauptstadt von Noricum), und die Kirche zu Undrimä. Modestus starb bald und wird noch heute als Apostel Kärnthens verehrt; die ihm nach Karantanien mitgegebene Geistlichkeit kehrte nach seinem Tode nach Salzburg zurück. Neuerdings ersuchte aber Chettimar den Virgilius, in eigener Person nach Karantanien zu kommen, dieser schlug jedoch die Bitte abermals ab, denn eine Empörung war bei den Karantanen ausgebrochen, wie es scheint, wegen des Christenthums, dessen allseitige Einführung einem Theile der Karantanen verhaßt war. Einen Priester aber sendete Virgil doch ab, und nach gedämpftem Aufruhr noch ein Paar andere. Mit Chettimars Tod († 769) brach der Aufstand mit verstärkter Macht hervor, und in Folge dessen befand sich einige Jahre gar kein christlicher Missionär im Lande. Endlich wurden die Empörer von dem Bayern-Herzog Tassilo im J. 772 überwältiget, und seitdem nahm die weitere Verbreitung des Christenthums einen ruhigeren Verlauf. Der neue Fürst Waltung bat bei Virgil wieder um Priester und Geistliche und erhielt sie. — Nach dem Tode Virgils († 784) vollendete Bischof Arn von Salzburg (s. d. A.) und dessen Nachfolger Karantaniens Christianisirung. Auch Arn schickte Priester zu den Karantanen und den benachbarten Slaven: unter den letztern versteht Kopitar die übrigen Slaven „qui e Norico releguntur per totam Pannoniam" mit Ausnahme des heutigen Slavoniens und Sirmiums an der untern Drau, und zum Theil auch der carniolischen Slaven, welch' letztere von Aquileja aus bekehrt worden sind. Hatte früher Herzog Chettimar, der sogar alljährlich aus Andacht die Kirche zu Salzburg zu besuchen pflegte, die Sache des Christenthums mächtig gefördert, so eiferte jetzt Herzog Ingo dafür (in der Taufe etwa Domitian genannt? s. Hansiz Germ. s. II, 104). Allgemein wegen seiner Klugheit und Gerechtigkeit hochverehrt, ließ Ingo selbst Knechte, wenn sie Christen waren, mit sich an der Tafel sitzen und in goldenen Gefäßen bedienen, während er ihren heidnischen Herrn außerhalb des Speisesaales Brod, Fleisch und Wein in schlechten Geschirren auf die Erde hinsetzen ließ, weil sie gleicher Ehre mit den Christen unwürdig wären. Dadurch bewogen, wendeten sich viele von den Vornehmern der christlichen Religion zu. Um diese noch mehr in Aufnahme zu brin-

gen, ging Bischof Arn selbst, nachdem er 798 das erzbischöfliche Pallium empfangen, auf Geheiß Carls des Großen in das Gebiet der Karantanen und nach Niederpannonien, um zu predigen und das Kirchenwesen zu ordnen, namentlich auch bei den aus Carls siegreichen Schlachten noch übrig gebliebenen Hunnen; andererseits legte Carl sowohl im materiellen als im christlichen Interesse im vormaligen Avaren- oder Hunnenreiche nicht nur, sondern auch in Karantanien zahlreiche teutsche, vorzüglich bayerische Colonien an, worin ihn seine Nachkommen nachahmten. Aus Karantanien und Pannonien zurückgekehrt, stellte Arn dem König vor, es könnte in jenen Gegenden mit großem Erfolg für das Christenthum gewirkt werden, wenn Jemand an Ort und Stelle die Sache recht ernstlich betriebe, und schlug einen hiefür tüchtigen Mann in der Person des Priesters Theoderich vor, den Arn mit Carls Bewilligung zum Bischof weihte und mit der Verwaltung des bischöflichen Amtes im Namen der Erzkirche von Salzburg bei den Slaven in Karantanien und Niederpannonien beauftragte. Was übrigens in Virgils und Arns Tagen auch durch die Einflüsse des zur Römerzeit durchaus christlichen Bodens und von Seite der Kirche von Aquileja für Karantaniens Christianisirung geschah, weiß man zwar des Nähern nicht, weil der um 873 von einem Salzburger Geistlichen verfaßte Bericht über die Bekehrung der Karantanen und der benachbarten Slaven nur die Thaten der Missionäre von Salzburg aufführt, allein sicher ist auch von daher beigetragen worden; darauf mag auch der Streit zwischen Erzbischof Arn und dem Patriarchen Ursus von Aquileja über das Diöcesanrecht in Karantanien hindeuten, obgleich Aquileja sein Recht nur auf das frühere Besitzthum vor dem Einfall der Longobarden stützte. Diesen Streit entschied Kaiser Carl im J. 810 durch die Bestimmung, daß die Drau die Grenze zwischen beiden Sprengeln bilden sollte. Von Passau aus scheint zwar nicht für die Bekehrung der Karantanen gewirkt worden zu sein; aber den Slaven und Hunnen in Niederpannonien predigte schon seit 805 Bischof Urolf von Passau; über die daraus und wegen des Metropolitanrechtes entstandenen Controversen zwischen den Bischöfen von Salzburg und Passau s. die Art. Bayern, Salzburg, Passau. — Nach Arns Tod († 821) sendete dessen Nachfolger Erzbischof Adalram an die Stelle des verstorbenen Bischofs Theoderich den Bischof Otto, und Erzbischof Liupram schickte nach Otto's Tod († 853) den Bischof Oswald als seinen Stellvertreter nach Karantanien und Slavonien. Als aber Oswald im J. 865 mit Tod abging, stellte Erzbischof Adelwin keinen solchen Vicebischof mehr auf, wahrscheinlich weil sich das Unterordnungs-Verhältniß dieser Bischöfe unter die Erzkirche Salzburg etwas gelockert hatte (s. Decret. Grat. p. I. dist. 50. c. 6. u. 39); statt dessen übertrug Adelwin die bisher von den Vicebischöfen geführte Oberaufsicht in der Eigenschaft eines Archipresbyters dem in jeder Kunst und Wissenschaft ausgezeichneten Priester Altfrid. Dagegen dauerten die, man weiß nicht gerade seit wann, auch in Nordkarantanien von den Salzburger Erzbischöfen aufgestellten Vicebischöfe noch im zehnten Jahrhundert fort, hörten aber dann hier gleichfalls auf. — Eine wichtige Veränderung traf Erzbischof Gebhard. Er errichtete zum Behufe einer besseren Pastorirung im J. 1072 das Bisthum Gurk (s. d. A.) und vereinigte damit das Generalvicariat über Kärnthen und Steiermark. Dabei blieb es bis zum Jahr 1217, in welchem Erzbischof Eberhard II., nachdem er das Bisthum Chiemsee errichtet hatte (s. den Art. Chiemsee), den Grund zur Errichtung des Bisthums Seckau in Steiermark legte. Zum Sitze dieses Bisthums bestimmte Eberhard II. das Chorherrnstift zu Seckau, dessen Kirche die Cathedrale und dessen Conventualen zugleich die Domcapitularen des neuen Bisthums wurden. Kaiser Friedrich II. und Papst Honorius III. bestätigten die Stiftung, und jener gestattete zugleich, daß der jedesmalige Bischof von Seckau gleich den Bischöfen von Gurk und Chiemsee, ungeachtet ihrer besondern Abhängigkeitsverhältnisse von der Erzkirche Salzburg (s.

Chiemsee), zum Prälaten- und Fürstenstande des Reiches gehören sollten. Indeß sowie das Bisthum Gurk, so war auch das von Seckau von einem geringen Umfange und enthielt Anfangs nicht mehr als sieben Pfarreien; dazu kam aber das Generalvicariat über Steiermark, welches jetzt vom Bisthum Gurk abgetrennt und auf Seckau übertragen wurde. Zum ersten Bischof von Seckau ward Carl, ehedem Propst des Chorherrnstifts zu Friesach, eingesetzt, der dem Bisthum 1219—1231 rühmlich vorstand. Zu dieser Stiftung fügte Erzbischof Eberhard bald eine neue. Er stiftete im J. 1228, um eine noch bessere Verwaltung der Salzburger Diöcese besonders in dem sehr gebirgigen Kärnthen zu bewirken, auch noch das Bisthum Lavant mit dem Sitze zu St. Andrä im Lavantthale, und vereinte damit das Generalvicariat über Kärnthen, welches jedoch nicht immer mit Lavant verbunden blieb, sondern je nach Gutbefinden der Erzbischöfe von Salzburg bald dem Bischofe von Gurk, bald und im 16ten Jahrhundert immer dem Bischof von Lavant übertragen wurde. Der südliche Theil des alten Karantaniens (ein Theil von Kärnthen und Steiermark und ganz Krain), der durch Carl d. Gr. der Diöcese Aquileja zugesprochen worden war, blieb zum Theil bis auf die neuere Zeit bei dieser Diöcese, zum Theil aber kam er an die unter Aquileja stehenden Bisthümer Laibach und Triest. Das Bisthum Laibach errichtete Kaiser Friedrich IV. im J. 1461; zu dessen Ausstattung wurde das Benedictinerkloster Oberburg im dermaligen Cillierkreise verwendet, und zum Sprengel die Stadt Laibach nebst mehreren Pfarreien bestimmt. Das Bisthum Triest bestand schon vorher, ehe Triest an das Haus Oestreich gelangte, was im J. 1382 geschah. — Diese Diöcesaneintheilung des alten ehemaligen Karantaniens (der nachherigen Herzogthümer Kärnthen, Steiermark und Krain) erlitt in neuerer Zeit verschiedene Aenderungen. Um die öfter zwischen Venedig und Oestreich ausgebrochenen Zwistigkeiten betreffs der Ausübung des Ernennungsrechtes auf den Patriarchenstuhl Aquileja zu beseitigen, erklärte Papst Benedict XIV. im Einverständnisse mit beiden Regierungen das Patriarchat für aufgehoben, und errichtete statt desselben zwei Erzbisthümer, eines zu Udine, welches den venetianischen, und das andere zu Görz im östreichischen Friaul, welches den östreichischen Antheil der Patriarchatsdiöcese unter sich bekam und dessen Suffragane die Bischöfe von Laibach und Triest wurden. Ferner, durch Vertrag dd. 17. Mai 1786 zwischen Kaiser Joseph II. und Erzbischof Hieronymus Colloredo von Salzburg trat Salzburg seine bischöflichen Rechte in Steiermark und Kärnthen an die Bischöfe von Gurk, Lavant, Seckau und das neu zu errichtende Bisthum Leoben ab, behielt aber die Metropolitanrechte über alle Bischöfe in Steiermark und Kärnthen, und überdieß das bisherige Ernennungs- und Confirmationsrecht auf die Bisthümer von Seckau und Lavant für jeden und auf das Bisthum Gurk für den dritten Erledigungsfall dergestalt, daß der Erzbischof jedesmal eine dem Landesfürsten genehme Person für Gurk ernennen sollte. Für das neue Bisthum Leoben in Steiermark, dem das unfern der Stadt Leoben gelegene aufgehobene Nonnenstift Göß zum Sitze bestimmt wurde, und dessen erster Bischof, Alexander Graf Engel, im J. 1786 den bischöflichen Stuhl bestieg, wurde dem Landesherrn das Ernennungsrecht, dem Erzbischof von Salzburg aber das Bestätigungsrecht zugesprochen. In Folge dieses Vertrages wurden die Diöcesansprengel bedeutend verändert, Görz auf einige Zeit zu einem einfachen Bisthum herabgesetzt, und behielt zwar das Bisthum Seckau seinen alten Namen fort, allein der Sitz desselben wurde nach Grätz verlegt. Ingleichen residiren die Gurker Bischöfe dermalen auch nicht mehr zu Gurk, sondern zu Klagenfurt. Die Leobener Diöcese wird schon seit längerer Zeit von den Bischöfen von Seckau als Bisthumsverwesern administrirt. Wie der Erzbischof von Salzburg haben noch jetzt auch die Bischöfe von Gurk, Seckau, Lavant und Laibach den Titel und Rang von Fürsten der östreichischen Monarchie. — S. den Salzburger Bericht über die Be-

kehrung der Karantanen und benachb. Slaven in Kleinmayrns Juvavia und Kopitars Glagolita Clozianus, Vindob. 1836; Hansiz, Germania sacra t. II; Klein, Gesch. des Christenth. in Oestreich und Steiermark, Wien 1840—1842, Bd. I.—VII; Muchar, Geschichte des Herzogthums Steiermark, BB. 2. Grätz 1844—1845; Tangel Karlmann, Reihe der Bischöfe von Lavant-Klagenfurt, 1841 ꝛc. [Schrödl.]

Karo, Joseph, s. Schulchan Aruch.

Karpokrates (Karpokras), aus Alexandrien gebürtig und gewöhnlich unter die ägyptischen Gnostiker (s. d. A.) gerechnet, lehrte etwas später als Saturninus und Basilides (s. d. A.) unter der Regierung des Kaisers Hadrian. Ueber ihn berichten Irenäus (contra haeres. I. 25.), Epiphanius (haer. 27.), Theodoret (haer. fabb. I. 5.), und zwar beide offenbar nach Irenäus; ferner Clemens v. Alex. (Strom. III. 2.), Tertullian (de praescr. 48) und Eusebius (hist. eccl. l. IV. c. 5.). Es bleibt jedoch schwer, aus diesen Berichten ein sicheres und klares Bild seiner Häresie zu gewinnen; darum weichen auch die Darstellungen derselben bei den neuern und neuesten Schriftstellern bedeutend von einander ab (vgl. z. B. Katerkamp, Kirchengesch. I. 198 mit Massuet dissert. praeviar. in Irenaei libros contra haeres. diss. I. art. Carpocrates, und Fuldner de Carpocratianis in Ilgens hist.-theol. Abhandl. Leipzig 1824. S. 180—190 mit Mosheim de rebus Christianis ante Constantinum M. commentariis. Helmstad. 1753. p. 363 u. sqq.). Karpokrates liebte die platonische Philosophie, in welcher er auch seinen Sohn Epiphanes gründlich unterrichtete. In seinem Systeme finden sich mehr platonische Ideen, als bei den übrigen Gnostikern, von denen er auch in der Erlösungstheorie völlig abweicht. Hieher gehört die Annahme der Präexistenz der Seelen, der höhern Erkenntniß als Reminiscenz aus einem frühern himmlischen Dasein, der Seelenwanderung u. s. w. — Der Urgrund des All, oder das ewige, unerschaffene, unaussprechliche Urwesen ist nach Karpokrates das Lichtprincip als die Einheit (ἡ μονὰς), welche sich nicht unmittelbar in der Sinnenwelt offenbart, sondern erst in mancherlei Abstufungen durch Emanation (s. d. A.) alle Wesen aus sich hervorgehen läßt, und zwar zuvörderst die höheren geistigen Naturen, und sodann die von diesen getrennte subastralische Welt, den Wohnort der Menschen, welcher unmittelbar an die niedrigste Aeonenstufe grenzt, von dieser (ἄγγελοι κοσμοποιοὶ) hervorgebracht ist, und auf welchem jeder dieser Weltgeister an dem Orte verehrt wird, den er gebildet hat, woher denn auch die Mannigfaltigkeit der Sitten, Gesetze und Volksreligionen sich erklärt. Der Mensch hat eine einzige Seele, welche in den obern Räumen erzeugt und im Leibe wie in einem Kerker eingeschlossen ist, aber die Begierden von Gott selbst eingepflanzt erhalten hat. Gleichwie im Gange der Emanation die göttliche Einheit sich in mancherlei von dieser gleichsam abfallende Aeste und Zweige spaltet, so strebt umgekehrt das All wieder zur Einheit und Gemeinschaft; aber die weltbauenden Engel hindern dieses Streben bei den Menschen durch religiöse Satzungen, deren Spitze das jüdische Gesetz ist. Einzelnen Menschen gelingt es aber, sich über die Herrschaft der Demiurgen zu erheben, indem in die aus dem Pleroma stammende Seele die göttlich erweckte Erinnerung an einen verlorenen, vorirdischen und seligen Zustand tritt, und diese sich in die göttliche Einheit zurückversenkt. Die Vollkommenheit der Gnosis (γνωσις μοναδικη bei Clemens v. Alex. genannt) besteht eben darin, daß der Mensch, über die Mannigfaltigkeit der Individualität und des Volksthums zur Einheit und Gemeinschaft zurückkehrend, sich in die Monas versetzt und zugleich sich über die beschränkten Ansichten des gemeinen Haufens und ihrer religiösen Culte zur Verehrung des wahren Gottes erhebt. Wer einmal zu dieser Vollkommenheit der Erkenntniß gelangt ist, dem sind die bestehenden Grundsätze von Gut und Böse, von Recht und Unrecht geringfügig geworden; ihm ist das Eigenthum aufgehoben und selbst die Weiber

sind gemeinschaftlich; und indem er sich über die Verehrung der Nationalgötter versetzt, besiegt er diese, erwirbt die Wundergabe, gelangt zu unerschütterlicher Ruhe, worin keine sinnliche Affection, selbst die freiwillig angeweckte und zugelassene, ihn nicht stören kann. Die Gerechtigkeit (θεῖα δικαιοσύνη) besteht also auch nicht in den Werken, sondern in Liebe und Glauben, das ist, in der Hingabe an jenen großen Zug der Einheit, vor dem jedes Fürsichhaben und Sein schwinden muß, und wo die Erhebung über alle Gesetze und Sitten und über alle beschränkenden Religionen — die christlich-positive selbst nicht ausgenommen — lediglich als eine Erhebung über alles Irdische gilt. Diese Erhebung, welche zugleich die höchste Seligkeit mit sich bringt, ist allen Menschen vermöge gleicher Anlage und Bestimmung möglich. Zur vollkommenen Gnosis haben sich vor allen Andern Plato, Pythagoras und Jesus, welcher das jüdische Gesetz umstieß, erhoben; deßhalb wurden ihre Bilder und Statuen in den religiösen Versammlungsorten der Karpokratianer aufgestellt und mit heidnisch-religiösem Culte verehrt. Das Bild Jesu sollte von Pilatus herrühren, welcher bei Lebzeiten des Erlösers ein solches habe anfertigen lassen (s. den Art. Christusbilder). Aus dieser Zusammenstellung des Heilandes mit den griechischen Weisen und aus den früher entwickelten Ansichten des Karpokrates geht deutlich hervor, daß dieser in Jesu keineswegs eine exclusive und präeminente Offenbarung des göttlichen Pneuma angenommen, sondern daß er vielmehr das Christenthum und Heidenthum als in einem höhern Sinne mit einander identisch betrachtet habe. Ja Jesus galt ihm als ein leiblicher Sohn Josephs und der Maria, als ein bloßer Mensch, welcher lediglich durch seinen Lebenswandel, durch seine Nüchternheit und Gerechtigkeit die übrigen Menschen übertroffen habe, weil in seiner reinern und stärkern Seele die Erinnerung an ihren frühern Umgang (περιφορᾷ) mit der ewigen Monas durch eine eigene, ihm zugesendete göttliche Kraft besonders lebendig geworden, und weil ihm somit die Versenkung in die Monade durch die Erhebung über den Nationalgott der Juden in vorzüglicher Weise gelungen sei, obwohl er von Geburt ein Jude gewesen. Die Verbindung mit der Monas habe ihm denn auch zu der Wundergabe verholfen. Mit allem diesem sei aber noch keineswegs gesagt, daß es nicht auch andere Menschen Jesu in der Gnosis und in dem Wunderwirken gleichthun, ja ihn sogar übertreffen können. Der Umstand, daß Karpokrates nach dem Berichte des Irenäus die vorzüglichere Erleuchtung des Heilandes von einer besondern von der Monas ihm zugesendeten Kraft herleitete, hat Mosheim (l. c. S. 363—367) zu der Ansicht geführt, daß Karpokrates eine Vereinigung des Aeons Christus mit dem Menschen Jesus angenommen habe, eine Ansicht, welche eben so wenig stichhaltig sein dürfte, als die Hypothese desselben Verfassers über die von Clemens und Epiphanius berichtete Apotheose des jugendlichen Epiphanes in Same (S. 370 l. c., vgl. Neander, Kirchengesch. I. Bd. 2. Abth. 1. Ausg. S. 511). Bei dieser Lehre von der Person Christi konnte Karpokrates in diesem natürlich nicht den Erlöser im christlichen Sinne erkennen; er galt ihm höchstens als ein Lehrer, welcher die Menschen vom Götzendienste erlöste; dennoch legten die Karpokratianer nach Epiphanius (l. c.) einen großen Werth darauf, als Christen zu gelten, obwohl sie nach Irenäus (l. c.) eben so gerne sich Gnostiker nannten. Die Auferstehung des Fleisches konnte dem Karpokrates keineswegs als annehmbar erscheinen, und eben so consequent verwarf er das alte Testament; vom neuen Testamente aber dachte er in soferne geringfügig, als er eine von diesem abweichende Geheimlehre Jesu annahm; in seiner Lehre von der Seelenwanderung beruft er sich aber ausdrücklich auf Matth. 5, 25. — Die anscheinend ideale Auffassung der Lebensaufgabe des Menschen und der Charakter der Einheitslehre, welche für die Erklärung des sittlich Bösen an und für sich eine Lücke lassen muß, weil dieses aus der Monas nicht abgeleitet werden kann, hatte die nämlichen traurigen Folgen für das practische Leben, wie die monistischen

Lehren der Gegenwart. Die Lehre von der Gleichgültigkeit der Handlungen empfiehlt naturgemäß die Sünde, und der theoretische Antinomismus (s. d. A.) hat den practischen zum unausweichlichen Begleiter, selbst abgesehen davon, daß die falsche Theorie eben so oft ihre Wurzel in dem verdorbenen Herzen als in dem verschrobenen Kopfe hat. Die sittlichen Verirrungen der Karpokratianer übersteigen nach den ältesten Berichten alles und jedes Maß, und das schauerliche Bild, welches Epiphanius (haer. 26) von den Gräueln einzelner gnostischer Secten entwirft, zunächst der Borborianer (s. d. A.), dürfte auch von den Karpokratianern gelten. Nach Irenäus hatte Karpokrates die Sünde geradezu befohlen, und eine Seelenwanderung gelehrt, zu der die Menschen so lange von dem obersten weltbauenden Engel verdammt würden, bis sie alle Lasterarten ausgeübt hätten; ein Demiurgos macht bei diesem Verdammungsurtheile den Ankläger. Nur jene Seelen, welche bei ihrer ersten Erscheinung im Fleische alles Gelüste vollzogen hatten, bedurften keiner neuen Verkörperung. Die angeführte Intervention der Demiurgen bei der Seelenwanderung bringt übrigens einen auffallenden Widerspruch in das System des Karpokrates. Bei den religiösen Versammlungen der Karpokratianer wurden Zauber- und Liebestränke bereitet, und alle Arten von Unzucht bei ausgelöschten Lichtern verübt. Den Einzuweihenden wurde am rechten Ohre ein Zeichen mit einem Eisen, Scheermesser oder einer Nadel eingebrannt. Die sittlichen Gräuel der Karpokratianer gaben den Heiden eine willkommene Veranlassung zur Verläumdung des Wandels der ersten Christen. Ihre Secte breitete sich in Aegypten und selbst bis nach Rom aus; denn hier trat unter Papst Anicetus (157—168) eine gewisse Marcellina mit den Lehren des Karpokrates auf. Wenn die in neuerer Zeit in Aegypten aufgefundenen zwei phönicisch-griechischen Inschriften wirklich nur von Karpokratianern, und nicht auch möglicher Weise von einer andern antinomistisch-gnostischen Secte herrühren könnten, so würde die Secte der Karpokratianer noch im sechsten Jahrhunderte vorhanden gewesen sein; gewöhnlich wird aber angenommen, daß sie schon im vierten Jahrhunderte völlig verschwunden seien (vgl. übrigens: Gesenii de inscriptione phoenicio-graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresin pertinente commentatio. Halae 1824). Zur Literatur über die Karpokratianer muß hier noch angeführt werden: J. Fr. Hebenstreit diss. de haer. Carpocrat. Viteb. 1712. 4. Bei unserer Darstellung wurden theilweise Katerkamp, Hase und Alzog benützt. — Epiphanes, der schon oben angeführte Sohn des Karpokrates, trug nicht wenig dazu bei, die Lehre seines Vaters auszubreiten und fortzubilden, obwohl er nur 17 Jahre alt wurde. Von ihm berichten Irenäus (contra haer. I. 11.), Clemens v. Alex. (stromat. III. 2.) und Epiphanius (haer. 32). In der Geburtsstadt seiner Mutter Alexandria zu Same auf der Insel Cephallenia erwarb sich der gebildete und feurige Jüngling ein solches Ansehen, daß man ihm nach seinem Tode einen Tempel erbaute und ihn durch eigene festliche Zusammenkünfte verehrte. Nach Irenäus (l. c.) hatte er die Lehre des Valentinus in sofern weiter fortgebildet, als er eine noch höhere einfachere, das Wesen des Bythos bezeichnende Tetras statuirte. Nach seiner Lehre ging allem Dasein die Proarche (προανεννόητος, ἄῤῥητος καὶ ἀνονόμαρος) vorher; diese nannte er Monotes (μονότητα). Mit der Monotes zugleich war eine andere Macht die Henotes. Diese beiden Mächte erzeugen, indem sie eine Einheit bilden, das erste Grundprincip alles Daseins, begreiflich zwar, aber ursprungslos und unsichtbar, die Monas, mit dieser war eine ihr gleichartige Macht: das Eine (τὸ ἕν) verbunden. Von dieser Tetras emanirten alle übrigen Aeonen. Irenäus findet diese Tetras höchst lächerlich; nach Massuet (dissert. I. in Iren. art. II. nro. II.) stehen die platonischen Ausdrücke: Monotes, Henotes, Monas und Hen nur parallel zur Valentinischen Tetras: Bythos, Sige, Nus und Aletheia. Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit (περὶ δικαιοσύνης), aus welchem ein Fragment

bei Clemens v. Alex. (l. c.) vorkömmt. Sein Begriff der Gerechtigkeit war der einer vollkommenen Freiheit und Gleichheit aller lebenden Wesen in der Schöpfung. Aus diesem Begriffe und von der stärkern Geschlechtslust der Männer folgerte er die Gemeinschaft der Weiber und die Verwerflichkeit aller die Befriedigung des Geschlechtstriebes einschränkenden Gesetze. [Häusle.]

Karthago, s. Carthago.

Karthäuserorden, s. Carthäuserorden.

Kaschau, Bisthum, s. Erlau.

Kasimir, s. Casimir.

Kastenvogt, ein mit der Administration des Kirchenvermögens betrauter Beamter, dessen Wirkungskreis zu verschiedenen Zeiten verschieden war. Solche zur Administration des Kirchenvermögens eigens aufgestellte Beamte finden sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten, in welchen die Bischöfe noch die unmittelbare Verwaltung des gesammten Kirchenvermögens in den Händen hatten. Weil nun dieses Geschäft sie zu sehr in Anspruch nahm und sie an ihren höhern Berufsgeschäften hinderte, so stellten sie sogenannte Oeconomen auf, welche unter ihrer Oberaufsicht und Leitung das Kirchenvermögen verwalteten. Sie wurden von dem Bischofe aus seinem Clerus und zuweilen auch durch diesen gewählt, und waren ausschließlich jenem verantwortlich, hatten jedoch eine ziemlich unabhängige Stellung und konnten nicht willkürlich, sondern erst auf den Urtheilsspruch des competenten kirchlichen Gerichts abgesetzt werden. Das Concil von Chalcedon (451) machte die Aufstellung solcher Oeconomen jedem Bischofe zur Pflicht, und zwar sowohl aus dem bereits angegebenen Grunde, als auch in der Absicht, das bischöfliche Ansehen gegen argwöhnischen Verdacht sicher zu stellen (c. 21. C. XVI. qu. 7.). Außer der Einnahme und Vertheilung der kirchlichen Einkünfte hatte der Oeconom noch die weitere Aufgabe, Wittwen, Arme und Fremde in seine besondere Obsorge zu nehmen und das Eigenthum der Kirche zu überwachen. Nach dem Zeugnisse des hl. Isidor von Sevilla fiel in seinen Berufskreis auch noch das kirchliche Bauwesen, der Betrieb der Aecker und Weinberge, sowie die Vertretung der Kirche vor dem weltlichen Gerichte. Uebrigens scheint es, daß dieses Amt schon häufig in die Hände von Laien übergegangen war; denn auf der zweiten Synode von Sevilla (619), auf welcher der hl. Isidor präsidirte, wird den Bischöfen strengstens verboten, das Amt des Oeconomen Laien zu übertragen (c. 22. C. XVI. qu. 7.). Als jedoch, besonders unter den fränkischen Kaisern, die kirchlichen Einkünfte sich mehrten und die Verwaltung des Kirchenvermögens ein sehr umfassendes Geschäft wurde, gelangte auch das Amt des Oeconomen zu sehr hohem Ansehen, so daß derselbe sich den Namen Archiöconomus beilegte und sogar seinen Rang bisweilen unmittelbar nach dem Bischofe und den Aebten und vor dem Archidiacon einnahm. Allein gerade dieser ausgedehnte Geschäftskreis machte mehrere Aemter nothwendig, die früher der Oeconom in sich vereinigte. So wurde namentlich für die Vertretung der Kirche bei dem weltlichen Gerichte ein besonderer Beamter aufgestellt, der sog. actor oder auch advocatus ecclesiae (s. den Art. Kirchenvogt). Für die Verwaltung der bischöflichen Einkünfte (mensa episcopalis) dagegen wurde in der Regel ein eigener Beamter aufgestellt, der sogenannte Vicedominus, dessen Amt oft mit dem des Oeconomen identisch war. Mit der Ausscheidung und Sonderung des Kirchenvermögens, namentlich seit der Auflösung der vita communis, erstreckte sich der Geschäftskreis des Oeconomen bloß noch auf die Administration des bischöflichen Einkommens; er war nicht mehr als bischöflicher Schatzmeister. Dagegen in der griechischen Kirche hat sich das Amt desselben in seiner ursprünglichen umfassenden Bedeutung länger erhalten. Sogar die Kaiser nahmen dieses Amt für sich in Anspruch, bis im Jahr 1057 Isak Comnenus den Patriarchen das Recht zur Wahl der Oeconomen wieder freigab. Verschieden von den Kastenvögten im alten Sinne sind die seit dem 14ten

Jahrhundert aufgestellten Administratoren des zur Kirchenfabrik gehörigen Kirchenvermögens, die unter dem Namen Kastenvögte, Heiligenpfleger, Kirchenväter, Kirchenpröbste (vitrici, jurati, provisores, magistri fabricae) bekannt sind. Sie waren eigens hiefür beeidigte Männer aus der Gemeinde, deren Amtsführung durch den Pfarrer oder Decan überwacht und die in letzter Instanz dem Bischof oder dessen Official verantwortlich waren (Trident. Sess. XXII. c. 9 de ref.). Vergl. Thomassin, vet. et nov. Eccl. discipl. III. L. II. cap. 1—12. Permaneder, Handb. des kathol. Kirchenr. § 726. und den Art. Defensor ecclesiae. [Khuen.]

Katachresis, *κατάχρησις*, abusio; man bezeichnet mit diesem Terminus in der Rhetorik und Hermeneutik die Entlehnung eines Wortes für einen seinem Begriffe heterogenen Gegenstand, nach Quintil. VIII. 6. 34. Die Redeweise, quae non habentibus nomen suum accommodat, quod in proximo est; z. B. lat. vires, homines breves sunt, longum consilium, equum aedificant etc. Aus der hl. Schrift gehören dahin Ausdrucksweisen, wie folgende: *βεβηλοῦν το σάββατον* (am Sabbath den Sabbath brechen), Matth. 12, 5. *ἀποθησαυρίζειν θεμελιον*, 1 Tim. 6, 19. *βλέπειν τὴν φωνήν*, Apoc. 1, 12. Das Wort *εὐαγγέλιον* in Gal. 1, 6. als Benennung der falschen Lehre. Katachrestisch sind im neutestamentlichen Idiom auch viele griechische Wörter nicht nach ihrer nationalen Bedeutung, sondern nach der speciellen desjenigen hebräischen Wortes gebraucht, dem sie im Allgemeinen entsprechen, so *ἀδελφός*, *ἀκόη*, *δίκαιος*, *δικαιοσύνη*, *σάρξ*, *σπέρμα* u. a. Vgl. Wilke, neutestamentliche Rhetorik, S. 118 ff.

Katafalk, s. Tumba.

Katakomben. Weit unter einem Theil des ehemals bewohnten Roms ziehen sich, wie bei Syracus die Latomien, unter Paris die Steinbrüche, unterirdische Höhlungen durch, aus welchen einst die Puzzolanerde zu den Bauten der Weltstadt zu Tage gefördert wurde. Aehnliche finden sich in Brescia, Florenz, Lucca, Spoleto, an manchen andern Orten, besonders weitgedehnte, in jeder Beziehung sehenswerthe zu Neapel unter dem großen Spital San Gennaro dei poveri. In Rom erstrecken sie sich in vielfachen Verzweigungen unter den vormaligen appischen, lavicanischen und pränestinischen Straßen durch, was heutzutage den Katakomben von San Lorenzo, San Agnese, San Sebastiano und San Calisto entspricht. Die Zahl der Martyrer, die in diesen letztern beiden, verbundenen, beigesetzt sind, wird nach der Inschrift über der Eingangsthüre in dieselben in der Kirche von San Sebastiano auf 174,000 angegeben, worunter 46 Päpste; in dem Theil, welcher von dieser Kirche den Namen hat, befanden sich die Ueberreste des heiligen Petrus und Paulus. Die Sage gibt sämmtlichen Katakomben eine Ausdehnung bis nach Ostia. Gewißheit läßt sich hierüber nicht erhalten, da Niemand allzuweit in dieses lichtlose, so manches Gefährliche bergende Labyrinth sich wagen dürfte. Dieß sind die arenariae, in denen nach Cicero in seiner Rede für Cluentius ein gewisser Asinius ermordet wurde. Sie bilden, mit Ausnahme einzelner erweiterter Stellen, Gänge in der Höhe doppelter Manneslänge, etwa vier Fuß in der Breite. Von diesen unterirdischen Schluchten nahmen seit dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, vielleicht früher noch, die Christen Roms Besitz. Dahin flüchteten sie während der Verfolgungen, welche mit kurzen Unterbrechungen unablässig wider sie tobten, und hier hielten sie ihren Gottesdienst. Um dessen geheimnißreiche Feier vor den Nachforschungen der Späher zu sichern, haben sie vermuthlich die hin und wieder darin vorkommenden größern Räumlichkeiten ausgegraben. Dieselben stellen noch heutzutage den unentwickelten Prototyp unserer Kirchen dar, zugleich in der Geschiedenheit beider Geschlechter den hohen sittlichen Ernst, welcher die Gläubigen jener Zeit durchdrang. Da bildet die ausgezeichnetere Gruft, in welche der Bischof beigesetzt worden, der in Bekenntniß des Glaubens sein Leben gelassen, den jetzigen Altar; da steht der von Stein gebildete Sitz, den bei der Feier der Oberhirte eingenom-

men, von dem er die Weihen ertheilte, gegenüber derjenige des Diacon, der bei der heiligen Handlung seinen Dienst verrichtet; da treten die unverkennbaren Spuren der ertheilten Sacramente der heiligen Taufe vor Augen; da weisen in einfacher Malerei, welche die zierlicheren Formen des Heidenthums verschmäht, Jonas im Wallfisch, die Knaben im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Isaac auf dem Holzstoß als eben so viele Vorbilder auf den alltäglich drohenden Todeskampf und auf den unvergänglichen Sieg; da ermuthigt der gute Hirte, der das verirrte Schaf auf den Schultern zurückbringt, zur vertrauensvollen Hingabe, und stellt Moses, der dem Felsen den lebendigen Quell entspringen läßt, den Verfolgten und Ringenden zum Trost denjenigen dar, der sie in heißen Mühen mit seinen Gnaden labt, die aus ihm, dem wahren Quell des Heils, in das ewige Leben rinnen. In einem dieser Prototype unserer Kirchen, in den Katakomben von San Agnese, wenn nicht den merkwürdigsten, doch in neuester Zeit den zugänglichsten und besuchtesten von allen, sieht man die heilige Jungfrau, das Kind auf dem Schooß liegend, sie selbst mit aufgehobenen Händen, das unwiderleglichste Zeugniß, daß die ehrfurchtsvolle Anschauung derselben so weit hinaufreiche, als der Glaube an denjenigen, der, ewig und gleich mit dem Vater, menschliche Natur aus ihr angenommen hat. Kenner weisen mehrere der vorkommenden Bilder in die Zeit des heiligen Calixt hinauf, der in dem ersten Jahrzehend des dritten Jahrhunderts zum Oberhaupt der Kirche gewählt ward. Von dem Eindruck, den diese uralten Stätten der Bethätigung des christlichen Glaubens auf den unverbildeten Beschauer jetzt noch machen, sagt ein neuerer Besucher derselben: „Sie sind nun hinausgezogen die Banner des Königs aller Könige, sie flattern durch die Lüfte, sie wehen von Zinnen und Thürmen, und froh und sicher schaarst du dich zu dem ihnen folgenden Zuge; und dennoch fühlst du dich heimisch in diesen engen Räumen, denn du stehst an der Tugend strahlenden, an der Blut getränkten Wiege deines Geschlechtes." Zugleich wurden die Katakomben die Ruhestätten der in Bezeugung ihres Glaubens entweder hingeschiedenen oder hingeschlachteten Christen, sowie sie in Zeiten größerer Gefahr die Versammlungsstätten der für denselben Lebenden und Duldenden waren. Das christliche Dogma zieht zwischen die Schlafenden und die Wachenden, zwischen die nach dem Ziele Laufenden und die bei demselben Angekommenen keine Kluft, beide bilden eine Familie, wessen jetzt noch in dem niemals fehlenden Memento für die Abgestorbenen jede heilige Messe das täglich sich wiederholende Bekenntniß ablegt. Deßwegen wurden in diese Zufluchtsstätten auch die Todten verborgen, eben sowohl um ihre Ueberreste gegen Schändung durch die Heiden zu sichern, als um die für den Glauben Kämpfenden mit denen in demselben Vollendeten in jene enge Beziehung zu bringen, welche durch die Lehre ausgesprochen wird; eine Gewohnheit, die nachmals aus diesen unterirdischen Stätten des Heils in die von dem Sonnenlichte umleuchteten sich verpflanzt hat, bis die fromme und tiefsinnige Uebung angeblichen sanitäts-polizeilichen Rücksichten hat weichen müssen. Deßwegen, weil diese Gänge durch das Sandsteinlager zu Begräbnißstätten ersehen wurden, erhielten sie den Namen Katakomben, von dem griechischen Wort Komba, Ruhebette, und Kata — bei. Doch kam derselbe erst im vierten Jahrhundert in Gebrauch, früher hießen sie Cryptae (wovon unser teutsches Grüfte, s. d. A.), wie auf einer alten Inschrift bei Boldetti IN CRVPTA NONA etc. vorkommt, auch wohl Coemeteria (Schlafstätten). Auf beiden Seiten der Gänge sind die Grablager (loculi) in übereinander liegenden Reihen ausgehöhlt, bald für einen, auch für zwei, für drei, seltener für vier Leichname — bisomum, trisomum, quadrisomum. Waren diese beigesetzt, so wurde das Grab mit Ziegeln, häufig mit einer Steinplatte, vermauert, auf diese die Grabschrift eingegraben, deren man in den langen Gängen des Vaticans, die zu dem christlichen Museum führen, eine zahllose Menge angebracht, auch wohl den herausgenommenen Leibern, die an Kirchen

abgegeben wurden, beigefügt hat. Gewöhnlich ist irgend ein christliches Symbol darauf angebracht, unter denen die Palme constant das Zeichen des Martyrthums bildet. Dieses scheidet sich in das Martyrium cruentum et incruentum. War es das erstere, in welchem der Vollendete das Zeugniß seines Glaubens ablegte, so wurde das Fläschchen mit seinem Blut neben dem Grab eingemauert, so daß jetzt noch auch bei dem leeren Grab aus der Höhlung in dem Mörtel erkannt wird, dasselbe habe die irdischen Ueberreste eines Blutzeugen im strengeren Sinne dieses Wortes umschlossen. Erst vor ein Paar Jahren ist ein solches Grab mit den Gebeinen zweier Körper geöffnet worden. Ein Fläschchen bloß wies auf die Todesart des Einen, an den Resten des Andern dagegen wurden unverkennbare Spuren des Feuertodes, und zwar in umgekehrter Richtung des Körpers, das Haupt gegen den Holzstoß, wahrgenommen. Diese Ruhestätten, die von den Kämpfen, der muthigen Ausdauer, den herben Leiden, der siegreichen Glaubensfreudigkeit der Vorangegangenen in so vielen Steinschriften, in den verschiedenen Denkzeichen und in der ganzen Einrichtung dieser Oertlichkeiten ein so beredtes Zeugniß geben, blieben der Gegenstand ehrerbietiger Beschauung, auch nachdem aus ihnen die Lebendigen bereits an das heitere Tageslicht hinausgezogen waren; auch da noch, als die vielfache Bethätigung des christlichen Lebens, und was demselben zur Kräftigung dient, längst nicht mehr in diese unterirdischen Grabeskammern sich zu flüchten brauchte. Ein beredtes Zeugniß hievon gibt uns der heilige Hieronymus in seiner Beleuchtung des Propheten Ezechiel. „Da ich", sagt er, „als Knabe zu Rom mich aufhielt, pflegte ich mit meinen Alters- und Studiengenossen an Sonntagen unter den Gräbern der Apostel und Martyrer herumzuwandern, in die Grüfte hinabzusteigen, wo in unterirdischen Tiefen der Hineintretende zwischen Körpern von Bestatteten an beiden Wänden hindurchwandert. Da ist alles so dunkel, daß vollkommen das Wort des Propheten darauf paßt: die Lebenden steigen hinab zur Unterwelt. Nur hie und da mildert ein Lichtstrahl von oben, nicht wie er durch ein Fenster einfällt, bloß wie er durch eine Ritze dringt, die schauerliche Finsterniß; wie du vorwärts schreitest, erbleicht er, und in dem nächtlichen Dunkel, das dich umgibt, kommt dir Virgils Vers zu Sinn: Ringsum Schauer und Schweigen erschütterte jedes Gemüth." Wahrscheinlich sind die Katakomben auch in den folgenden Jahrhunderten, wie zu der Zeit des großen Kirchenvaters, stets ehrerbietig besucht worden. Die Inschrift in San Sebastian, die von 46 in den dortigen Katakomben beigesetzten Päpsten spricht, wäre ein Beweis, daß diese ihre Ruhestätte bei den Vorfahren auch dann noch wählten, als die zwingende Veranlassung dazu längst vorübergegangen war. Denn nähmen wir an, daß von dem heiligen Petrus an ununterbrochen alle Nachfolger desselben, nicht ein Einziger ausgenommen, dort ihre Ruhestätte gefunden hätten, so würde uns dieses auf Leo den Großen führen, der im Jahr 461 starb, indeß schon hundert etlich und dreißig Jahre früher, unter Sylvester I., das Christenthum nicht mehr gezwungen war, sich zu verbergen. Bei den ersten Einfällen der Longobarden und den Bedrängnissen, die für Roms Bewohner damit verknüpft waren, suchten diese Trost und Ermuthigung an diesen Erinnerungsstätten ähnlicher Drangsale. In dem Leben der heiligen Brigitta (s. d. A.) und der heiligen Catharina von Siena (s. d. A.) wird der andachtsvolle Besuch der Katakomben ausdrücklich erwähnt. Von dem heiligen Philipp Neri (s. d. A.) wissen wir, daß er durch zehn Jahre in denselben manche Nacht unter Gebet und Bußwachen zugebracht habe. Auch der hl. Carl Borromäus (s. d. A.) zog sich öfters dahin zurück. „Jetzt noch", sagt ein neuerer Besucher, „jetzt noch verkündet aus den geöffneten Gräbern, an den verlassenen Altären, von den einsam gewordenen Bischofssitzen der Tod das Leben; und wie düster, wie schaurig, wie öde Alles auch sei, dasselbe steht doch zu deinem Leben, fühlst du anders dessen Schwingungen in dir, in Beziehung; es weht dich dort nicht der Hauch des Grabes, es haucht dich der Geist an, der damals

hier waltete und belebte, wie er jetzt noch waltet in der Kirche und belebt durch die Kirche, die hinausgezogen ist aus den Grüften an das helle, freie, freundliche, Alles erquickende Sonnenlicht." — Ohne kundigen Führer dürfte Niemand in diese unterirdischen Irrgänge sich hinabwagen. Auch pflegen immer mehrere Personen zu dergleichen Wanderungen sich zusammenzuthun, jede mit einem Wachsfaden versehen, damit nie das Licht ausgehe, denn schwer sonst würde der Rückweg zu finden sein. Während der Sommermonate darf man sich gar nicht hinabwagen, weil nur sparsam Verbindungscanäle mit der äußern Luft angebracht sind. Erst seit sieben Jahrhunderten hat man angefangen, Leiber von Martyrern aus diesen Todtenkammern herauszunehmen und an Kirchen abzugeben. Unter Clemens VIII. und seinen beiden Nachfolgern geschah dieses häufiger, worauf Alexander VII. die Nachgrabungen, die seitdem immer fortgesetzt worden, unter die Aufsicht des jeweiligen Monsignor Sagrista stellte, der auch die heiligen Leiber in Verwahrung hat. Clemens X. hat durch die Constitution Ex commisso, darauf Clemens XI. durch eine Bulle (Bull. Magn. VIII, 245) noch genauere Vorschriften erlassen, mittelst welcher sämmtliche Katakomben unter die Aufsicht der Congregation der Indulgenzen und Reliquien und des Cardinalvicars gestellt sind, welche zwei Visitatoren ernennen, deren der eine der genannte Custos der Reliquien ist. — Die Arbeit des Ausgrabens ist mühsam und schwierig, nur während der Wintermonate möglich. Durch strenge Verbote gegen das Herausschaffen des Schuttes an die Erdoberfläche wird das Graben wesentlich erschwert. Gelangen die Arbeiter an die Grabstätte eines Martyrers (andere Gräber, die das untrügliche Merkmal des Martyrerthums nicht an sich tragen, werden niemals geöffnet), so müssen sie dem Visitator die Anzeige davon machen, der sich in Person an Ort und Stelle begibt, oder einen Delegirten damit beauftragt. In dessen Gegenwart wird das Grab geöffnet, ein Verbal-Proceß aufgenommen, das Gefundene in einen Korb gelegt, der unter den Augen der Arbeiter versiegelt und in die Wohnung des Visitators getragen wird. Dort wird eine Untersuchung angestellt und das Gefundene verwahrt, um als Geschenk irgend einer Kirche zugewiesen zu werden. Befindet sich an dem Grab eine Inschrift, so wird diese den Gebeinen beigelegt. Dieß ist jedoch der seltenere Fall; gewöhnlich findet sich nur, wenn den Gefundenen das Martyrium cruentum traf, das Blutfläschchen dabei, auch wohl nur in den Mörtel, der zu Verschließung des Grabes angewendet wurde, das Zeichen des Martyrthums eingedrückt. Dann hat der Körper keinen Namen; es wird ihm dafür ein beliebiger beigelegt, der zu dem christlichen Leben oder zu dem abgelegten Zeugniß des Glaubens in Beziehung steht, wie Felix, Victor u. dgl., oder von einem bekannten Martyrer entlehnt ist. Man nennt diese im Gegensatz zu den Martyrern, deren Name durch eine Inschrift verkündet wird, getaufte Heilige. Auf dieses ganz natürliche Verfahren haben die Feinde der Kirche das unsinnige Vorgeben gegründet: es würden in Rom Todtengebeine getauft und den Kirchen als Heilige zur Verehrung übermacht. — Die Katakomben sind seit drei Jahrhunderten der Gegenstand genauer Durchforschungen geworden, welchen wir bedeutende Werke, durch große Gelehrsamkeit ausgezeichnet, zu Aufhellung des christlichen Alterthums verdanken. Der erste, der beinahe sein ganzes Leben diesen Untersuchungen widmete, war in der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts Bosio, dessen berühmtes Werk Roma Soterranea im Jahr 1632 mit vielen Abbildungen des Gefundenen von Severano herausgegeben wurde. Arringhi's zwei Folianten in lateinischer Sprache, unter gleichem Titel, sind eine mit werthvollen Zusätzen bereicherte Uebersetzung desselben. Ein ausgezeichnetes Werk verdankte hierauf die gelehrte Welt dem Canonicus von St. Maria in Trestevere und Custos der Katakomben Boldetti: Osservazioni sopra i Cimiteri dei Santi Martiri ed antichi Cristiani di Roma, Roma 1720 fol. Die Entdeckungen und Forschungen aller Vorgänger hat nicht lange nachher, mit den eigenen

bereichert, **Bottari** in drei Bänden herausgegeben: Sculture e pitture sagre, estratte dei cimiteri di Roma, publicate gia dagli autori della Roma sotterranea, ed ora nuovamente date in luce colle spiegazioni per ordine di P. S. Clemente f. r., 3 Vol. in fol., stamperio Vaticana, 1737—1754. Gleichzeitig gab P. **Marangoni** eine mehr Specielles berührende Schrift heraus unter dem Titel: Appendix de coemeterio Sanctorum Thrasonis et Saturnini cum Actis S. Victorini, Romae 1740. In neuerer Zeit erschienen, aber mehr für das wißbegierige Lesepublicum als für eigentliche Forscher und Gelehrte bestimmt: **Artaud** voyage dans les Catacombes de Rome, und **Raoul-Rochette** tableau des Catacombes de Rome. Das gründlichste Werk über die Katakomben hat in neuester Zeit der Jesuit P. Joseph **Marchi** begonnen, der in dieser unterirdischen Welt so einheimisch ist, wie kein anderer, und aus derselben eine Menge der interessantesten Gegenstände an das Licht gezogen hat. [Hurter.]

Kataphrygier, s. **Montanisten**.

Katechese. Die Katechese nicht als einzelne, sondern als ein Ganzes kirchlicher Thätigkeiten aufgefaßt, bezieht sich auf die der Kirche zwar schon Angehörigen, aber erst in deren Glauben und Leben (kirchliche Gemeinschaft) Hineinzubildenden und für den Eintritt in die Reihe der kirchlich Mündigen und die Thätigkeiten für diese Vorzubereitenden. **Katechumenen** (*νηπιοι, νεοφυτοι*) sind also die getaufte Jugend, aber auch Erwachsene, sofern sie kirchlich unmündig sind, sowie Proselyten und Convertiten, sobald sie ihren Uebertritt zur Kirche förmlich erklärt haben, wie denn auch die Katechumenen der alten Kirche nicht zunächst und hauptsächlich Kinder, sondern Erwachsene waren. Jede kirchliche Thätigkeit, welche kirchliche Mündigkeit überhaupt oder eine bestimmten Bedürfnissen entsprechende insbesondere pflanzen will, ist wesentlich eine katechetische. Nur haben die Katechumenen alsbald einen gewissen Grad kirchlicher Mündigkeit und gehören in sofern dem öffentlichen Gottesdienste und der Privatseelsorge an, wie umgekehrt den kirchlich Mündigen immer noch eine gewisse Unmündigkeit anklebt und sie in sofern katechetische Thätigkeit bedürfen. — Das **Ziel** der Katechese ist kirchliche Mündigkeit, der in Liebe thätige Glaube, oder das in der Moral explicirte christliche Leben, formell die Erkenntniß und Anerkenntniß des Christenthumes, noch mehr der eigentliche Glaube und eine diesem angemessene Verfassung des Gemüthes und Willens, und zwar soll all' dieß allererst und hauptsächlich gepflanzt, aber auch schon erhalten und vervollkommnet und z. B. durch Gebete, Kindergottesdienst äußerlich dargestellt und geübt werden. Sofern das hl. Meßopfer, Communion, Beicht und Firmung in den Umkreis der Katechese fallen, tritt auch die Anschauung und Zuwendung des lebendig gegenwärtigen Göttlichen als Moment des Zieles auf. In dem Bisherigen liegt sofort das ewige Leben der Katechumenen, ihre Reife für die volle kirchliche Gemeinschaft und die Thätigkeiten für die kirchlich Mündigen, ihre erbauende Rückwirkung auf die übrigen Glieder der Gemeinde und ganzen Kirche, sowie die Verherrlichung des dreieinigen Gottes, einerseits bestehend in den genannten Momenten, und andererseits bewirkt durch dieselben. Erbauung (*οἰκοδομη*) ist auch hier wie in der ganzen practischen Theologie das alle Momente des Zweckes in sich befassende Schlagwort. Aus begreiflichen Gründen haben die Unrecht, welche den katechetischen Zweck bloß in Erzielung der Erkenntniß, allenfalls auch Anerkenntniß des Christenthumes oder gar nur seiner Elemente setzen. Volle kirchliche Mündigkeit bleibt das hohe, wenn auch sehr oft unerreichbare Ziel, obwohl Pflanzung des christlichen Lebens, vor allem der Erkenntniß und Anerkenntniß wenigstens der Elemente, kurz *διδασκαλια* die erste und wenigstens zu lösende Aufgabe bildet, während die Predigt mehr der urchristlichen *παρακλησις* und *προφητεια* entspricht. — Die **Mittel** zum Ziele oder der Inbegriff der katechetischen Thätigkeiten sind das Wort, *διδασκαλια*, welche hier die erste, wichtigste und um-

fassendste Stelle einnimmt, aber auch Cult und Disciplin, oder der volle in der Kirche fortlebende Christus in seinem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amte, je nach dem Maße des katechetischen Zieles. Gegen das alte Vorurtheil, wornach bloß das Wort, ja bloß das gesprächsweise oder gar nur ablockende (heuristische) das katechetische Mittel sein soll, spricht die Natur der Sache, Willen, Wesen und Beispiel Jesu Christi und seiner Kirche, die nirgends stiefmütterlich handeln, das wohlverstandene katechetische Ziel, Berechtigung, Bedürfniß und Empfänglichkeit der Katechumenen, das Katechumenat der alten Kirche, ja sogar die gewöhnlichste Praxis. — Die Nothwendigkeit der Katechese liegt in dem Willen, Wesen und Beispiele Christi, seiner Apostel und der Kirche aller Zeiten, die ohne Katechese von ihrem Haupte und seinem hl. Geiste, von ihrem universellen alleinseligmachenden Glauben, ihrer weltumfassenden Liebe, ja sogar von dem jeder lebendigen Gesellschaft wesentlichen Drange der Erhaltung und Erweiterung gänzlich abfiele und auch höchst ungerecht handelte, sofern sie den Katechumenen das vorenthielte, worauf sie volles Recht erworben haben. Schon die Kleinsten können und sollen ein religiöses Leben führen nach ihrer Art. Kein schöneres Schauspiel für Himmel und Erde, als eine religiöse Jugend. Die Jugend ist überall die Zeit der Aussaat, das gleichsam mit der Muttermilch Eingesogene haftet für Zeit und Ewigkeit entscheidend. Jugendliches Glauben, Lieben und Hoffen ist Paradies und Himmels Vorgeschmack, Leuchtthurm und Magnet nach späterm Fall, Sauerteig, ja Verjüngung ganzer Gemeinden und Zeiten, die mächtigste Schutzwehr in den Gefahren der Welt und Zeit. Das in der Jugend Versäumte läßt sich später, besonders bei groß gewordener Sünde, schwer, ja fast gar nicht mehr einbringen; und eine religiös verwilderte Jugend ist leicht für Zeit und Ewigkeit verloren und zeugt in beschleunigtem Falle noch schlimmere Geschlechter. Endlich kann die ganze spätere Pastoration nur auf der Basis guter Katechese wahrhaft und allseitig gedeihen. Wie könnte die Katechese anders als mit Nothwendigkeit aus der Kirche Christi erwachsen! Im Uebrigen haben auch die mit der Kirche wahrhaft geeinigten Gemeinden, ihre Katechumenen, deren Eltern, sowie der sein eigenes Wesen und Interesse verstehende Staat ausdrücklich oder stillschweigend ihren Willen bei der Katechese, ihr auch ihrerseits den Stempel der Nothwendigkeit aufdrückend. — Vor, mit und nach der amtlichen katechetischen Thätigkeit sind fortwährend viele Factoren für das Ziel thätig, der hl. Geist, die häusliche Erziehung, die Schule, die ganze Gemeinde und das öffentliche Leben, der Gottesdienst, das Gebet. Hier sind aber auch die bösen Factoren erkennbar. Was kann und soll der Geistliche für jene und gegen diese thun? — Wir definiren die Katechese sofort als die Summe der nothwendigen kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten in Lehre, Cult und Disciplin in Bezug auf die kirchlich Unmündigen zur Erzielung kirchlicher Mündigkeit. Oder die Katechese ist die fortgesetzte Gemeinde**bildung**. Gemeinde**gründung** unter den der Kirche noch gar nicht Angehörigen ist das Geschäft der kirchlichen Missionen. Vgl. hierzu den Art. Christenlehre. [Graf.]

Katechet. Die Geistlichen heißen Katecheten (Katechisten), sofern sie im Auftrage und als Organe Christi und seiner Kirche die katechetische Thätigkeit zu vollbringen haben. Früher nannte man sie auch Nautologen, indem man die Kirche einem Schiffe verglich, in welchem Christus der Steuermann, die Führer die Bischöfe, die Schiffer die Priester, die Arbeiter die Diaconen, die Katecheten die Nautologen, d. h. diejenigen sind, welche die Einsteigenden im Vordertheile des Schiffes empfangen, die neu hinzukommende Mannschaft an Bord bringen; die Fahrenden sind die Menge der Brüder. Die Voraussetzungen einer rechten Verwaltung des katechetischen Amtes sind im Allgemeinen die aller geistlichen Amtsführung: gewisse leibliche und geistige Eigenschaften und Anlagen (natürlicher Beruf), gründliche und umfassende theologische und allgemein menschliche Bildung

und lebenslängliches Fortschreiten in Beidem, ächt religiöser und kirchlicher Sinn und Wandel, Gebet, Meditation, Seelsorgereifer und Klugheit, Kenntniß der Gemeinde und Katechumenen, Erwägen der guten und bösen Factoren und Wirksamkeit für jene und gegen diese, Vertrauen und Liebe der Gemeinde, Eltern und Kinder, kirchliche Berufung. Besonders sind nothwendig oder doch sehr nützlich gute Kenntniß der Bibel, der Kirchen- und Profangeschichte, des Lebens der Heiligen, der populären Dogmatik, Moral und Liturgik, der katechetischen Hauptwerke, des Unterrichts und Erziehungswesens, der Kinderwelt, guter Jugendschriften, Vorübung durch Ertheilung von allerlei Jugendunterricht, Lesen und Anhören guter Katechesen, katechetische Uebungen unter verständiger Leitung, fleißiger Schulbesuch, gewissenhafte Vorbereitung auf jede Katechese, gutes Gedächtniß, lebhafte Phantasie, scharfes Urtheil, natürliche Geistesgegenwart, hohe Liebe zu den Kindern, unerschöpfliche Geduld, Milde mit Strenge gepaart, Leutseligkeit, ein frisches, lebendiges Wesen, Gebet für die Katechumenen. Hauptsache und eigentliches Triebrad aber bleibt der katechetische Eifer, geweckt und genährt durch Erwägen der hohen Menschen- und Christenwürde der Katechumenen, des Inhaltes, der Schönheit und der zeitlichen und ewigen Folgen des zu verwirklichenden Zieles und des Gegentheiles, durch Betrachten des Wesens derer, die den Auftrag zur Katechese geben, des dreieinigen Gottes, aller guten Geister, der Kirche, der Gemeinde, der Eltern, Kinder und des Staates, durch Betrachten des Eifers, Beispieles und Wirkens der Musterkatecheten aller Zeiten, durch Betrachten der eigenen hohen Christen- und Priesterwürde, alles Empfangenen und noch Hinterlegten, als eben so vieler Motive zu dankbarer Arbeit, durch Betrachten der mitwirkenden Factoren, ja auch der zu heldenmüthigem Kampfe herausfordernden Hemmnisse und Schwierigkeiten, durch Betrachten der Folgen guter und schlechter Verwaltung für den Katecheten selbst, endlich durch Erwägung, daß für die so wichtige und schwierige Katechese dem Bittenden die Gnade nicht fehlen kann. [Graf.]

Katechetik. Die Katechetik ist die Wissenschaft und Theorie der Katechese, der fortgesetzten kirchlichen Gemeindebildung oder der göttlich-menschlichen Thätigkeiten der Kirche in Lehre, Cult und Disciplin (Unterweisung und Erziehung) — für die Unmündigen zur Erzielung kirchlicher Mündigkeit. *Κατηχετικη* sc. *τεχνη* oder *ἐπιστημη* stammt von *ἠχος*, Schall, Rede, *κατηχεῖν*, anschallen, reden, unterrichten, mit dem Nebenbegriff des Wichtigen und Feierlichen, biblisch vom Unterrichten im Christenthume Luc. 1, 4. Gal. 6, 6., kirchlich vom Unterrichten und Bilden im Christenthume zum vollen Eintritt in die Kirchengemeinschaft; dieses Unterrichten und Bilden selbst heißt *κατηχεσις* und *κατηχισμος*, letzterer später metonymisch gleich: das Unterrichtsbuch, das aber erst durch den Katecheten und lebendigen Gebrauch wird, was es sein soll — Katechismus. — Die Principien oder Grundpfeiler der Katechetik liegen in dem Ziele, den Mitteln zum Ziele, den Katechumenen und dem Katecheten. Je wichtiger und schwieriger die Katechese, je zahlreicher und eingewurzelter die Irrthümer und der Streit der Meinungen in Theorie und Praxis, je mehr endlich die katechetischen Thätigkeiten einen wohlgeordneten Organismus bilden sollen und sich für die angehenden Geistlichen der Anschauung im Leben entziehen, desto mehr ist die Katechetik neben vielem Anderem practisch für die Einen nothwendig, für Alle sehr werthvoll. — Die Eintheilung der Katechetik kann gebildet werden wollen nach den Momenten des Zieles (Erkenntniß, Anerkenntniß, Glaube, die diesem angemessene Verfassung des Gemüthes und Willens), oder nach den Grundkräften der menschlichen Seele, oder nach den Mitteln zum Ziele (Lehre, Cult, Disciplin, oder kirchliche Unterweisung und kirchliche Erziehung, oder Stoff und Form, oder Katechet, Katechumene und Katechese). Zweckmäßig mag folgende sein: I. die katechetischen Themate, II. die Materialien zu ihrer Ausführung, III. die Anordnung der kate-

chetischen Themate und ihrer Materialien, IV. die wirkliche Ausführung, V. der äußere Vortrag —, ganz nach den Momenten, nach denen eine Katechese, Predigt oder Profanrede verläuft. VI. Sicherung des Erfolges durch Auswendiglernen, VII. besondere Thätigkeiten durch Wort und Cult für Uebung der Religion, VIII. besondere Thätigkeiten durch Wort und Disciplin für religiösen Wandel, IX. die Katechese für besondere Bedürfnisse. Unter Verweisung auf die entsprechenden Artikel des Kirchen-Lexikons können hier nur Andeutungen der Grundlinien der Katechetik gegeben werden. I. Die katechetischen Themate. Während der ganzen Dauer der katechetischen Bildung soll das ganze Christenthum, je nach den Vorkenntnissen, Bedürfnissen und Fassungskräften, möglichst wiederholt vorgetragen werden. An das nähere Was, Warum und Inwieweit des objectiven Christenthumes, der Geheimnißlehren, der Unterscheidungslehren, der Bibel, Kirchengeschichte, natürlichen Offenbarung, des Cultus und der Disciplin, sowie der Moral, wird hier nur erinnert. Die katechetischen Themate für die einzelnen Classen. Die religiöse Erziehung soll schon im frühesten Kindesalter beginnen, die kirchliche kann nicht zu früh angefangen und nicht zu spät beendigt werden. Nimm die Katechumenen zusammen, welche im Ganzen dieselben Vorkenntnisse, Fassungskräfte und Bedürfnisse haben, und gib denselben diesen gemäß nicht Bruchstücke, sondern je ein Ganzes der Religion nach der Frage: was sollen diese Kinder glauben, lieben, hoffen, üben, welches ist das Ideal des religiösen Lebens ihrer Stufe? Die Vorbereitungsclasse. Vorbereitung auf den eigentlichen Unterricht und Beibringung eines kleinen Religionsganzen im Verlauf oder auf der Grundlage einer kurzgefaßten biblischen Geschichte, stets auslaufend und sich concentrirend in das Kreuzeszeichen, Symbolum, Vater unser und die Fehler, Tugenden und Uebungen der Kleinen. Erste Elementarclasse. Empfänglichkeit und Bedürfniß für Anschauungen ohne Ausschluß des Begrifflichen als des Secundären. Warum die biblische Geschichte überhaupt und in der Katechese und vor allem in dieser Classe zum Vortrage kommen soll. In die biblische Geschichte verwoben, ihr beigebunden oder neben ihr in einem besondern Büchlein den Kindern in die Hand gegeben — ein kurzgefaßter Katechismus zur Grundlegung des eigentlichen Katechismus. Zweite Elementarclasse. Empfänglichkeit und Bedürfniß für das Begriffliche ohne Ausschluß des Geschichtlichen, als des Secundären und des Mittels. Der Katechismus. Soweit es der Katechismusunterricht als die allgemein nothwendige Hauptsache erlaubt, tritt in zweiter Linie die vollständigere, tiefere und mehr pragmatische Darlegung der Offenbarung in der von Gott gegebenen geschichtlichen Form hervor mit steter Bezugnahme auf den Katechismus. Die Sonntagschristenlehre. Katechismus und biblische Geschichte in der eben genannten Weise, wohl auch einzelne biblische Abschnitte und Bücher, oder sonstige wichtige und interessante Gegenstände, überhaupt aber Erhaltung und Vervollständigung des Frühern und Hinzufügung dessen, wofür erst jetzt Bedürfniß und Fähigkeit vorhanden ist. Vielleicht auch ein zu einem eigentlichen Volksbuch erweiterter Katechismus in den Händen dieser Jugend und der Gemeinde. Thema der einzelnen Katechese wird das, worauf der vom Lehrbuche gegebene und vom Katecheten auf die Lehrstunden wohl vertheilte Gang des Unterrichtes gerade führt. Erlaubte Unterbrechung des regelmäßigen Ganges (vgl. Christenlehre). II. Die Materialien zur Ausführung. Das ganze Christenthum ist überall wie Thema, so auch Mittel zur Ausführung. Uebrigens sind die Materialien in den katechetischen Handbüchern (biblische Geschichte, Katechismus), sofern von diesen Alles aus — und in diese Alles zurückgehen soll, wenigstens angedeutet, in andern katechetischen Hilfsbüchern aber ausdrücklich zusammengestellt, und fließen zudem aus dem ganzen Studium, der Bildung, dem Herzen und der Erfahrung des Katecheten. Endlich bildet die Kenntniß zu erklären, zu beweisen, zu widerlegen, das Gemüth zu bilden, den Willen zu

bewegen, und die Lehre von der Meditation eben so viele Wege zur Auffindung der Materialien. III. Die Anordnung. Wie nothwendig dieselbe ist — mit Rücksicht auf den Lehrgegenstand, die Katechumenen und den Katecheten. Allgemeine Grundsätze: 1) Schicke je die Puncte voran, von deren Erkenntniß oder Anerkenntniß, oder Wirksamkeit auf Gemüth, Willen und Leben jedesmal die Erkenntniß oder Anerkenntniß, oder sonstige Wirksamkeit der folgenden Puncte an sich oder in bestimmten Classen mehr oder weniger abhängt. Also z. B. laß das Leichtere dem Schwereren, das Concrete dem Abstracten vorangehen, leite vom Bekannten zum Unbekannten über, gib im Allgemeinen zuerst die Erklärung, dann den Beweis, hernach allenfalls Widerlegung, und zuletzt die Paränese für Gemüth und Willen; gib im Allgemeinen zuerst die Tugend und laß ihr Gegentheil folgen. 2) Befolge die Regeln der Logik, aber nicht sclavisch, da dieselbe hier nur Dienerin für practische Zwecke ist. 3) Schließe an das Dogmatische seine moralischen Folgerungen, und an das Moralische seine dogmatische Begründung, oder allgemeiner: lehre das Dogmatische ethisch und umgekehrt. 4) Symmetrie und Gradation in der Anlage sind wie in der Predigt schätzbar, jede künstliche aber, besonders in der Katechese, verderblich. 5) Diese fordert vielmehr nach ihrem ganzen Wesen vor Allem Einfachheit, eine gewisse, stets wiederkehrende Weise auch in der Anlage, überhaupt den kürzesten, natürlichsten und verständlichsten Weg. Der klar gedachte Zweck lehrt am besten, was, wie und in welcher Ordnung es gegeben werden soll. Sorge im Ganzen und Einzelnen, daß die Kinder stets möglichst im Bewußtsein des Zusammenhanges erhalten werden. Die von Hirscher's Katechetik absolut gestellten Forderungen § 24. sind nur in der biblischen Geschichte, und die § 25. (cfr. § 14 ff.) erst dann zu befolgen, wenn das objective Werden, Wesen und Sichäußern des Guten und Bösen und seiner Einzelheiten geschildert werden will. Anordnung der Classenthemate. Biblische Geschichte. Ordne Alles so, wie es Gott geordnet hat, auf daß auch durch die Anordnung die Offenbarung als ein zu immer größerem Glanze und Reichthum sich entwickelndes Ganze voll Gnade und Wahrheit zur Erlösung und Beseligung der Menschheit erscheine. Katechismus (s. d. A.). Die Anlage des römischen Katechismus. Die Anordnung der einzelnen Katechese — einerseits nach der im Katechismussatz oder der biblischen Geschichte liegenden Gliederung, andererseits nach den allgemeinen Grundsätzen. IV. Die Ausführung überhaupt. Erzielung der Erkenntniß der Religion, ihre Nothwendigkeit, Aufhellung der Anschauungen, Begriffe, Urtheile, Lehrstücke, Lehrganzen, der dagmatischen, sittlichen, geschichtlichen Gegenstände. Erzielung der Anerkenntniß und des Glaubens. Ihre Nothwendigkeit. Was soll bewiesen werden? verschiedene Beweismittel, Auctoritäts- und Vernunftbeweise insbesondere. Wahl und Ausführung der Beweismittel. Was, wie und in welchem Maße soll widerlegt werden? Erzielung und Befestigung des Glaubens, z. B. Unterschied zwischen Glauben und bloßem Anerkennen, Menschenverstand und Auctorität Gottes und seiner Kirche, Glaubensacte in und außer der Katechese. Erzielung der dem Glauben angemessenen Verfassung des Willens, z. B. wiederholte Darstellung der Majestät, Gerechtigkeit und Liebe Gottes, der Bedeutung des freien Willens, Willensacte. Verhütung böser und unreiner und Erzielung rechter Willensentschließungen. Bildung des Gemüthes, der sinnlichen, selbstischen, sympathetischen, ästhetischen und moralischen Gefühle und Begehrungen. Pflege der Liebe zur Kirche. Relativ allgemeine Forderungen: die Darstellung sei wesenhaft, habe Fülle und Kraft, und Tiefe. Unbedingt allgemeine: in jeder Katechese sei bis hinaus in Diction, Action und Declamation in rechter Harmonie, Ueber- und Unterordnung wirksam — die Natur des auszuführenden Gegenstandes, die Katechumenen, ihre Vorkenntnisse, Fassungskräfte und Bedürfnisse, der Zweck der Katechese überhaupt und der betreffenden insbesondere, die ächte und berech-

tigte Persönlichkeit des Katecheten. Siehe die betreffenden Artikel und Hirscher's Katechetik § 24—96. Die Ausführung in den katechetischen Büchern — biblische Geschichte und Katechismus. Die einzelne Katechese. Die heuristische und akroamatische Methode, ihr Wesen, ihre Vorzüge und Mängel, ihre rechte Verbindung. Das bloße Abfragen. Die Fragen und Antworten und ihre Behandlung. Die besondern Modificationen der Ausführung in den verschiedenen Classen überhaupt und der biblischen Geschichte und des Katechismus insbesondere. Die Bestandtheile der einzelnen Katechese: Eingang, Thema, Partition, Uebergänge, Schluß, Gebete. V. Der äußere Vortrag: Diction, Action und Declamation. Der Unterschied vom homiletischen Vortrage liegt in der Natur der Katechese, ihrem Zwecke, den Katechumenen, dem Katecheten. Aufschreiben und Memoriren. VI. Sicherung des Erfolges. Aufmerksamkeit. Auswendiglernen. VII. Besondere Thätigkeiten durch Wort und Cult für Uebung der Religion. Die Uebung der Religion in und außer der Katechese, der Kindergottesdienst, Beicht, Communion, Firmung. Die unmittelbare Vorbereitung für den Gottesdienst der Erwachsenen. VIII. Besondere Thätigkeiten durch Wort und Disciplin für Ausübung der Religion im Wandel — bei den Elementarschülern, der erwachsenen Jugend, positive Förderung des religiösen Wandels, Fernhalten sittlicher Gefahren, Heilung sittlicher Verirrungen. Hirscher's Kat. § 118 ff. IX. Die Katechese für besondere Bedürfnisse. Die ganze Gemeinde in der Katechese. Besonders zu Unterrichtende. Proselyten und Convertiten. — Die Katechetik als besondere Disciplin ist jung, wie man überhaupt lange nicht daran dachte, die Regeln der Verwaltung des geistlichen Amtes vollständig, im Zusammenhange und wissenschaftlich darzustellen. Augustin's de catechizandis rudibus und Gregor's v. Nyssa λογος κατηχητικος ὁ μεγας sind nur ganz uneigentlich eine Art Katechetik. Desto mehr blühte in der alten und ältesten Kirche in dem Katechumenat mit seinen Stufen die Katechese selbst, nicht so fast für die Kinder, als die Proselyten, und in dem akroamatischen Unterricht traten auf der Grundlage historischen Unterrichtes bald die kirchlichen katechetischen Hauptstücke — Glaubensbekenntniß, Decalog, Vaterunser, Sacramente, hervor. In diesen Hauptstücken wurde das Volk im Mittelalter besonders in der Advents- und Fastenzeit unterrichtet und auch die Unterweisung der Parvuli in Klosterschulen und durch den Pfarrer fehlte weder in der Gesetzgebung, noch in der Verwaltung. Ein Bild der mittelalterlichen Katechese können wir den katechetischen Anweisungen in den alten Ritualien entnehmen, und eine Art Katechetik gibt Gerson de parvulis ad Christum trahendis. Neuen Werth und Aufschwung gaben der Katechese und Katechetik — die Reformation, das Concil von Trient, die Jesuiten, der Katechismus von Canisius und der römische. Von jetzt an erscheinen bei Katholiken und Protestanten die Anfänge eigentlicher Katechetik. Ihre neuere Gestalt datirt sich aus der Mitte des 18ten Jahrhunderts, da eigene Lehrstühle für die Pastoral errichtet wurden, aber auch Rationalismus, Aufklärung und Kantianismus in die Theologie eindrangen. Wohlthätige Folgen waren, daß die scholastische Behandlung einer mehr psychologischen und practischen Platz machte, die biblische Geschichte größere Bedeutung erhielt, die künftigen Katecheten durch Theorie und Uebung sorgfältiger vorbereitet und auch pädagogisch gebildet wurden, und die Katechese eifriger, allgemeiner, in stetigerem Gange, zahlreicheren Stunden und längerer Dauer ertheilt wurde. Die verderblichen Folgen aber waren, daß Katechetik und Katechese ihres eigentlichen Wesens, biblischen und kirchlichen Elementes fast ganz beraubt wurden, und die rationalistische heuristische Methode und der bloß natürliche, weltliche und psychologische Inhalt sich ungescheut, z. B. bei Gräffe ad absurdum, entwickelten. Der Streit der Meinungen, das voreilige Verdrängen des hergebrachten Katechismus, die Katechismus-Noth und Verwirrung und ihre üblen Folgen! Eine bessere Gestaltung geben der Ka-

techese und Katechetik die tiefere neuere Theologie, Philosophie und Pädagogik, die neuerwachte Kirchlichkeit, die große Anstrengung, endlich aus der Katechismusverwirrung herauszukommen, Gruber's und Hirscher's Leistungen. Die neuesten positiv-christlichen Katechetiken der Protestanten sind von Kraußold, Palmer und Nitzsch. [Graf.]

Katechismus. In der Katechese (s. d. A.), sowie unter den Büchern, welche als deren Grundlage in die Hand der Katechumenen gegeben werden, bildet der Katechismus den überall unbedingt nothwendigen Mittelpunct und ist die kurze volksthümlich und kirchlich begriffliche und geordnete Summe des katholischen Glaubens, Lebens und Wesens in Form von Frage und Antwort mit beigefügtem Anhang der gewöhnlichen Hauptgebete. Nach vorangeschicktem biblisch geschichtlichen Unterrichte soll er bei erwachten Verstandeskräften Thema, Skizze, Zusammenfassung und bleibende Einprägung der Katechese werden und vom Katecheten nur aufgeschlossen, mit Fleisch und Blut umgeben und lebendig in Erkenntniß, Gedächtniß, Herz und Willen eingesenkt, sofort eine religiöse Hauptsubstanz der Gläubigen, eine Hauptbasis und Summe ihres Glaubens und Lebens, eine Hauptvoraussetzung alles rechten Gebrauchs der Bibel, der Gebet- und anderer religiösen Bücher, sowie des Gedeihens aller geistlichen Thätigkeiten im öffentlichen Gottesdienste und der Seelsorge ausmachen. So wichtig und nothwendig für den Theologen die Dogmatik und Moral, so wichtig und nothwendig für den einfachen Christen der Katechismus. Er ist mehr Volks-, als bloßes Schul- und Kinderbuch. Er muß in die Hände der Katechumenen gegeben werden, denn dadurch wird Lernbegierde, Aufmerksamkeit, Erfassen und Behalten gefördert und die Vorbereitung auf die Katechese, ihr Wiederholen zu Hause, das Auswendiglernen der Summe des Unterrichtes, das Mitarbeiten der Eltern und Lehrer, das Fortbauen auf festen Grundlagen in der spätern Katechese und in der Predigt und Seelsorge, und lebenslängliches Wiederholen ermöglicht. Insbesondere soll der Katechismus nach seinem Wesen und Zweck und dem positiven Rechte vom Kirchenregimente ausgehen und in der ganzen Diöcese, wenn nicht bei ganzen Nationen, möglichst lange unverändert derselbe sein, ja in der ganzen Kirche ein und denselben althergebrachten Grundtypus in Inhalt, Anlage und Ausführung an sich tragen. So nur ist und wird derselbe eine Art symbolischen Buches, wahrhaft kirchlicher Inbegriff des gemeinsamen Glaubens und Lebens, Unterpfand der Einheit unter einander und mit der ganzen Kirche, so erhält die Kirche und Gemeinde die Bürgschaft kirchlichen, stetigen und einheitlichen Unterrichtes, so wird der Geistliche, der in keiner Amtsverrichtung ungebunden ist, in der hochwichtigen Katechese wohlthätig gebunden, des schweren Geschäftes, selbst zu wählen, sowie des peinigenden Gefühles, fehlgegriffen zu haben, überhoben, so kann das Kirchenregiment z. B. schon im Seminar und durch katechetische Handbücher in rechte Katechese einführen; so nur kann der Katechismus das fortwährende Hauptlehrbuch der Eltern ihren Kindern gegenüber, das lebenslänglich orientirende Hauptlesebuch der Gläubigen werden, so nur Eifer und Freudigkeit bei Geistlichen, Eltern und der ganzen Gemeinde erwecken und den Werth, die Heiligkeit und Unveränderlichkeit der Religion gleichsam von außen fühlbar machen. Die Anlage des Katechismus sei kirchlich, einfach, populär und sachlich. Einige gingen den geschichtlichen Gang und ihr Katechismus wurde ein Zwitterding von Katechismus und biblischer Geschichte. Andere opferten die Behandlung des katechetischen Stoffes an der Hand der kirchlichen Formeln einer sogenannten wissenschaftlichen Gliederung, handelten aber gegen Beispiel und Vorschrift der Kirche, gewannen auch nicht, was sie erstrebten, am wenigsten Einfachheit und Volksthümlichkeit. Andere suchten eine wissenschaftliche Gliederung mit den kirchlichen Formeln zu vereinigen, aber die Vereinigung gelang weder genügend kirchlich, noch auch sachlich, volksthümlich und dem practischen Bedürfniß entsprechend. Andere folgten

mit geringer Abänderung der Eintheilung des Canisius, hatten aber gegen sich dessen unläugbare logische Gebrechen. Die beste Anlage ist ohne Zweifel die nach dem römischen Katechismus im Regensburger (bei Pustet), und noch besser im neuen Rottenburger Diöcesankatechismus (von Schuster). 1) Glaube, Glaubensbekenntniß, apostolisches Glaubensbekenntniß, die zwölf Artikel desselben. 2) Gnade, heiligmachende Gnade, wirkliche Gnade, Gnadenmittel, Sacramente und Sacramentalien. 3) Gebote Gottes und deren Erfüllung (Tugend und christliche Vollkommenheit), Uebertretung der Gebote Gottes (Sünde und Laster), zwei Gebote der Liebe, zehn Gebote Gottes, fünf Gebote der Kirche. 4) Gebet, Gebet des Herrn, englischer Gruß, Ceremonien. Diese Anlage hat für sich das Beispiel des grauen Alterthumes, die den Canisius übertreffende Auctorität des römischen Katechismus, sowie Volksthümlichkeit, einfachste und leichteste Aufeinanderfolge der Materien, wohl verstandene Wissenschaftlichkeit, und ist nur die verbesserte des längst bewährten Canisius. Im Uebrigen habe der Katechismus dogmatische Treue, sachliche Vollständigkeit und im Ausdruck Popularität, Präcision, Kürze und Prägnanz, gebe das ganze, besonders auch das specifisch-katholische Glauben, Leben und Wesen in vollem begrifflichen Inhalte, hinreichender Begründung, rechtem Zusammenhange und allenfalls auch mit angemessenen practischen Folgerungen, mit den vornehmsten ascetischen Regeln, kurzen Gebeten und Anmuthungen, sei mehr indirect als direct polemisch und apologetisch, bewahre die alten, volksthümlichen, von der Kirche producirten, die Persönlichkeit der Kirche, nicht des Einzelnen abspiegelnden und allein die Sache ohne Alterirung wiedergebenden Definitionen und Ausdrücke, baue Alles nicht bloß auf schlagende wenige Schriftaussprüche und Beispiele, sondern auch auf Tradition, Kirche und Väter, greife nicht in das Gebiet der Ausführung und Paränese, arbeite diesen aber möglichst reich in die Hände, sei gleichmäßig angemessen dem Gebildeten wie dem Ungebildeten, wahrhaft objectiv und allgemein, rechtfertige sich in den unbedeutendsten Worten und Wendungen, sondere die Einzelheiten auch schon für das Auge durch Druck, Numeriren, verschmähe den Gebetsanhang nicht und sorge möglichst gut für die große Hauptsache, das nachhaltige überall mögliche Auswendiglernen. Insbesondere habe er die Frag- und Antwortform, sie ist alt hergebracht, vertheilt in kleine Portionen, verhütet das Ineinanderfließen, markirt die Gesichtspuncte und erleichtert das Auswendiglernen. Canisius redivivus! Dem eigentlichen Katechismus kann unbeschadet der biblischen Geschichte ein kleinerer als Vorbereitung und Grundlegung vorangehen, und ein für die Bedürfnisse der Reiferen und des ganzen Volkes angemessen erweiterter nachfolgen. Vgl. Tüb. Quartalschrift Jahrg. 1843. S. 120 ff. Jahrg. 1845. S. 589 ff. Jahrg. 1848. S. 326 ff. und die Vorrede zum Katechismus für das Bisthum Rottenburg. [Graf.]

Katechumenen — hießen in frühern Zeiten der Kirche diejenigen, welche in den Anfangsgründen des Christenthums Unterricht empfingen, um so zum Empfange der hl. Taufe vorbereitet zu werden. Diese Vorbereitung auf die hl. Taufe ward im Verlaufe der Ausbreitung des Christenthums eine nothwendige Maßregel, um die Kirche vor vielen unwürdigen Mitgliedern zu bewahren, und das Heilige nicht zu profaniren. Die Katechumenen (κατηχούμενοι), meistens Erwachsene aus Heiden und Juden, mußten sonach ein stufenweises Aufsteigen sich gefallen lassen, um zuletzt im Schooße der Kirche Aufnahme zu finden. Die Aufnahme in das Katechumenat geschah durch Händeauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuze. Die Dauer des Unterrichtes, sowie das Alter, das Jemand bei der Aufnahme haben mußte, war unbestimmt. Die in das Katechumenat Aufgenommenen hatten das Recht, einem Theile des christlichen Gottesdienstes beizuwohnen. Seit dem vierten Jahrhundert waren im Katechumenat folgende Stufen: 1) solche, die bei den gottesdienstlichen Versammlungen nur der Predigt beiwohnen durften (audientes); 2) solche, welche nach der Predigt auch noch dem Gebete beiwohn-

ten und den kirchlichen Segen empfingen (genuflectentes). Bevor das hl. Abendmahl den Mitgliedern der Kirche (πιστοις ἀδελφοις) gespendet wurde, entließ der Diacon die Katechumenen mit dem Zurufe: „Ite Catechumeni, missa est!" Gehet ihr Katechumenen, die Versammlung ist zu Ende! Daher die Bezeichnung Missa catechumenorum für diesen Theil des Gottesdienstes, dem die von den hl. Geheimnissen noch ferne gehaltenen Katechumenen beiwohnen durften (s. Gläubigen-Messe). Uebrigens wird noch heutzutage der Schluß des Gottesdienstes den versammelten Gläubigen mit der Zusprache: Ite, missa est! angekündigt, da das Wort Missa späterhin für Gottesdienst überhaupt, beziehungsweise für die Feier der hl. Geheimnisse genommen ward. 3) Solche, welche ihre Prüfung erstanden hatten und in der nächsten feierlichen Zeit (an Ostern, Pfingsten, bei den Griechen auch an Epiphanie) zur Taufe zugelassen werden sollten (competentes, electi, φωτιζόμενοι, d. i. Erleuchtete, s. Erleuchtung). Erst auf dieser Stufe wurden sie in die christlichen Mysterien, in die Lehren von der hl. Trinität, der Incarnation, in die Bedeutung der hl. Sacramente und des Glaubensbekenntnisses überhaupt eingeweiht. Hiernach wurden diese Competenten noch mehreren Scrutinien unterworfen, mußten dem Teufel, seinen Werken und Engeln abschwören; jetzt erst ward der hl. Taufact an ihnen vorgenommen durch dreimaliges Untertauchen des Körpers, bei Schwächern auch nur durch dreimaliges Besprengen, unter Aussprechen der drei göttlichen Personen, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. In der spätern Zeit, wo vorzugsweise an neugeborenen Kindern die hl. Taufe vollzogen ward, geschah dieselbe durch dreimalige Begießung des Hauptes mit natürlichem Wasser. Am Ende des dritten Jahrhunderts kam der unlöbliche Gebrauch auf, die Taufe bis in's höhere Alter, ja selbst bis zur Annäherung des Todes zu verschieben, wie solches von Kaiser Constantin dem Großen erzählt wird. Allerdings mag die Hauptursache einer solchen Sitte in der tiefen Ehrfurcht vor den großen Wirkungen dieses Sacraments gelegen gewesen sein; man nannte dasselbe vorzugsweise die Gnade, Erleuchtung, Heiligung (φωτισμος, ἁγιασμος), auch Vollendung (τέλειον). Die Besorgniß nun, diese herrlichen Wirkungen der Taufe durch wirkliche Sünden später wieder zu trüben oder zu verlieren, sowie die tröstliche Zuversicht auf die Lehre der Kirche, daß durch den Empfang der hl. Taufe bei Erwachsenen außer der Erbsünde auch alle begangenen wirklichen Sünden ausgetilgt werden, was für Manche das Motiv, die Taufe möglichst weit hinauszuschieben, obwohl bei Manchen auch bloß sittliche Trägheit und das Mißtrauen, den strengen Anforderungen an den Täufling genügen zu können, zu Grunde liegen mochte (s. clinische Taufe). Die Taufe an Erwachsenen ward außer den solennen Zeiten meistens an Sonntagen ertheilt, und zwar meistens vom Bischofe; Priester und Diaconen tauften auf Delegation des Bischofs. Von den neugetauften Katechumenen erhielt der sog. weiße Sonntag seinen Namen, da die an Ostern Getauften als Zeichen der in der Taufe wiedererlangten Unschuld acht Tage lang weiße Kleider trugen und diese erst am Sonntage nach Ostern feierlich ablegten. [Dür.]

Katechumenen-Messe, s. Gläubigen-Messe.

Katharer, s. Albigenser.

Kathedrale, s. Cathedrale.

Katholicismus. Der Ausdruck „Katholicismus" ist offenbar neuern Ursprunges und wahrscheinlich, wie die Ausdrücke: „Babstthum", „Pontificius", „Romanensis" (Römling), „Ultramontan" u. s. w. zuerst in der Controverse und zwar anfangs von den Gegnern der katholischen Kirche gebraucht worden. Er bezeichnet sprachförmlich — eine für sich abgeschlossene Secten- oder Parteistellung und ist insoferne für die katholische Kirche injuriös, als diese sich als die in Wahrheit Eine und Einzige, als die allgemeine Kirche Jesu Christi erkennt und bekennt, als sie dieses Selbstbewußtsein und dieses Bekenntniß nie und nim-

mer aufgeben wird und kann, und gerade dadurch jedem religiösen Particularismus entgegengesetzt ist. Nur im Verlaufe der Zeit und durch seine allmählige Aufnahme in katholische Schriften hat dieser Ausdruck (wie so mancher andere, oft auch im entgegengesetzten Sinne) die ursprünglich anstößige Bedeutung in Etwas verloren. Er hat übrigens den Ausdruck „Katholisch" (s. d. A.) sprachlich und den Ausdruck Katholicität (s. d. A.) der Sache nach zur Grundlage, so daß hier Alles vorausgesetzt werden kann, was zur Beleuchtung des specifisch Katholischen oder zur Vergleichung des letztern mit dem Häretischen jeder Art in dem Kirchenlexicon als Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften überhaupt entweder unmittelbar oder allegatorisch vorkommen mag. Es muß deßhalb die vollständige und allseitige Lehre von der katholischen Kirche, von ihren Merkmalen (s. Kirche), von ihrem dreifachen Amte (s. Amt), von ihrer Verfassung, von ihrer Infallibilität und Auctorität, von ihrem Einflusse auf alle menschlichen Verhältnisse, namentlich auf die Familie, auf das Völkerleben, auf den Staat, auf die Wissenschaften und Künste, von ihrem Glauben, Lieben und Leben, oder von ihrer segensreichen Wirksamkeit nach Innen und Außen und von den dieser entsprechenden kirchlichen Anstalten und Institutionen, so wie sie in den einschlägigen Artikeln behandelt wird, als bereits bewiesen und erwiesen angenommen werden. Denn der Katholicismus ist, er mag nun gegensätzlich zu den in sich selbst erstarrten orientalischen Kirchen und zu dem sich selbst zersetzenden und auflösenden Protestantismus, oder positiv, das heißt, nach seinem unendlich reichen Inhalte betrachtet werden, κατ' ἐξοχήν das „Katholische" als System und organisches Ganzes, wie es war, wie es ist und sein wird, die herrlichste Offenbarung der Fülle und Erhabenheit, der Länge, Breite, Höhe und Tiefe des innern und äußern Lebens an der mystischen Braut Christi, an der alten und dabei ewig jungen Kirche, welche der Herr mit seinem Blute sich erworben hat (Apg. 20, 28.). — Wohl ist der Katholicismus in letzter Reduction die volle Anerkennung der von Christo in seiner Kirche für alle Menschen und Zeiten gesetzten Auctorität als solcher und der katholische Glaube wesentlich Glaube an das, ja an Alles das, und zwar ohne Ausnahme und Unterschied, was und weil es die von Christo gestiftete Kirche, als solche, zu glauben vorstellt (Klee, Kath. Dogm. I. 322.); wohl ist der Katholicismus hiedurch dem Protestantismus (s. d. A.) zunächst und principiell entgegengesetzt, da dieser in seinem vollen und freien Begriff nicht mehr und nicht weniger ist als die Negation der von Christo in seiner Kirche gesetzten Auctorität, als solcher, und die Aufstellung der abstracten Individualität der Einzelnen als eigentlichen und einzigen Auctorität, welcher und wegen welcher in letzter Instanz geglaubt wird (Klee l. c.); wohl ist der Katholicismus die Allgemeinheit oder Katholicität des Christenthumes selber in räumlicher und zeitlicher Beziehung; es verbinden sich aber in dem Begriffe des Katholicismus mit dem Merkmale der Auctorität und der Allgemeinheit auch noch das Merkmal der Einheit und Einigkeit, so daß die wahre Kirche Christi an allen Orten und zu allen Zeiten Dasselbe lehrt, dieselben Heilsmittel besitzt und ausspendet und dieselbe Verfassung hat, währenddem andere von ihr getrennte, wenn auch christliche Vereine, nach ihrer Verschiedenheit an dem einen Orte so, an dem andern anders lehren, beten, singen, auch verschiedene Verfassungsformen haben (v. Drey, Apolog. III. 148). Es findet sich in dem Begriffe des Katholicismus ferner das Merkmal der Unvergänglichkeit (Unzerstörbarkeit), wodurch er wesentlich eben so die „Religion der Zukunft" wird, wie er potentiell und thatsächlich die eigentliche und einzige Religion der Vergangenheit war und der Gegenwart ist. In dieser göttlich gewährleisteten Unvergänglichkeit des Katholicismus liegt denn auch das Merkmal seiner intensivsten und extensivsten Fruchtbarkeit, seiner wunderbaren Lebensentfaltung nach Innen und Außen, sowohl für die Zeit, welche vor uns, als für

jene, welche hinter uns liegt. Der Katholicismus hat sich über alle und jede Landesreligion hinaus, über alle nationalen Eigenthümlichkeiten und über den flüchtigen Charakter des Geistes irgend einer Zeit hinweg immer und wesentlich als Weltreligion, als den universalen Ausdruck des rein Religiösen gewußt und dargestellt. Er ist aber auch in und durch seine lebensmächtige, unzerstörliche Universalität den Individuen und Völkern gegenüber in der concretesten Wirksamkeit aufgetreten, er hat gerade durch seine Erhebung über das Bornirt-Nationale und Zeitgeistige die gesunde Entwicklung der einzelnen Menschen, wie ganzer Stämme und Nationen ermöglicht, gefördert und allseitig vollendet; er hat das Stillleben jeder einzelnen Bauernhütte geordnet, veredelt und verklärt, er hat Völker groß gezogen, er hat Sclavenketten gebrochen, Fürsten ihre Kronen gegeben und — erhalten. Der Katholicismus erfaßt immer und überall den ganzen Menschen nach seiner leiblichen und geistigen Seite, in seinem Denken, Fühlen, Wollen und Thun, in seiner persönlichen und gesellschaftlichen Stellung, in seinen intellectuellen und moralischen Bedürfnissen zugleich und ebenmäßig. Er ist die Religion des speculativen Denkers und des einfachen Landmanns, der weder lesen noch schreiben kann; der gebildete Europäer bekennt denselben Glauben mit dem katholischen Indianer des Urwaldes, es nährt sie dieselbe Hoffnung, es einigt sie dieselbe Liebe, sie verehren das gemeinsame Oberhaupt der Kirche in dem h. Vater zu Rom, der die Concilienacten „als Bischof der allgemeinen, katholischen Kirche" unterschreibt und für seinen geliebten Sohn, den Kaiser und König, das nämliche Lehrwort und den nämlichen Segen hat, wie für seine Kinder, die Rothhäute, wenn sie in ihrer wortarmen Sprache ihm ihre Ergebenheit bezeugen. Der Katholicismus schmiegt sich jeder Culturstufe des Menschengeschlechtes an, er lehrt aus dem Munde Augustin's den horchenden Mönch das Geheimniß der Dreieinigkeit erforschen, er betet mit St. Dominicus dem armen Hirten die Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung am Korallenpsalter vor. Der Katholicismus hat Raum in seinem Schooße für jede Individualität nach ihrer natürlichen oder übernatürlichen Begabung, er bildet die christliche Hausfrau und Mutter, wie die jungfräuliche Nonne, er gewährt dem beschaulichen Leben ebenso Recht und Schutz, wie er die werkthätige Liebe erhebt und preist, er heiligt die Ehe in ihrer Unzertrennlichkeit und Sacramentalität ebenso, wie er das Bessere dem Guten in der Virginität vorzieht. Der Katholicismus hat den herrlichsten Bund mit den Künsten und Wissenschaften geschlossen; er hat die meisten Universitäten gegründet, dotirt und organisirt, seine Söhne stehen in allen Zweigen menschlichen Wissens ebenbürtig neben ihren nichtkatholischen Fachgenossen; der gelehrte Fleiß und die emsige Forschung des einsamen Mauriners ziert manch' ein protestantisches Buch, ohne daß es seine Quellen nennt, und gar mancher alte katholische Dom beherbergt das in Text und Weise ärmlich ausgestattete Lied und die kalte Predigt des Protestantismus. Der Katholicismus hat noch für jedes im Laufe der Zeit sich offenbarende Gebrechen das angemessene Heilmittel in seinem eigenen Schooße gefunden, er hat der Welt und ihrer Pracht die Entsagung des Mönches, dem unsittlichen Treiben der adeligen Prälaten den armen Franziscaner entgegengestellt und heute noch stellt er dem selbst- und habsüchtigen Ringen nach Geld und Genuß die alles opfernde graue Schwester gegenüber. Der Katholicismus wurde nie müde das Evangelium zu allen Völkern der Erde zu tragen, damit es wenigstens allen Völkern der Erde gepredigt werde, wenn auch diese den Glauben aus eigener unglücklicher Wahl zurückstoßen sollten. Das Sprachenfest in Rom und die Aufopferung so vieler Missionäre ist beredter als die Schiffsladung der Bibelgesellschaften. — In dem Begriffe des Katholicismus findet sich endlich noch die unzertrennliche Schwester der Einheit und Einigkeit, die wunderbare Consequenz, welcher selbst die eifrigsten Protestanten ihre Achtung nicht versagen können. Das Princip der unfehlbaren kirchlichen Auctorität einmal zugegeben, kann keine Ein-

wendung stichhaltig gegen den Katholicismus, gegen die Lehre, Verfassung und Disciplin seiner Kirche mehr aufkommen; die Einheit in der Lehre, im Cultus, in der Kirchensprache (s. d. A.), in der Regierung und Zucht ist wie von selbst da und vorhanden, der Katholicismus trägt gerade durch seine Consequenz die wahrhafte Ausgleichung des supranaturalen und rationalen Momentes der Religion in sich; er regelt die freie Forschung durch die normgebende, unfehlbare Auctorität ohne sie zu unterdrücken; er ordnet die reiche Mannigfaltigkeit des Lebens zur schönsten Einheit, er verbindet die spiegelhelle Klarheit und die unschuldige Heiterkeit christlicher Lebens- und Weltanschauung mit der ahnungsvollsten Tiefe der Wissenschaft göttlicher Dinge und mit der verborgensten Seligkeit in Gott. Es gibt für den Menschen keine ursprünglich freudigere Empfindung als die Empfindung des eigenen Seins, keinen nachhaltiger seligen Gedanken als den klar gedachten Ausspruch seiner Selbstgewißheit: „Ich bin" — „ich bin durch Gott!" Diesem geschöpflichen Ichgedanken steht aber an seligem Selbstgefühl, an innerer, freudiger Ueberzeugung und Selbstgewißheit die Empfindung des gläubigen Herzens am nächsten, welche sich in den Worten Luft macht: „Ich bin Katholik!" — Das katholische Selbstbewußtsein einigt die Gläubigen aller Zonen als Brüder, und wie Wisemann (Kath. Lehren und Gebräuche III. Vorles.) so schön sagt: „nicht bloß als Genossen einer Gemeinschaft, sondern als Glieder Eines geheimnißvollen Leibes, die nicht durch das Gefühl des gegenseitigen Mangels, nicht durch Bande der Blutsverwandtschaft, nicht durch weltliche Interessen, sondern durch Ein Haupt fest vereiniget sind und vermöge des Lebensstromes, welcher von Einem zum Andern fließt, im innigsten Seelenverkehr miteinander stehen." Das katholische Bewußtsein einiget die Gläubigen aller Zeiten, es identificirt den berühmten Ausspruch des h. Augustin: Tenet (me in ecclesia catholica) consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata, tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio: tenet postremo ipsum catholicae nomen quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint: quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere (contra epist. Fundament. c. 4) und die bekannte Apostrophe Bossuet's an die römische Kirche mit dem Liede: „Katholisch ist gut sterben!" dessen liebliche Töne in unsern Tagen über die Fluthen des majestätischen Rheines zittern. Das katholische Bewußtsein ergreift und tröstet den blonden Sohn des Nordens, wenn er tief im Süden, wo Niemand seine Sprache kennt, in die Kirche seines väterlichen Glaubens tritt und überall dieselben Heiligthümer, dieselbe gottesdienstliche Handlung und Sprache trifft. Das katholische Bewußtsein jubelt in dem Gedanken, daß zu jeder Stunde des Tages und der Nacht auf dem in zwei Hemisphären getheilten Erdballe das h. Meßopfer dargebracht wird, und daß der Katholik sich jeden Augenblick in den mystischen Kreis der ewigen Anbetung des allerheiligsten Altarssacramentes versetzen kann. Das katholische Bewußtsein erhebt sich in der Idee der Einheit und Gemeinsamkeit des Glaubens, welcher, da er keine Trennung und Auswahl der Wahrheit zuläßt, alle Gläubigen zur Einheit und Gleichförmigkeit ihrer Gedanken verbindet. Das katholische Selbstbewußtsein ist wesentlich das freudige Bewußtsein persönlicher Irrthumslosigkeit an der Hand des untrüglichen Lehramtes in der Kirche. Das katholische Selbstbewußtsein ist aber auch wesentlich das selige Bewußtsein allumfassender Liebe, die nicht nur die Brüder auf Erden, sondern auch die Brüder im Himmel und im Fegefeuer verbindet, und in der Gemeinschaft der Heiligen sich ausdehnt über die Gläubigen aller Zeiten von Adam bis auf uns, ja bis an das Ende der Zeiten und über dieses hinweg zur ewigseligen Anschauung Gottes im Himmel. Dieses katholische Selbstbewußtsein erwärmt und

entzündet sich immer auf's Neue an dem Gebete des Heilandes vor seinem Leiden (Joh. 17, 20. 21.): „Aber ich bitte Dich nicht für sie allein, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden; damit Alle Eins seien, wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin, damit auch sie in uns Eins seien; damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast." Das katholische Selbstbewußtsein faßt endlich seine Selbstgewißheit in die Worte zusammen: Facilius dubitarem vivere me, quam esse vera, quae audivi (S. Aug. l. 7. Confess. c. 10). — Zur Literatur: Wisemann, die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche. Teutsch von Haneberg. Regensb. 1838. — Höninghaus, das Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der prot. Literatur. Aschaffenb. 1835. — Kastner, Würde und Hoffnung der kath. Kirche 2. Aufl. Sulzbach 1826. — Katholicismus und Nichtkatholicismus in Beziehung auf Wahrheit und Vollständigkeit des Glaubens Ebd. 1827. — Staudenmaier, das Wesen der kath. Kirche 2. Aufl. Freiburg 1845. [Häusle.]

Katholicität, s. Kirche.

Katholisch, (καθολικός von ὅλος) heißt sprachlich so viel als allgemein sowohl in räumlicher als in zeitlicher Beziehung. So liest man z. B. in Quinctilian's Instit. orat. l. II. c. 13: praecepta, quae καθολικά vocant, id est (ut dicamus, quomodo possumus) universalia vel perpetualia. Die wahre christliche Kirche führt als ihr drittes Merkmal seit dem ersten christlichen Jahrhunderte (epist. ecclesiae Smyrnens. de mart. S. Polycarpi — tit. nris. 8. 19) den Namen der allgemeinen oder der „katholischen" in räumlicher und zeitlicher Hinsicht (s. Kirche) und daß sie diesen Namen durch ihr Alles einigendes Auctoritätsprincip, durch ihre Unzerstörbarkeit, durch ihre Alles durchdringende, Alles umfassende Wirksamkeit nach Innen und Außen und durch ihre staunenswerthe Consequenz wirklich verdiene, sollte in dem Artikel Katholicismus flüchtig angedeutet werden. — Hier kommt das „Katholische" lediglich als specielles Prädicat des christlichen Glaubens oder der christlichen Lehre, des christlichen Cultus und der christlichen Sitte, ferner nach seinen nähern, aus den kirchlichen Gegensätzen hervorgehenden Bestimmungen in Betracht. Es kommt aber auch hier wieder zu Tage, daß das „Katholische" nothwendig mit der „Einheit und Einigkeit" zusammenhängt und eben dadurch als ächte Consequenz sich darstellt. — Das Lehrwort des untrüglichen Lehramtes in der Kirche ist stets und wesentlich katholisch, weil es immer die Merkmale der Allgemeinheit, des apostolischen Ursprunges und der gemeinsamen Ueberzeugung an sich trägt, oder die Merkmale, welche Vicenz von Lerin so schön mit: universalitas, antiquitas und consensio bezeichnet (Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Commonit. c. 3). Daher kömmt es denn auch, daß alle die Millionen Katholiken, welche über den ganzen Erdball zerstreut sind, Dasselbe glauben, jeder Einzelne was alle Uebrigen und alle Uebrigen was jeder Einzelne, und daß der Glaube der Katholiken in allen Jahrhunderten der nämliche ist und sein wird. Daher offenbart sich denn auch an dem katholischen Glauben eine Gleichförmigkeit und Einheit, welche sich gleichsam selbst steigert, da der Glaube der christlichen Einzelgemeinden in dem Glauben ihrer Seelsorger, der Glaube der Seelsorger in dem Glauben ihres Diöcesanbischofs, der Glaube der Bischöfe in dem Glauben des römischen Papstes sich einet und zusammenschließt, und daß so die Worte der Apostelgeschichte (4, 32.): „Die Menge der Gläubigen aber war Ein Herz und Eine Seele" in Beziehung auf die Glaubenseinheit jetzt und durch alle Jahrhunderte wahr sind und wahr bleiben. Katholisch ist mithin Alles, was uns das untrügliche Lehramt der Kirche zu glauben vorstellt, es sei geschrieben oder nicht. Die doctrina catholica fällt also mit dem dogma catholicum, mit dem articulus fidei, mit der doctrina de fide zusammen (s. d. A. Dogma). Von der doctrina catholica muß jedoch unterschieden werden die doctrina catholicorum. Unter

dieser versteht man nämlich solche Lehransichten **einzelner** Theologen, rücksichtlich welcher sich die Kirche nicht ausgesprochen hat, z. B. ob sich die Inspiration auch auf denjenigen Inhalt der hl. Schriften erstrecke, der mit der Glaubens- und Sittenlehre in keinem Zusammenhange steht. — Katholische Lehre und zwar **specifisch** katholische Lehre ist ferner jede **Unterscheidungslehre** nicht nur deßhalb, weil sie bloß die Katholiken festhalten, sondern weil bei näherer und vorurtheilsfreier Betrachtung an jeder Unterscheidungslehre die drei Merkmale, welche wir oben nach Vincenz von Lerin angegeben haben, deutlich nachgewiesen werden können, und weil an derselben ächtwissenschaftliche Consequenz sich offenbart, und eine wahrhafte Versöhnung des supranaturalen und des rationalen Momentes, das an jeder positiven Lehre sich vorfindet. — Wodurch erlangt aber der **Cultus** unserer Kirche das Prädicat „**katholisch**"? — Einmal durch den apostolischen Ursprung seiner repräsentativen, ethischen und sacramentalen Grundlagen; ferner durch sein stetes Angewiesensein an die lehrende und leitende Kirche als an die zu seiner Fortbildung, Pflege und Ueberwachung berufene und rechtmäßige Instanz, wodurch die Willkür und der Particularismus auf dem Gebiete der Liturgie schon an und für sich beschränkt wird, und wodurch die merkwürdige Uebereinstimmung aller alten Liturgien, sowie die allgemeine Einführung der römischen Liturgie im Abendlande ihre Erklärung und Rechtfertigung findet, ja selbst zum sprechendsten Zeugen für die Universalität, Einheit und Consequenz der katholischen Kirche wird. Der Cultus unserer Kirche ist ferner wesentlich katholisch durch sein wirkliches Leben, durch seine Innerlichkeit und durch seinen bedeutungsvollen dreifachen Zweck, nämlich: 1) als Ausdruck des religiösen Lebens der Kirche, der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder, als Ausdruck des der Kirche und ihren Gliedern inwohnenden gläubigen Bewußtseins, als Manifestation der Religion an sich und als Darstellung der Kirche nach ihrer Sichtbarkeit und Universalität, als Ausdruck und Vermittelung unserer Gemeinschaft mit der jenseitigen Kirche; 2) in seiner ethischen Richtung auf die Vermittelung, Erhaltung und Fortführung des christlichen Glaubens und Lebens; 3) in seiner sacramentalen Vereinigung des Menschen mit Gott und durch seine reale Zuwendung der göttlichen Gnade. Denn gerade durch seine lebensvolle Wesenhaftigkeit, durch seine Grundtendenz auf das Innere und in dem angegebenen dreifachen Zwecke umfaßt der katholische Cultus den ganzen Einzelmenschen wie die ganze christliche Kirche. Der Cultus unserer Kirche verdient ferner das Prädicat: katholisch durch die Allgemeinheit, Einheit und Stätigkeit seiner Grundformen, nämlich der Sprache, der Handlungen und Symbole, und endlich ganz vorzüglich durch das nur in der katholischen Kirche perennirende Priesterthum und durch seinen hochheiligen Mittelpunct, die unaufhörliche, unblutige Fortsetzung des blutigen Opfers am Kreuze. Mit der Angabe der zuletzt genannten katholischen Momente des Cultus haben wir aber auch schon das Gebiet des **specifisch** Katholischen in dem Cultus unserer Kirche betreten. Da der christliche Cultus wesentlich entweder lyrische, oder didactische, oder sacramentale Verkörperung des christlichen Glaubens und Lebens ist, da er überdieß eine aus dem bestimmten Glauben hervorgehende ethische Grundtendenz hat, so ist es ganz natürlich, daß das **specifisch** katholische Moment unserer Kirche besonders in dem Gottesdienste und seinen Appertinentien sich offenbart. Hieher gehören, um nur Einzelnes zu erwähnen, z. B. die eben so sinnvollen als ergreifenden Ceremonien bei den verschiedenen gottesdienstlichen, namentlich sacramentalen Handlungen, die eigenthümlichen liturgischen Gebräuche, bildlichen Darstellungen und nach der Farbe wechselnden kirchlichen Kleider an den Hauptfesttagen des Jahres und in der diesen unmittelbar vorhergehenden heiligen Zeit, der besondere Jahrescyclus der Marienfeste und die eben so zarte als erfinderische Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter überhaupt, die Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien, die sogenannten Gnadenbilder, die Processionen und

Wallfahrten, der häufige Gebrauch des hl. Kreuzzeichens und der Kniebeugung, die Segnungen und Weihungen jeder Art, besonders mit natursymbolischer Beziehung, der Gebrauch des geweihten Oeles, Wassers und Salzes, der brennenden Lichter, des Weihrauches, der gesegneten Blumen, Kräuter und Speisen, die mannigfaltige lyrische, mystische und ethische Hereinbeziehung der Kunst nach allen ihren Arten in den Gottesdienst, die eigenthümliche innere und äußere Ausstattung der kirchlichen Gebäude, der Tabernakel und die Beichtstühle der Pfarrkirche (s. d. A. Cultus und Liturgie; vgl. Lüft's Liturgik I. und II. Bd.). — Aus der bestimmten religiösen Ueberzeugung, aus den stehenden Cultformen, aus den auf die concreten häuslichen und öffentlichen Verhältnisse sich beziehenden Sittenvorschriften einer kirchlichen Genossenschaft und aus der speciellen Stellung ihrer Vorstände zu den einzelnen Gemeinden und ihren Gliedern gestaltet sich das, was wir bei den Christen die christliche Sitte zu nennen pflegen. Diese zeigt sich aber bei den Katholiken bald auch als eine specifisch katholische und gibt sowohl den Gemeinden als den einzelnen Gliedern derselben ein sehr bestimmtes und unterscheidendes Gepräge, so daß man jene Ortschaften und Personen, in welchen der sogenannte katholische Sinn noch lebt, augenblicklich herausfindet und erkennt. Wie der freudige Christengruß, das herzliche „Gelobt sei Jesus Christus!", dem Fremdling von dem begegnenden Landmann zugerufen, und diesem den Katholiken erkennen läßt und das Herz des gläubigen Wanderers in eine eigenthümliche Rührung versetzt, so macht auch das vor ihm liegende katholische Pfarrdorf einen besonders freundlichen Eindruck auf sein Gemüth. Auf dem Thurme der bescheidenen Kirche ragt das Kreuz empor und aus demselben tönt ihm das Ave Marialäuten (s. d. A.) entgegen. Der Weg in den zur Abendruhe erwählten Ort führt ihn an eine Feldcapelle oder an einem Missionskreuze vorüber, das altersgrau und mit Mühe noch aufrecht steht oder aber in neuester Zeit aufgepflanzt wurde. Von dem nahen Hügel winkt das Calvarienbergskirchlein herab, und aus dem nächsten Hause vernimmt er das Rosenkranzgebet, zu welchem der Hausvater alle Angehörigen des Hauses versammelt hat, weil heute Samstag ist. Ein paar Häuser weiter betet ein blondgelockter Knabe eben sein letztes Vater unser „für die armen Seelen" vor dem Schlafengehen, und die Mutter spricht ihrem jüngsten Kinde das Gebet zum hl. Schutzengel vor. In der Kirche, die der Wanderer nun erreicht, hat der Pfarrer eben das Salve regina angestimmt, nachdem er von der schulpflichtigen Jugend und der Ortsobrigkeit unter Vortragung des Kreuzes begleitet vor dem Beinhause des nahen Gottesackers das De profundis gesprochen hat. Jetzt nimmt den Fremden die bescheidene Wirthsstube auf, im Tischwinkel hängt das Kreuzbild, und darunter das Bild der seligsten Jungfrau, und die Wirthin entschuldigt sich freundlich, daß sie keine Fleischspeise habe, weil Samstag und dazu ein gebotener Fasttag sei. Am folgenden Sonntagsmorgen versammelt das feierliche Glockengeläute Alt und Jung in der Kirche, denn es ist der Tag des Herrn und der Katholik ist durch das Kirchengebot verpflichtet, die hl. Messe und Predigt mit gebührender Andacht zu hören. Es liegt eine eigenthümliche, von dem düstern Ernste der Protestanten im nahen Dorfe über dem Rhein seltsam abstechende Heiterkeit auf den Zügen der einzelnen Glieder der Gemeinde; man sieht es übrigens den Müttern an, daß auf die herzliche, die ganz eigenthümlichen Verhältnisse der Pfarrkinder und ihres Familienlebens berührende Predigt des greisen Pfarrers in der Kirche, nach Tisch an dem heimischen Herde eine vielleicht noch längere und noch specieller angewendete folgen wird, und bei der nachmittägigen Gemeindeversammlung dürften manche Winke des Seelsorgers maßgebend werden, denn es handelt sich um die Uebergabe der Mädchenschule und des Armenhauses an drei barmherzige Schwestern. Vergib mir, freundlicher Leser! daß ich dir eine Jugenderinnerung und zum Theil das Bild meines Geburtsortes, wie es damals war und jetzt vielleicht nicht mehr ist,

vorgeführt habe, um anzudeuten, daß die häusliche und öffentliche Sitte unter Katholiken wesentlich katholisch ist. — Nun kommen noch die näheren Bestimmungen des Wortes „katholisch", nämlich 1) römisch katholisch, ein Ausdruck, der zunächst seinen Ursprung darin hat, daß die morgenländische Kirche auch nach ihrer Trennung von der abendländischen noch fortfuhr, sich die katholische zu nennen; er wurde und wird von vielen Katholiken noch immer gern gebraucht, weil er zugleich die Verbindung mit dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche oder mit dem Mittelpuncte der katholischen Einheit bezeichnet, obwohl er in den ältern katholischen Glaubensbekenntnissen nicht vorkömmt und obwohl er manchen Leuten nicht recht mundet, entweder weil sie zwischen ihrem idealen (subjectiven) und dem „römischen" Katholicismus unterscheiden zu dürfen glauben, oder weil ihre Vorliebe für die positive Universalität des Wortes „katholisch" durch jede Beschränkung derselben — selbst im Ausdrucke — weniger angenehm berührt wird (Leu, allg. Theologie. S. 327). Leider wird die Bezeichnung „römisch-katholische" Kirche vielleicht noch lange ihren guten Grund haben; denn sie wird nicht nur der getrennten griechischen Kirche gegenüber, sondern selbst der „protestantisch-" oder „evangelisch"-katholischen Kirche (vgl. Guerike, Kirchengesch.), wie einzelne Protestanten ihre Religionsgesellschaft nennen möchten, und dem non sens des „Teutschkatholicismus" gegenüber beibehalten werden müssen. — 2) Griechisch-katholisch ist die weniger richtige Benennung der unirten griechischen Kirche, deren Glieder wohl besser „Katholiken des griechischen Ritus" zum Unterschiede von den „Katholiken des lateinischen Ritus" genannt werden. — 3) Christ-katholisch. Dieser Ausdruck, welcher sprachrichtiger „christlich-katholisch" lauten sollte, ist wie sein Zeitgenosse der Ausdruck „Christokratie", als bereits wieder vergessene Bezeichnung der kirchlichen Regierungsform, und das etwas spätere, allerdings gutgemeinte „petro-apostolische Lehramt" eine nicht gar glückliche Erfindung, und, wie Klee (Encyclopädie d. Theol. S. 45) bemerkt, ganz unstatthaft; denn das „Christliche" steht hier als Weiterbestimmung des „Katholischen", während logisch richtig dieses eine Weiterbestimmung des „Christlichen" ist. Auch kann es nur zu dem „Unchristlich-Katholischen" im Gegensatze stehen, wenn man es nicht in ungeschickter Weise, wie bisweilen geschehen, dem „Römisch-katholischen" entgegensetzen will. Nach Klee hat Rom überdieß den Ausdruck: „christkatholisch" getadelt. — Dem Ausdrucke: „Katholisch" ist endlich 4) der in neuester Zeit von den östreichischen Protestanten abgelehnte Ausdruck: „akatholisch" direct entgegengesetzt. Es wird mit demselben überhaupt alles Nichtkatholische bezeichnet, und er umfaßt deßhalb alle christlichen, aber nichtkatholischen Bekenntnisse, z. B. in der frühern östreichischen Gesetzgebung die nicht unirten Griechen, die Unitarier, die augsburgischen und helvetischen Glaubensverwandten. Es kann den Nichtkatholiken allerdings nicht zugemuthet werden, daß sie sich selbst „Akatholiken" nennen sollen; im Munde der Katholiken aber ist dieser Ausdruck jedenfalls milder, als die wissenschaftlich richtige des Häretikers, und den Protestanten selbst weniger präjudicirlich, als wenn diese den „katholischen" Christen gegenüber sich selbst die (vorzugsweise) „evangelischen" Christen nennen. [Häusle.]

Katholische Briefe, s. Briefe, katholische.

Kebsweib, פִּלֶגֶשׁ, chald. פַּלְקְתָא, daraus παλλακίς, πάλλαξ, pellex. Wie bei den meisten Völkern des Alterthums, so treffen wir auch bei dem Bundesvolke das Geschlechtsleben in Polygamie und Concubinat (Kebsweiberei) sündlich ausgeartet und entstellt. Auch in diesem Puncte war die ursprüngliche von Gott gesetzte Ordnung durch den Fall des Menschen gestört worden, nicht mehr die gleichberechtigte Persönlichkeit, sondern das des höheren ethischen Momentes entkleidete Geschlechtsverhältniß bildete fortan die Grundlage in dem Leben zwischen Mann und Weib, letzteres gerieth in eine unwürdige Abhängigkeit. Dieß ist der Grund, aus dem die verschiedenen Entstellungen des Geschlechtslebens zu erklären sind;

was man gewöhnlich als Ursache davon bezeichnet: das wärmere Klima des Orients, der allmählig eingerissene Luxus der Mächtigen und vorzüglich die Furcht, kinderlos bleiben zu müssen (so z. B. Kalthoff in seinem Handbuch der hebr. Alterth. S. 352), ist untergeordnet und Folge der getrübten Anschauung. Konnte sich auch das auserwählte Volk der allgemein gewordenen Verirrung nicht gänzlich erwehren, so findet sich doch und besonders bei den Patriarchen immer noch eine lebendige Ahnung dessen, was dießfalls göttliche Ordnung ist. Abraham, Träger der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft, aber kinderlos und hochbetagt, will eher seinen Knecht adoptiren (Gen. 15, 2. 3.), als ein Kebsweib nehmen, obwohl solches die Stammessitte (vgl. Gen. 22, 24. 36, 12.) erlaubte, er entschließt sich erst dann hiezu, als Sara, sein Eheweib, ihn ausdrücklich aufforderte (16, 2.); Isaak hatte, obschon Rebecca erst im 20ten Jahre ihrer Ehe Mutter ward (25, 21 ff.) nur Eine Gattin; Jacob erhielt die zweite wider Willen (29, 23 ff.). Das Gesetz traf das Volk in einer durch die Sünde mannigfach alterirten Zuständlichkeit, es kam mit dem Zweck der Heiligung, konnte aber nicht plötzlich neu schaffen, sondern nur das Ideal aussprechen und dasselbe als hellen Spiegel für alle Lebensbeziehungen hinhalten; was als tiefgewurzelte, mit dem Leben verwachsene Sitte sich vorfand, hat es wo möglich berichtigt, und wo es nicht anders konnte, erlaubt (aber nie befohlen), was die Herzenshärte (Matth. 19, 8.) noch nicht völlig aufzuheben gestattete. So auch den vorliegenden Gegenstand. Die Kebsweiber sollten wie Töchter des Hauses behandelt, in ihren Rechten durch Andere nicht verkürzt werden (Exod. 21, 9.); wird eine Kriegsgefangene dazu bestimmt, so darf sie vorher einen Monat lang ihre Eltern beweinen; findet ihr Herr keinen Gefallen mehr an ihr, so kann sie entlassen, aber nicht verkauft oder zur Sclavin gemacht werden (Deut. 21, 10 ff.). Sie war dem Manne, der sie einmal angenommen, zur Treue verpflichtet (2 Sam. 3, 7.); den Verführer traf Strafe (Gen. 35, 22. mit 49, 3. 4. und 1 Chron. 5, 1.). Die Kinder der Nebenweiber standen den legitimen in Bezug auf Erbschaft nach (Gen. 21, 10. 24, 36.), und waren wohl nur auf Geschenke des Vaters angewiesen (Gen. 25, 6.). [König.]

Kedar (Cedar, קֵדָר), der zweite Sohn Ismaels nach Gen. 25, 13. 1 Chron. 1, 28., sowie nach den arabischen Genealogien (bei Pococke). Seine Nachkommen werden öfters in der Schrift erwähnt als ein streitbares (Jes. 21, 17. gute Bogenschützen) und streitlustiges (Ps. 120, 5.) Volk, reich an Herden, mit deren Producten sie Handel treiben (Jerem. 49, 28 ff. Ezech. 27, 21. Jes. 60, 7.), — ein ächtes Bild arabischer Lebensweise und daher geradezu ihr Repräsentant (in den cit. Stell.); bei den Rabbinen heißt die arabische Sprache die Sprache Kedars. Nach Jerem. 2, 10. und Ps. 120, 5. müssen sie von Palästina etwas entfernt gewohnt haben, nach Hieron. Onom. in eremo Saracenorum, oder deutlicher Comment. in Jes. 72. Cedar inhabitabilis est regio trans Arabiam Saracenorum, d. h. auf der östlichen Seite der Wüste gegen den Euphrat hin, wo sie noch zu den Zeiten Theodorets (in Ps. 123.) ihre Herden bis in die Nähe von Babylon trieben. Plinius V, 12. setzt ebenfalls die Cedrei in diese Gegend und verbindet sie mit den Nabatäern, wie Jes. 20, 7. Kedar und Nebajoth. So nennt auch Steph. Byzant. die *Κιδϱανῖται* und *Σαϱακηνοι* Nachbarn der *Ναβαταῖοι*, obwohl er sie irrthümlich zu Arabia felix rechnet. Die Saraceni (von سرق stehlen, rauben) sind übrigens nichts anders als die beutelustigen Kedarener selbst.

Kedes, s. Kades.

Kedron, s. Cedron.

Keil, Carl August Gottlieb, Sohn des J. G. Keil, Oberacciseinnehmers zu Großenhayn unweit Dresden, geboren den 23. April 1754, verlor schon im J. 1758 beide Eltern und wurde einem Bürger zu Großenhayn, Namens Hoff-

mann, zur Pflege übergeben, bei dem er bis zum Ende des siebenjährigen Krieges blieb. Im Jahr 1764 kam er zu seinem Oheim, dem Rathsproclamator J. L. Berringer zu Leipzig und erwarb sich theils in der dortigen Nicolaischule, theils durch den Privatunterricht bei Reiske, Funke und Hübschmann gründliche Kenntnisse in den alten und neuen Sprachen. Im J. 1773 begann er die academische Laufbahn und beschäftigte sich zunächst hauptsächlich mit Philologie, dann mit theoretischer und practischer Philosophie, Mathematik und Physik, und wählte endlich zu seinem Hauptstudium die Theologie. Unter den theologischen Wissenschaften aber zog ihn besonders die biblische Exegese an, und er besuchte daher vorzugsweise die exegetischen Vorlesungen von Ernesti, Dothe, Anton, Morus u. A., von denen ihn der letztgenannte am meisten befriedigte und auf seine theologische Richtung großen Einfluß hatte. Nach Beendigung seiner academischen Studien erhielt er die Magisterwürde (1778) und wurde auf die Empfehlung des Morus hin Hauslehrer beim Grafen von Vitzthum. Drei Jahre später (1781) wurde er Magister legens und hielt Vorlesungen über biblische Hermeneutik und Exegese, und nachdem er das theologische Baccalaureat erhalten hatte (1785), auch über Moraltheologie. Jetzt erhielt er zugleich eine außerordentliche Professur an der philosophischen Facultät nebst einem Gehalte, und zwei Jahre später (1787) wurde er seinem Wunsche gemäß als außerordentlicher Professor und mit einer Gehaltszulage in die theologische Facultät aufgenommen. Von da an hielt er nur theologische Vorlesungen und versah zugleich das Amt eines Frühpredigers an der Universitätskirche. Im J. 1790 heirathete er Johanna Florentine Weber, die Tochter eines Actuars der Juristenfacultät zu Leipzig, und erhielt noch in demselben Jahre eine Einladung nach Wittenberg zur Uebernahme des bis dahin von Reinhard bekleideten theologischen Lehramtes. Nachdem er bereits seine Zusage gegeben hatte, starb plötzlich sein Lehrer Morus, und als sich von mehreren Seiten der Wunsch aussprach, daß Keil seine Stelle erhalten möchte, entschloß er sich, zu Leipzig zu bleiben, wurde im J. 1793 ordentlicher Professor der Theologie und Consistorialassessor, und erhielt im J. 1799 die dritte, und im J. 1805 die zweite theologische Lehrstelle. Am 22. April 1818 starb er als Domherr zu Meißen, Consistorialassessor und Präses des collegium philobilicum und des donnerstäglichen Predigercollegiums. — Außer einigen Beiträgen zu Journalen hat Keil mehrere Schriften herausgegeben. Die wichtigste darunter ist sein „Lehrbuch der Hermeneutik des neuen Testamentes nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Leipzig 1810.“ (Lateinisch durch Emerling 1811.) Keil hat hier in sofern eine neue Bahn in der neutestamentlichen Hermeneutik gebrochen, als er zum ersten Male die einzelnen Theile derselben nach jenen Grundsätzen vollständig und erschöpfend behandelte. Uebrigens wurde ihm nicht ganz mit Unrecht der Vorwurf gemacht, daß er bei Benützung der historischen Verhältnisse zur Aufhellung des neuen Testamentes den jüdischen Nationalurtheilen einen zu großen Einfluß gestatte; dagegen den Tadel, daß er mit Grammatik und Geschichte das ganze Geschäft des neutestamentlichen Auslegers abgethan glaubte, hat er nicht verdient. „Die Regeln gehen sehr in's Einzelne, sind aus vieljähriger Erfahrung im Interpretiren geflossen, durch ausgewählte Beispiele erläutert und mit reichhaltiger Literatur versehen, die Sprache ist etwas schwerfällig, die Anordnung nicht ganz logisch“ (Hallische Encyclopädie s. v. Hermeneutik). Außerdem sind von Keil folgende Schriften erschienen: 1) De modo, quo scriptores sacri in dogmatibus tradendis versantur. Lips. 1780. 4. — 2) Dissert. I. Historia dogmatis de regno Messiae Christi et apostolorum aetate etc. Lips. 1781. 4. — 3) Systematisches Verzeichniß derjenigen theologischen Schriften und Bücher, deren Kenntniß allgemein nöthig und nützlich ist ꝛc. Stendal 1784 u. 1792. — 4) Progr. de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi. Lips. 1785. 4. — 5) Progr. de historica librorum sacrorum in-

terpretatione ejusque necessitate. Ibid. 1788. 4. — 6) Diss. inauguralis de exemplo Christi recte imitando. Ibid. 1792. 4. — 7) Diss. pro loco de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Commentatt. I—XXI. Ibid. 1793—1816. 4. — 8) Dr. S. F. N. Morus nachgelassene Predigten ꝛc. Leipz. 1794—97. 3 Thle. — 9) Dissertatt. theologicae et philologicae, scripsit Dr. S. F. N. Morus. 2 voll. Lips. 1794. 4. (mit einer Vorrede von dem Herausgeber). — 10) Commentat. de definiendo tempore itineris Hierosolym. Galat. 2, 1. 2. commemorati. Ib. 1798. 4. — 11) Commentat. I. et II. in locum Epist. ad Philipp. 2, 5—11. Ib. 1803—1804. 4. — 12) Commentat. de argumento loci Matth. 25, 31—46. Ib. 1809. 4. — 13) Quinam sint Rom. 8, 23. οἱ ἀπαρχην τε πνευματος ἐχοντες Ib. 1809. 8. — 14) C. A. Schwarz'ens Schulreden (gemeinschaftlich mit Gedike herausgegeben). Ebend. 1810. 8. — 15) Progr. quo proponitur exemplum judicii de diversis singulorum scripturae sacrae locorum interpretationibus ferendi, examinandis variis interpretum de loco Galat. 3, 16. Ib. 1810 sqq. 7 Programme. — 16) Analecten für das Studium der wissensch. Theologie (gemeinschaftlich mit G. H. Tzschirner herausgegeben). Ebend. 1812 ꝛc. — 17) Progr. disseritur de Paulo προ ἐτων etc. 2 Cor. 12, 1—7. Ib. 1816. 4. — Vgl. H. Döring, die gelehrten Theologen Teutschlands im 18ten und 19ten Jahrhundert. Bd. II. S. 70 ff., von wo obige Angaben größtentheils entnommen sind.

Kelch, im Abendmahl, s. Abendmahl, Abendmahlsfeier und Hussiten.

Kelch. Da Christus bei der Einsetzung des Abendmahles sich eines Kelches bediente (Matth. 26, 27.), so schmückt der Kelch zu allen Zeiten den Altar der Christen, um damit den Opferwein, beziehungsweise das allerheiligste Blut des Herrn aufzubewahren. Seinen obern Theil (die blumenartige Höhlung) nennt man Cuppa, den untern Theil (auf welchem die Cuppa ruht) den Fuß (Pes), den Rand der Höhlung (an dem man trinkt) die Labia. — Der Stoff, aus welchem die Kelche verfertiget werden, ist nicht immer und überall derselbe. In der Vorzeit gab es Kelche von Holz, Stein, Horn, Zinn, Erz, Blei, Messing, Glas, Kupfer, Erde, Kristall, Bernstein und Onyx (Conc. Tribur. a. 895. c. 18; Vit. S. Theod. ap. Sur. 22. April.; Conc. Calchuth. a. 787. c. 10; c. 45. D. I. de consecr.; Conc. Trevir. a. 1310. c. 68; Iren. l. 1. c. 9. al. 13; Regin. l. 1. c. 67; Mabill. it. Ital. p. 95; Vit. S. Berwald. ap. Sur. 20. Nov.; Gregor. Tur. de mirac. Mart. l. I. c. 46; Gregor. M. l. 8. ep. 3.). Auch finden sich schon in den frühesten Zeiten des Christenthums Spuren von goldenen und silbernen Kelchen, wenn auch die Sage, Christus selbst habe in einem silbernen consecrirt, keinen Glauben verdient (Beda ap. Baron. ad a. 34. n. 63.). Schon die Martergeschichte des hl. Laurentius weiset darauf hin (Prudent. de div. Laurent. carmen. Cfr. Ambros. l. 2. c. 28. de offic. ministr.), ebenso das Zeugniß des Gregor von Tours (l. 1. de gl. martyr. c. 38.), daß man in den Katakomben (s. d. A.) viele silberne Opfergeschirre aus den Zeiten der Verfolgung fand. Um so mehr vermehrten sich solche kostbare Kelche nach den Zeiten der Christenverfolgung. Nimmt ja schon zur Zeit Julians ein Heide hievon Anlaß, bei der Plünderung einer von Constantin erbauten Kirche sich den Spott zu erlauben: „Ecce quam sumtuosis vasis filio Mariae ministratur" (Theodoret. l. 3. cap. 11.). Obwohl es an und für sich gleichgültig ist, ob ein Kelch irden oder golden u. dgl. ist, so wünscht dennoch die Kirche, ja hat es als Regel vorgeschrieben, daß derselbe golden oder silbern, oder wenigstens die Cuppa desselben silbern und nach Innen vergoldet sei (Missal. Rom.); nur wegen Armuth darf davon Umgang genommen werden. „Si quis pauper est," heißt es im kanonischen Rechte („Ut calix Dni"), „saltem stanneum calicem habeat. De aere aut orichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo calice praesumat Missam cantare."

Die Kirche geht hiebei von der Ueberzeugung aus, daß man die Stoffe, die in den Augen der Welt den meisten Werth haben, auch im Cultus nicht entbehren könne, ohne daß der schwache sinnliche Mensch sich daran stoßen würde. Wenn es nämlich auch richtig ist, daß ein gottseliger Priester die schönste Zierde des Altars ist, so ist es eben so richtig, daß es auf die Masse der Gläubigen einen störenden Eindruck machen würde, wenn für den heiligsten Dienst Gefäße genügen würden, deren man sich selbst in einem einfachen Bürgershause bei irgend einer Feierlichkeit schämen würde. Dieselbe Anschauungsweise macht es auch erklärlich, warum man auch nach uralter Sitte auf vielen Kelchen Gemälde und Edelsteine sieht (Tertull. l. de pudic. c. 2; Chrysostom. hom. 50. al. 51. in Matth.). — Der Größe nach gab es in früherer Zeit zweierlei Kelche, Calices minores und Calices ministeriales. Jene, in welchen sich bloß das hl. Blut befand, welches der Celebrant sumirte, waren der Natur der Sache nach etwas kleiner, als letztere, aus denen es die übrigen Gläubigen nach damaliger Sitte sumirten. Kelche der letztern Art dürften z. B. die zwei gewesen sein, welche die Kirche von Mainz bis in die jüngste Zeit besaß, und von denen der eine am ganzen Fuße mit den kostbarsten Steinen besetzt 18 Mark feinen Goldes wog, der andere aber noch größer, schwerer, eine Elle hoch und mit zwei Handgriffen versehen, nur mit Mühe aufgehoben werden konnte (Binterim's Denkw. IV. Bd. 1. Thl. S. 176). Da heutzutage nur mehr der Celebrant auch unter der Gestalt des Weines communicirt, so gibt es natürlich (im Abendland wenigstens) auch nur mehr Calices minores. Kelche mit Handhaben oder Handgriffen (Calices ansati) gab es übrigens ehemals häufig. Nach Beda soll selbst der Kelch, in dem Christus die Eucharistie einsetzte, solche gehabt haben (Baron. ad a. 34. n. 63.). — Die Reinigung der Kelche ist Sache der Geistlichen (Cap. „In sancta" de consecr.). [Fr. X. Schmid.]

Kelchlöffelchen. Man versteht darunter einen silbernen oder goldenen kleinen Löffel, mit dem in vielen Kirchen des Abendlandes das aus dem Wasserkännchen geschöpfte Wasser in den Wein geschüttet wird. Man dürfte ihn eingeführt haben, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, mit dem Wasserkännchen selbst zu viel zu schütten; — ein Umstand, der seit der Zeit, als der Celebrant allein das hl. Blut sumirt, gewiß Berücksichtigung verdient. Vorschrift ist jedoch der Gebrauch dieses Löffelchens nicht, daher man sich auch in vielen Gotteshäusern desselben nicht bedient. Binterim meint, es sei dieser Gebrauch wenigstens schon im siebenten Jahrhunderte erweisbar (Denkw. IV. Bd. 1. Th. S. 187). Die Griechen haben auch einen Kelchlöffel, jedoch zu einem andern Zwecke. Sie nehmen nämlich mit demselben die in das hl. Blut getauchten Hostien oder Partikeln aus dem Kelche, um sie zur Communion auszutheilen (Goar. Euchol. fol. 151).

Kelchtüchlein (Velum). So nennt man das Tuch, mit welchem der Kelch verhüllt ist, wenn er zum oder vom Altare getragen, oder während der Katechumenenmesse (s. d. A.) und nach der Communion auf demselben niedergesetzt wird. Nach der Vorschrift des Missale soll es seiden sein; jedoch ist es Regel, daß man es von demselben Stoffe fertigt, aus dem die Casula gemacht wurde. Zwar tadelt Romsee (op. lit. tom. 2. p. 136) diese Uebung; allein sie dürfte als eine legitime zu betrachten sein und daher um so mehr beibehalten werden können, als die Vorschrift des Missale in soweit bloße Rubrica directiva ist. Der Farbe nach richtet sich das Kelchtüchlein nach der der Casula. Eine Segnung desselben ist nicht vorgeschrieben (vgl. meine Liturgik. 3. Aufl. III. Bd. S. 525). Seit wann es die Kirche eingeführt hat, ist schwer anzugeben. Benedict XIV. meint (de sacrif. Miss. sect. 1. c. 34.), es sei dasselbe identisch mit dem Velamen, von welchem der 72. Canon apostolorum spricht (Velamen linteumve nemo amplius in suos usus assumito). Wahrscheinlich entstand sein Gebrauch erst dann, als das Corporale, welches ursprünglich groß genug war, um Brod und Kelch auf dem Altare zu verhüllen,

seinen dermaligen kleinern Umfang erhielt. Amalarius von Trier und die Synode von Lüttich im J. 1287 kennen es; jener unter dem Namen „Sudarium" (praef. 2. ad libr. de eccl. off.), dieser unter dem Namen „Panni" (cap. 5. can. 7). Die Griechen haben es auch unter dem Namen „Ἀήρ" (Goar. Euchol.). Vergl. die Art. Corporale und Vela. [Fr. X. Schmid.]

Kelchweihe (Consecratio calicis). Sie ist sehr alt und wird gewöhnlich mit der der Patena vorgenommen; schon das gregorianische Sacramentarium, die ältesten Ordines bei Martene u. dgl., sowie auch der Orient, namentlich die Griechen (Euchol. Graec.) und Kopten (Renaud. collect. lit. orient. tom. I. p. 54) kennen sie. Sowohl das Beispiel der Synagoge (Assumto unctionis oleo unges tabernaculum cum vasis suis, ut sanctificentur, altare holocausti et omnia vasa ejus; Exod. 40, 9—10.), als auch der natürliche Wunsch der Kirche, es möge der Kelch bei jeder hl. Messe ein wahrer Calix salutaris für die Gemeine sein, haben sie veranlaßt. — Der Ritus hiebei ist in der abendländischen Kirche folgender: Zuerst betet der Bischof zwei Orationen, die also lauten: „Oremus, ut Deus et Dominus noster calicem istum in usum ministerii sui consecrandum coelestis gratiae inspiratione sanctificet, et ad humanam consecrationem plenitudinem divini favoris accomodet. Per Christum etc. Oremus, dignare, Domine Deus noster, calicem hunc benedicere, in usum ministerii tui pia famulatus devotione formatum, et ea sanctificatione perfundere, qua Melchisedech famuli tui sacratum calicem perfudisti, et quod arte vel metalli natura effici non potest altaribus tuis dignum, fiat tua benedictione sanctificatum. Per Christum etc." Sodann salbt derselbe mit dem Daumen der rechten Hand die innere Höhlung des Kelches in der Art von einem Rande zum andern mit Chrisma, daß hiedurch ein Kreuz gebildet wird, und sodann die ganze innere Höhlung, dabei sprechend: „Consecrare et sanctificare digneris Domine Deus calicem hunc per istam unctionem et nostram benedictionem in Christo Jesu Domino nostro." Als Schluß reihen sich noch eine Oration und die Besprengung mit Weihwasser an. Es finden sich diese Gebete mit Ausnahme der Salbungsformel schon fast wörtlich in den obengenannten Kirchenordnungen. Merkwürdig ist nur dabei, daß der Salbung weder in dem gewöhnlichen gregorianischen Sacramentarium, noch in dem Codex des hl. Eligius, Rodradus, Ratoldus und dem der Kirche von Rheims Meldung geschieht, ja auch der Ordo Romanus sie nur als Einschiebsel der obigen zweiten Oration (vor dem Worte devotione ist nämlich in demselben als Rubrik zu lesen: Et faciat crucem de charismate super ipsum calicem per latera) kennt. Auch liest man in den Codices der Vorzeit statt „pia famulatus devotione" die Worte: „pia famuli tui ill. devotione", woraus folgen dürfte, daß die Kelche der Vorzeit regelmäßig das Geschenk einzelner wohlhabender Gläubigen waren. — Nach kirchlicher Vorschrift ist es verboten, sich eines nichtconsecrirten Kelches bei der hl. Messe zu bedienen (c. un. [1. 15.] § 8. X. de sacr. unct.). Hat es ein Priester dennoch wissentlich oder unwissentlich gethan, so ist die Weihe nachzuholen; nur einzelne Theologen meinen, es sei nicht mehr nothwendig, da der Gebrauch selbst einen solchen Kelch sozusagen geweiht habe (Quart. comment. in rubr. Miss. p. 2. tit. 1. sect. 2. dub. 3.). Wird ein consecrirter Kelch bedeutend (notabiliter) gebrochen oder zerstört, oder seiner ursprünglichen Form verlustig, so hört er auf, für consecrirt gehalten zu werden, gilt als execrirt. Einige Schläge, die ihm etwa ein Schmied gibt, oder das allmählige Verschwinden der Vergoldung hebt die Weihe nicht auf. Die Abbrechung des Fußes hebt sie nur dann auf, wenn die Cuppa (der obere Theil) nicht zum Abschrauben ist. Ob der Kelch für execrirt zu halten sei, wenn er neu vergoldet wurde, ist zweifelhaft; die Praxis spricht sich gewöhnlich für eine neue Consecration aus. [Fr. X. Schmid.]

Keller- und Küchenmeister in den Klöstern und Canonicaten. Ursprünglich führte der Vorsteher des Klosters, dem die Leitung des Ganzen anvertraut

war, auch die Verwaltung sämmtlicher Temporalien seiner Anstalt **unmittelbar und persönlich** (c. 9. C. 18. qu. 2.). Da aber diese weitausgedehnten Verpflichtungen seine Thätigkeit so sehr in Anspruch nahmen, daß er seinen anderweitigen und höhern Obliegenheiten kaum mehr nachkommen konnte, so fingen die Aebte einzelner Klöster an, die Verwaltung der Temporalien eigenen Officialen zu übertragen, die sie aus den Mitgliedern ihrer Congregation wählten. Diese Officiale — **cellerarii** oder cellarii (s. d. A.), provisores, procuratores — führten die Verwaltung des gesammten Klostervermögens, sie hatten die Aufsicht über das Kircheninventar, sorgten für die Verpflegung der Armen, Kranken, Fremden, hatten den unmittelbaren Bedarf an Lebensmitteln für das Kloster herbeizuschaffen, und an die einzelnen Glieder desselben zu verabreichen. Diese Einrichtung findet sich schon in der Regel des hl. Benedictus, welche cap. 31 verordnet: „eligatur de Congregatione sapiens, maturus moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non injuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum: qui omni Congregationi sit sicut Pater; curam gerat de omnibus." Was die rechtliche Stellung des cellerarius betrifft, so gehörte er zwar zu den Vorständen des Klosters, aber er war in allen seinen Functionen dem Abte vollständig untergeordnet und nur sein Stellvertreter; dieselbe Regel sagt: sine jussione Abbatis nihil faciat, quae jubentur, custodiat. Dieses ist die **ursprüngliche** Stellung des cellerarius, sie hat sich aber im Laufe der Zeiten je nach den Bedürfnissen vielfach geändert und die Ausdehnung seiner Pflichten und Rechte war daher zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sehr verschieden; im Allgemeinen läßt sich nur das festhalten, daß das ursprünglich sehr ausgedehnte Amt allmählig in mehrere Zweige getheilt wurde, und so entstanden eigene hospitalarii, xenodochii, infirmarii, thesaurarii und oeconomi; das Amt des cellerarius beschränkte sich auf die Sorge für den unmittelbaren Lebensunterhalt der Congregation, auf die Aufsicht über Küche und Keller, auf die Anschaffung, Aufbewahrung und Verabreichung des täglichen Bedarfs und die Ueberwachung des dabei thätigen Dienstpersonals; diese Obliegenheiten bildeten das Amt des **Küchen- und Kellermeisters** im spätern und gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wegen der Wichtigkeit desselben war von jeher vorgeschrieben, daß es einem **Geistlichen** des Klosters übertragen werde, und nur selten kam es in die Hände der Laien. — Ganz dasselbe Amt, mit demselben Namen und den nämlichen Obliegenheiten bestand in den **Canonicaten**; schon Chrodegang hat es aus der Regel Benedicts in seine Regula Canonicorum übertragen; cap. XI. derselben schreibt die Eigenschaften und Pflichten des Cellarius vor (**Harzheim**, Conc. Germ. Tom. I. p. 101). Vgl. **Thomassin**, V. et N. E. D. Pars I. L. III. c. 66. n. 11. und 67. n. 1; **Van Espen**, F. E. P. I. tit. XXXI. c. 5.

Kempe, Stephan, **Hauptreformator von Hamburg**, wurde zu Hamburg geboren, studirte zu Rostock, trat daselbst in das Franciscanerkloster, und war schon 1523, als er in Ordensangelegenheiten nach Hamburg reiste, durch **Joachim Slütern** vom Luther-Evangelium inficirt. Angekommen in seiner Vaterstadt, hielt er da in der Franciscanerkirche im Geiste Luthers eine Predigt, welche bei jenem Theile der Hamburger, der bereits den Religionsneuerungen huldigte, mit großem Beifalle aufgenommen wurde. Durch die Umtriebe und Gewaltthätigkeit dieser Partei wurde der Franciscaner-Convent gezwungen, den neuen Evangelisten als ordentlichen Prediger an der Klosterkirche zu belassen, und so nahm die Reformation zu Hamburg ihren Fortgang. Um die Zeit, da Luther heirathete, nahm sich auch Kempe eine Nonne zum Weib, und im J. 1527 wurde er zum Pfarrer an der Catharinenkirche bestellt. Zu Kempe gesellten sich **Johannes Ziegenhagen**, ein entlaufener Mönch aus Magdeburg, der sich ebenfalls eine Nonne beilegte, **Johann Fritze**, ein aus Lübeck vertriebener Kaplan und detto Nonnenschänder, und nebst einigen Andern **Bugenhagen** (s. d. A.).

Ein Hauptmittel, wodurch Kempe das ununterrichtete Volk an sich zog, war die Predigt von der Communion unter beiden Gestalten, und Ziegenhagen predigte diese nicht bloß, sondern theilte sie auch aus. Es fehlte nicht an mehreren katholischen Geistlichen, die für Erhaltung der katholischen Religion eifrigst bemüht waren, und darunter zeichnete sich vor allen der Canonicus Barthold Moller aus. Allein mit Hilfe von Ränken und Gewaltthaten gewannen die Neuerer völlig die Oberhand und mußte im J. 1528 der größte Theil der katholischen Geistlichkeit die Stadt verlassen. Im J. 1529 wohnte Kempe dem Collegium zu Flensburg bei, und im J. 1530 richtete er zu Lüneburg das neue Kirchenwesen ein. Er starb zu Hamburg 1540 und hinterließ einige Schriften. Johann Aepinus († 1553), seit 1532 Superintendent zu Hamburg, führte die Hamburger-Reformation zu Ende, führte aber auch eine Spaltung unter den Hamburger-Predigern durch seine Lehre herbei, daß die Seele Christi nach dem Tod am Kreuze wirklich in die Hölle gekommen sei und die Qualen der Verdammten gelitten habe, und daß dieser Aufenthalt in der Hölle und die Unterwerfung unter die dortigen Strafen einen wesentlichen Bestandtheil seines Erlösungswerkes gebildet habe! Ueber die wie überall so auch zu Hamburg im Gefolge der Reformation unter den Predigern entstandenen Streitigkeiten und über das mit der Reformation zunehmende Sittenverderbniß unter den Hamburgern s. Döllinger's Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen, B. II. S. 485 ꝛc.; über Kempe s. Hist. pol. Blätter B. XXV. S. 321 ꝛc. Vergl. dazu den Art. Hamburg. [Schrödl.]

Kempis, Thomas von, s. Thomas.

Kempten, gefürstete Abtei in Schwaben. Einige Zeit nach dem Tode des hl. Gallus († 646) verließen Mang und Theodor, zwei der vorzüglichsten Schüler desselben, die St. Gallenzelle und begaben sich in die Augsburger Diöcese, wo Theodor zu Kempten an der Iller (Campidona, Campidunum) blieb, eine Capelle und Zelle erbaute und unter mancherlei Verfolgungen als Apostel predigte, während sein Gefährte Mang sich zu Füßen niederließ (s. Bayern). Auf den genannten Theodor führt man die ersten Anfänge der nachher so berühmt gewordenen Abtei Kempten zurück. Gleichwohl beginnt die fortdauernde Existenz dieses Stiftes erst mit dem Jahre 752 wie Hermann der Contracte (Pertz, Script. V, 99) berichtet: „Audogarius, primus Campidonensis coenobii fundator et abbas, locum illum incolere coepit, i. e. 752." Die erste Gründung geschah also nicht durch Carl den Großen und seine Gemahlin Hildegard; doch ist gewiß, daß Hildegard dem Kloster nebst bedeutenden Gütern die Leiber der hl. Martyrer Gordian und Epimachus zugebracht habe. Ein großer Gönner des Klosters war Kaiser Ludwig der Fromme, der demselben Immunitäten und freie Abtswahl zusprach, worin ihn die spätern Carolinger und Ottonen nachahmten. Von dem Wachsthum des Klosters zeugt, daß dasselbe in der Constitution Ludwigs vom J. 817 unter jene Klöster gerechnet wird, welche nicht bloß Gebete, sondern auch dona, wiewohl ohne Kriegsdienste, zu entrichten haben, und daß damals Abt Agapit († 817) viele Bücher in einem hölzernen Büchersaale sammelte, die aber leider nebst mehrern Klostergebäuden durch Brand zu Grunde gingen. Ludwig der Teutsche übergab die Abtei im J. 840 dem Bischof Erchambert von Freysing (s. Freysing), der sich um dieselbe sehr annahm. Erchambert's Nachfolger zu Kempten, Abt Conrad I. baute, um die Religiosität des Volks zu fördern, Kirchen und Capellen. Frühzeitig stand Kempten mit den Klöstern Reichenau und St. Gallen in geistlicher Bruderschaftsverbindung. An der Einweihung der zu St. Gallen erbauten Othmarskirche im J. 867 nahmen Mönche von Kempten Antheil und kehrten, mit Reliquien beschenkt und von den Gallenser-Brüdern unter Lobgesängen vor das Kloster hinausbegleitet, nach Kempten zurück. Nach dem Tode des sanften und in geistlichen Kenntnissen bewanderten Abtes Landfrid († 876) übertrug Kaiser Ludwig die Abtei seinem trefflichen Kanzler Salomon, nachher

Abt von St. Gallen und Bischof von Constanz (s. Gallen, St.), und seit 889 stand derselben der Bischof Waldo von Freysing vor. — Während der Einfälle der Ungarn wurde Kempten zu wiederholten Malen verwüstet. Für die Wiederherstellung des Stifts wirkte besonders der hl. Bischof Ulrich von Augsburg, dem es Kaiser Otto I. übergeben hatte. Als Ulrich um 955 von St. Gallen zurückkehrend hier weilte, wurde er von einer gefährlichen Krankheit befallen; schnell holte man das von ihm geweihte hl. Oel von Augsburg her, reichte ihm damit die letzte Oelung, die der fromme Mönch Hiltin und zwei Presbyter Ulrichs vollzogen, worauf Ulrich sogleich genas. Nachdem Otto I. dem Stifte wieder freie Abtswahl verliehen hatte, ward mit Ulrichs Bewilligung Alexander I. († 992) zum Abt gewählt, ein frommer, gelehrter und thätiger Herr, welcher dem Volke an Festtagen predigte, das Kloster in Zucht hielt, die Mangkirche restaurirte, die kleine Stadt Kempten erweiterte und mit einer Ringmauer umgab. — Kaiser Conrad II. gab im J. 1026 das Stift an seinen Stiefsohn Herzog Ernst zu Lehen, und dieser vertheilte die Stiftsgüter an seine Vasallen und vertrieb die Mönche. Fünf Jahre nachher kam Ernst in das Schlößchen zu Stettwang, wo sich ein Paar der vertriebenen Mönche aufhielt und einer davon in einer Predigt gerade den Ruin des Klosters bejammerte. Davon ergriffen, gab Ernst die Abtei zurück, und diese blühte unter Abt Eberhard I. aus dem Kloster Einsiedeln († 1044) wieder auf. Damals und bis zu dem Ausbruche der Streitigkeiten zwischen Kaiser Heinrich IV. und Papst Gregor VII. gab es im Kloster mehrere fromme und um die Wissenschaften thätige Männer, und Abt Heinrich I. (1063) bewahrte dem Kloster das Ansehen, das es durch seine Schule erlangt hatte. Aber die Kämpfe zwischen Kaiser und Papst wirkten auch auf Kempten destruirend ein und kaiserliche und päpstliche Aebte stritten sich um die Abtei. Doch brachte Ulrich II., seit 1092 Abt, das Stift wieder etwas empor. — Um die Mitte des 12. Jahrhunderts hatte der Abt von Kempten bereits den Rang unter den Reichsfürsten. Kaiser Friedrich II. gab dem Abte die Grafschaft Kempten mit allen Würden und Rechten zu Lehen. Die landesherrlichen Rechte wurden ihm gleich andern geistlichen Fürsten durch Friedrichs II. Verordnung von 1220 bestätiget. Als dann (1348) Kaiser Carl IV. sich gegen den Abt der Anrede „unser Fürst" bedient hatte, kam in den Ausfertigungen des Stiftes der Titel „Fürstabt" in Brauch. Das Privilegium, sich der Infel und Pontificalien zu bedienen, erhielten die Kemptner Aebte 1238 von Papst Gregor IX. Allein mit dem äußern Glanz des Stiftes hielt der innere Zustand desselben nicht gleichen Schritt, und dazu trugen die Kämpfe zwischen den Hohenstaufen und Päpsten und das lange Interregnum Vieles bei. Allmählig hörte das gemeinschaftliche Leben der Stiftsglieder auf und lebten sie in abgesonderten Wohnungen und Häusern häufig gerade so, wie ihre adeligen weltlichen Standesgenossen in der Welt, wobei natürlich an einen Betrieb der Wissenschaft wenig gedacht werden konnte. Die Zahl der Conventualen schmolz zu Wenigen herab und diese mußten Wappengenossen von vier Ahnen sein. Gleichwohl hat das Stift durch seine seelsorglichen und gottesdienstlichen Anstalten, durch Kirchenbauten, durch eine Schule für Schüler in und außer der Stadt, durch Wohlthätigkeit ꝛc. auch in den trübsten Zeiten immerhin manches Anerkennungswerthe geleistet, und in allen Jahrhunderten bis auf die Reformation herab hat es immer mehrere Aebte gehabt, die sich weit über die Mittelmäßigkeit erhoben, z. B. einen Rudolph von Hoheneck, Kanzler des Kaisers Rudolph und nachher Erzbischof von Salzburg († 1289); Abt Heinrich VIII. von Mittelberg (1346—1382); Abt Friedrich von Laubenberg, welcher auf der Synode zu Constanz anwesend war und eifrig an der Verbesserung seines Ordens und seines Stiftes wirkte († 1434); Abt Pilgrin II. (1434—1451), der seine Conventualen vermochte, ihre gesonderten Wohnungen aufzugeben und gemeinschaftlich zu essen und zu schlafen; auch die Aebte Johann I. († 1481) und Johann II. († 1507)

waren sehr thätige Vorstände, wenn auch zu strenge Vertheidiger der Rechte des Stiftes. Indeß hatten die Aebte auch Ursache genug, sich um die Gerechtsame des Stiftes tapfer zu wehren, denn trotz all' ihrer Bemühungen hatte sich die Stadt Kempten unter Begünstigung der Kaiser allmählig zur Reichsunmittelbarkeit aufgeschwungen. — Die Reformation drang auch in das Stiftsgebiet ein und die Stadt Kempten war bald ganz auf Seite des Protestantismus; abtrünnige katholische Geistliche, wie ein Matthias Waibel, Jacob Heistung u. A. zündeten das neue Licht an und trugen das Ihrige bei, den Bauernkrieg (s. d. A.) zum Ausbruch zu bringen, in dem das Stift verwüstet wurde. Der Reformation arbeitete Abt Sebastian v. Breitenstein (1523—1535) entgegen. Unter ihm kaufte die Stadt Kempten um 30,000 Gulden dem Stifte die Rechte und Gefälle ab, die es noch in der Stadt besaß. Auf Abt Sebastian folgte der treffliche Wolfgang von Grünenstein († 1557), der nichts unterließ, was das Stift heben und die Verbreitung der Reformation hemmen konnte. Ueberhaupt haben auch die nachherigen Aebte, selbst jene, deren Wandel Anstoß erregte, dem Eindringen des Protestantismus in das Stiftsgebiet sich standhaft entgegensetzt, daher Papst Pius V. in dem Bestätigungsschreiben der Wahl des Abtes Heinrich von Ulm den 3. März 1608 den neuen Abt ermahnte, seine Vorfahrer nachzuahmen, die niemals geduldet, daß Ketzer in ihrem Gebiet sich festsetzten. Im J. 1623 kam endlich eine oft versuchte, aber immer wieder namentlich durch die schwäbische Ritterschaft, welche das Stift von Rechts wegen als eine Versorgungsanstalt ihrer jüngern Söhne betrachtete, vereitelte Disciplinar-Reform des Stiftes zu Stande, worauf der päpstliche Stuhl seit langem gedrungen hatte. Unter der Regierung des Abtes Johann Schenk von Kastel wurde 1632 das Stift durch die Schweden zerstört, alles Heilige gräulich geschändet und die Plünderungs- und Zerstörungswuth auch auf andere Orte und Schlösser des Kempter-Gebietes übertragen, wobei man den Pfarrern Stricke um den Hals legte, sie an den Schweif der Pferde band und so lange herumschleppte, bis die Pfarrkinder sie mit schweren Summen befreiten. Weitere Versuche zur Disciplinar-Reform des Stiftes in strengerer Weise machte zu wiederholten Malen und selbst mit Anwendung von Waffengewalt der eifrige Abt Roman (1639—1673), doch auch jetzt stemmte sich wieder vorzüglich die schwäbische Ritterschaft entgegen. Unter dem Abt Cardinal Bernhard Gustav von Baden wurde der Bau des von den Schweden zerstörten Stifts beendiget und dasselbe am 21. November 1674 unter großen Feierlichkeiten bezogen; vor Allem ließ sich dieser Abt angelegen sein, die Handwerke und Künste emporzubringen und dem Stifte das Ansehen einer völligen Stadt zu geben. Dessen Nachfolger, Fürstabt Rupert von Bodmann (1678—1728), ein hochgebildeter, staatskluger und religiös-eifriger Herr, erwirkte dem von ihm noch weiter emporgebrachten Stifte vom Kaiser Carl VI. im J. 1712 um 1000 Carolin das Stadtrecht. Ihm folgte Fürstabt Anselm Reichlin von Meldegg (1728—1747), der das gestörte gute Vernehmen zwischen Regierung und Landschaft wieder herstellte. Die letzten Fürstäbte waren: Engelbert von Sirgenstein (1747—1760), ein sanfter, sparsam lebender, frommer und um die Erhaltung und Verbreitung der katholischen Religion thätiger Vorstand; Honorius Roth von Schreckenstein (1760—1785), allgemein verehrt und geliebt wegen seiner Milde und Menschenfreundlichkeit, seiner Verdienste um das Land, seiner bei der Theuerung gebrachten Opfer, seiner Anstalten zum Besten der Armen; Rupert II. von Neuenstein (1785—1793), unter dem der Aftermystiker Martin Boos sein Unwesen zu treiben anfing (s. Braun, Gesch. der Bischöfe v. Augsburg IV, 550). Der letzte Fürstbischof von Kempten war Castolus von Reichlin. In den Jahren 1802 und 1803 ging die Säcularisation des Stiftes vor sich und es kam dasselbe wie die Stadt Kempten an Bayern. Bei der Säcularisation, diesem trojanischen Pferde des Communismus, umfaßte die gefürstete Grafschaft Kemp-

ten 18 Quadratmeilen in einem geschlossenen Gebiete mit der Residenzstadt Stift Kempten, 7 Marktflecken, 85 Dörfern, einer Menge von Weilern, Höfen und Schlössern und 40,000 Einwohnern; zudem besaß das Stift viele zerstreut gelegene Lehen. S. Mabill. Annal. t. II. p. 159, 228, und dessen Vet. Analecta in uno tomo p. 448 etc.; Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands. II, 131; besonders Hagenmüller, Gesch. der Stadt und der gefürsteten Grafschaft Kempten, zwei Bände, Kempten 1840—1847. [Schrödl.]

Kenchreä, s. Corinth.

Kendebäus, Feldherr des Antiochus (VII.) Sidetes, von diesem zum Befehlshaber des Küstenlandes (*τῆς παραλίας*) ernannt, drang auf dessen Befehl in Judäa ein, mordete und plünderte, befestigte den Grenzort Kedron; Simons Söhne, Judas und Johannes, zogen wohlgerüstet gegen ihn, Kendebäus verlor viele seiner Leute und wurde mit dem Reste in die Flucht geschlagen. Vgl. 1 Macc. 15, 38. — 16, 8. Jos. Antt. XIII. 7, 3. bell. jud. I. 2, 2.

Kenisiter, קְנִזִּים, LXX. *Κενεζαῖοι*, Vulg. Cenezaei, ein canaanitisches Volk nur Gen. 15, 19. genannt.

Keniter, קֵינִים, קֵנִים, auch קִינִים, LXX. *Κιναῖοι*, Vulg. Cinaei, nach Gen. 15, 19. ein Volksstamm Canaans, wohnten an der südöstlichen Grenze des Landes unter den Amalekitern, 1 Sam. 15, 6. 27, 10. 30, 29.; einzelne verloren sich auch in den Norden des Landes, Richt. 4, 11. 17, 5. Hobab, der Schwager Moses' (Num. 10, 29.) gehörte diesem Stamme an, Richt. 4, 11. 1, 16. Die wenigen biblischen Notizen wurden in besondern Monographien verarbeitet von A. Murray, com. de Kinaeis, Hamb. 1718, und Kerzig, bibl. hist. Abhandlung v. d. Kenitern, Chemnitz 1769.

Kenicott, Benjamin, s. Bibelausgaben.

Keri und **Ketib**, s. Masora.

Kerze. Das Licht ist ein so wesentliches und an Beziehungen reiches Symbol der Religion, daß es weder bei den Juden noch bei den Heiden von jeher gefehlt hat. Im alten Bunde gehörte das Anzünden von wenigstens sieben Lampen im hl. Zelte zu den vorgeschriebenen gottesdienstlichen Ceremonien. Was die christlichen Zeiten betrifft, so erheischte schon die bis in die Anfänge derselben hinaufgehende Gewohnheit der nächtlichen Versammlungen den Gebrauch der Lampen und Lichter (vgl. Apostelgesch. 20, 8.). Schon Hieronymus muß die von Vigilantius als Mißbrauch getadelte „moles cereorum“ in den christlichen Kirchen in Schutz nehmen. Zu keiner Zeit übrigens, auch nicht in den ersten drei Jahrhunderten, wo die blutigen Verfolgungen die Nothwendigkeit der nächtlichen Gottesdienste in den Katakomben (s. d. A.) und an andern abgelegenen Orten herbeiführten, wurde durch das Anzünden der Lichter beim Gottesdienste bloß die materielle Dunkelheit zu verscheuchen gesucht, sondern stets wurde das Brennen der Lichter in den Kirchen symbolisch aufgefaßt, wie der hl. Hieronymus bemerkt: „In allen Kirchen des Morgenlandes werden beim Vorlesen des Evangeliums, selbst beim Sonnenscheine, Kerzen angezündet, nicht als wolle man eine Finsterniß aufhellen, sondern um ein Zeichen der Freude zu geben“ (advers. Vigilant. ed. Mart. tom. IV. P. II. p. 284). Die Lichter, welche gebraucht wurden, waren von Anfang entweder Wachs- oder Oellichter, seltener Fackeln (bei feierlichen Umzügen, auch in der Osternacht). — Die Wachskerzen werden auf Leuchter gesteckt, welche angezündet zu tragen besonders Sache der Acolythen (ceroferarii) ist. — Die hauptsächlichen Feierlichkeiten, welche durch das Kerzenlicht verherrlicht werden, sind die hl. Messe, die Administration der hl. Sacramente, die Vornahme der Benedictionen, die Processionen; auch gehört das Anzünden von Lichtern vor den Bildern der Heiligen zu dem diesen gebührenden Cultus. Viele Gläubige bedienen sich der angezündeten Wachskerzen auch bei ihrer Privatandacht, insbesondere beim

Gebet für die Verstorbenen. — Der liturgischen Vorschriften für den Gebrauch der Kerzen sind viele; die wichtigsten betreffen den Stoff, aus dem sie sein sollen, und die Anzahl, in der sie gebrannt werden sollen, sowie die Veranlassungen, bei welchen sie anzuzünden oder auszulöschen sind. Sie müssen, den Nothfall ausgenommen, aus Wachs sein, weil dieses an den „guten Wohlgeruch Christi" erinnert. Die Farbe derselben ist entweder weiß oder gelb, auch wohl roth. In einer Privatmesse sollen zwei und nur zwei Kerzen brennen, bei einem Amt wenigstens vier, vor ausgesetztem hochwürdigsten Gute wo möglich sechs; wenn der Bischof celebrirt, brennen sieben. — Die symbolischen Beziehungen, welche die brennenden Kerzen darbieten, sind zahlreich, und gestalten sich verschieden nach den gottesdienstlichen Handlungen, bei denen sie vorkommen. Im Allgemeinen bezeichnen sie den in der Kirche gegenwärtigen Erlöser als das Licht der Welt, und seine Religion als die Erleuchtung aller Völker, wie als das heilige Feuer der Liebe, das zu entzünden Er die himmlische Herrlichkeit verlassen; sie weisen den Gläubigen darauf hin, daß er selbst nichts Anderes sein soll, als gleichsam ein Licht an der Geister- und Gnadensonne Jesus Christus angezündet, welches Anderen mit guten Werken voranleuchtend, sich selbst zu Gottes Ehren verzehrt. Besonders verdienen die symbolischen Beziehungen herausgehoben zu werden, welche der hl. Carl Borromäus in der brennenden Wachskerze findet. „Cereo significantur theologicae virtutes, fides in lumine, caritas in calore, spes in cerei recta altitudine, quae sursum ascendit, ut spes nostra ad coelos usque excitatur atque erigitur" (act. eccles. Med. pag. 4. de instruct. bapt.). Bei der hl. Taufe erscheint die brennende Kerze als ein so wesentliches Symbol, daß davon die ganze hl. Taufe den Namen *φωτισμός* = illuminatio, führt. Sehr passend erscheinen in manchen Diöcesen die Neucommunicanten mit der brennenden Kerze in der Hand; die Taufkerze, die Kerze bei der ersten hl. Communion und die Sterbekerze bilden dann eine schöne Trias. Auch die Opferung der brennenden Kerze durch diejenigen, welche eine Weihe erhalten haben, an den consecrirenden Bischof, ist eine sinnvolle Ceremonie, andeutend, daß sie alle sein wollen und sollen, was vom hl. Johannes dem Täufer geschrieben steht, „lucerna lucens et ardens." — Um ihrer ausgezeichneten Stellung willen in der Reihe der liturgischen Sachen werden die Kerzen geweiht, s. Kerzenweihe und geweihte Sache. [Mast.]

Kerzentragen, Kerzenweihe. Brennende Kerzen werden besonders bei theophorischen Processionen vom Clerus und den hervorragenden Laien getragen, wie sie auch hier besonders am Platze sind, um einerseits auf das unter Brodsgestalt verborgene Licht der Welt hinzuweisen, andererseits den lebendigen Glauben der Träger an die sacramentalische Gegenwart des Herrn anzudeuten. Das Kerzentragen bei Leichenbegängnissen, dessen Gregor von Nazianz, Hieronymus, Ambrosius und Chrysostomus schon erwähnen, ist die natürlichste Ceremonie, welche das Gebet: „das ewige Licht leuchte ihnen" (den Abgestorbenen) begleitet. Bei der feierlichen Excommunication tragen die Büßer Anfangs brennende Kerzen: sobald sie aber die Schwelle des Gotteshauses hinter sich haben, werden sie ihnen ausgelöscht („die Leuchte der Gottlosen wird ausgelöscht werden", Sprüchw. 13, 9.). — Feierlich wird die Kerzenweihe am Feste Mariä Reinigung vorgenommen (von der Segnung der Osterkerze ein bes. Artikel), woher dieses Fest auch den Namen Lichtmeß erhalten. Das Alter dieser feierlichen Segnung läßt sich nicht mehr mit Genauigkeit ermitteln, immerhin aber fällt ihr Ursprung vor das achte Jahrhundert (s. Marzohl und Schneller, V, 1. S. 57). Ueber ihren Sinn geben den besten Aufschluß die Gebete der Kirche bei der Segnung selbst; darnach sollen alle diejenigen, welche die geweihten Kerzen fromm gebrauchen, zur wahren Gotteserkenntniß erleuchtet, mit dem Feuer der Liebe entzündet, mit der Gesundheit des Leibes und der Seele begnadigt, vor allen Nachstellungen des bösen Feindes geschützt und zu den Wohnungen des ewigen Lichtes glücklich ge-

leitet werden. Während der Vertheilung der geweihten Kerzen wird vom Chor der Lobgesang des greisen Simeon „nunc dimittio servum tuum" angestimmt, dann geht die Procession vor sich, während welcher die sie Begleitenden die angezündeten Kerzen in den Händen tragen. — Sonst findet sich in der Kirche noch eine doppelte Benediction der Kerzen, eine gewöhnliche, welche unter dem Jahre vorgenommen wird, wenn die Zahl der am Lichtmeßtage geweihten nicht ausreicht, und eine andere der Sterbekerzen (s. Marzohl und Schneller V. 1. S. 368). [Mast.]

Kesuba, s. Ehe bei den Juden.

Kettler, Gotthard, s. Kurland.

Kettler, Wilhelm, s. Cassander.

Kettenfeier Petri, s. Petri Kettenfeier.

Ketzer, Ketzerei, s. Häresie.

Ketzerrichter, s. Inquisition.

Ketzertaufe, Ketzertaufstreit. Schon zu Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts hatte Tertullian, als strenger und herber Charakter in der kirchlichen Disciplin dem äußersten Rigorismus zugethan, in seinem Buche de baptismo (c. 15. p. 262) die ersten Keime einer Streitfrage niedergelegt, welche späterhin in unerquicklicher Weise Gegenstand gedehnter Verhandlungen ward. Die Streitfrage war: „Ist die von den Ketzern ertheilte Taufe gültig oder nicht? Und sind sofort diejenigen, welche aus irgend einer Häresie in die katholische Kirche zurückzukehren wünschen, vorerst zu taufen, oder genügt die bisherige Praxis der allgemeinen, besonders aber der römischen Kirche, den zurückkehrenden Häretikern zum Zeichen der Buße und Versöhnung die Hände aufzulegen?" Tertullian verwirft a. a. O. die Ketzertaufe, und motivirt sein Urtheil in Folgendem: „Wir und die Häretiker haben nicht denselben Gott, und nicht Einen, d. i. den nämlichen Christus, daher auch nicht Eine, weil nicht dieselbe Taufe. Da sie diese nicht in rechter Weise besitzen, so besitzen sie dieselbe ohne Zweifel gar nicht; daher sie auch nicht empfangen können, was sie nicht haben." Die so motivirte Auffassungsweise von der Einheit der Taufe konnte wohl Agrippinus, Bischof von Carthago, der Vaterstadt Tertullians (200), nachdem letzterer zum Montanismus übergetreten, eben den Montanisten gegenüber mit Recht in Anwendung bringen, da diese nicht nach der Einsetzung Christi, im Namen der ausdrücklich zu nennenden drei göttlichen Personen tauften; er durfte aber diese Ansicht nicht, wie er auf der Synode zu Carthago gethan, auf die Ketzertaufe im Allgemeinen ausdehnen, ohne den katholischen Lehrbegriff, wie dieser unten näher zu beleuchten kommt, zu gefährden. In Folge des Synodalbeschlusses fand die Uebung, die Häretiker erst durch Ertheilung der Taufe in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufzunehmen, Eingang in einem großen Theile der africanischen Kirche, und Widerhall in den Kirchen Kleinasiens; denn schon auf der Synode zu Iconium und später zu Synnada, unter dem Vorsitze Firmilians (s. d. A.), Bischofes von Cäsarea in Cappadocien, wurde ein gleicher Beschluß gefaßt mit der Synode zu Carthago (Euseb. H. E. VII. 5. 7. 30.). In bedenklicherer Weise aber entbrannte der Ketzertaufstreit, als im J. 248 Cyprian (s. d. A.) den bischöflichen Stuhl von Carthago bestieg. Die nächste Veranlassung gab die gerade damals auftauchende Secte der Novatianer, die sich die Reinen, *καθαροί*, nennend, alle aus der katholischen Kirche zu ihnen Uebertretenden wieder tauften und somit im nothwendigen Rückschlage die obschwebende Streitfrage über die Ketzertaufe wieder in Anregung brachten. Auf die schriftliche Anfrage von 18 Bischöfen Africa's, wie man es ferner mit der Aufnahme der Häretiker zu halten habe, versammelte Cyprian zu Carthago (255) 31 Bischöfe der africanischen Kirche. Glühend begeistert für die Idee der Einheit der Kirche, bestärkt durch das Beispiel seines mittelbaren Vorgängers Agrippinus, wußte Cyprian die versammel-

ten Bischöfe zum einmüthigen Beschlusse gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe zu bestimmen. Das Synodalschreiben (Cypr. ep. 70.) wurde an die Fragesteller abgesandt, und auf folgende Gründe zurückgeführt: „Niemand könne draußen, außer der Kirche, getauft werden, da nur Eine Taufe in der hl. Kirche bestehe. Keiner, der außer der Kirche sei, könne das Wasser heiligen, da er den hl. Geist nicht habe. — Es sei nur Eine Taufe, nur Ein hl. Geist, nur Eine von Christo dem Herrn auf Petrus gegründete Kirche. Bei den Irrgläubigen sei alles unächt und nichtig." Die Synode verwahrt sich gegen den Vorwurf der Wiedertaufe; denn „Alle, die von einem ehebrecherischen und ungeheiligten Wasser kommen und mit der Wahrheit des heilbringenden Wassers abzuwaschen sind, werden von uns nicht wiedergetauft, sondern getauft" (ep. 73). In gleichem Sinne schrieb Cyprian auch an Quintus, einen der Bischöfe Mauritaniens, der an ihn durch den Priester Lucian die nämliche Frage bezüglich der Ketzertaufe hatte ergehen lassen (ep. 71). Um diese Frage einer gedeihlichen Lösung entgegenzuführen, lud er in kurzer Zwischenzeit (255—256) abermals 71 Bischöfe Africa's zu einer Synode nach Carthago. Dieses Concil bestätigte die Beschlüsse des ersteren und sandte zugleich mit dem frühern Synodalschreiben und dem Briefe Cyprians an Quintus den gefaßten Entscheid nach Rom an Papst Stephanus. Wie weit Cyprian, der wahrscheinliche Verfasser dieses Synodalschreibens, von aller Parteisucht und Streitlust entfernt gewesen, geht aus den Schlußworten des Schreibens hervor: „Wir senden dir dieses Schreiben, geliebtester Bruder, sowohl zu deiner Mitkunde, als wegen der gemeinschaftlichen Würde, und aus ungeheuchelter Liebe. — Doch thun wir Keinem Gewalt an, geben Keinem Gesetz, da jeder Bischof in Verwaltung der Kirche seinem freien Urtheile folgt und dem Herrn Rechenschaft geben wird für das, was er thut" (ep. 72). Dieser Geist der Milde und Versöhnung gibt sich auch kund in einem gleichzeitig an Bischof Jubajanus gerichteten Schreiben Cyprians, das er mit den Worten schließt: „Die Liebe des Herzens erhalte ich aufrecht mit Geduld und Sanftmuth, die Ehre der Gemeinschaft, das Band des Glaubens und die bischöfliche Eintracht" (ep. 73). Wider Erwarten Cyprians und der übrigen Bischöfe Africa's nahm Stephanus das Synodalschreiben in einer Weise auf, die allerdings nicht geeignet war, den Streit auf friedlichem Wege beizulegen, sondern vielmehr die Hitze des Kampfes steigern mußte, besonders als auch Firmilian, Kenntniß davon nehmend, auf Cyprians Seite trat, und ihm die Tradition mehrerer Particularkirchen Asiens als Bundesgenossinnen zuführte (Cypr. ad Pompejum ep. 74. — Firmil. ad Cypr. ep. 75). Stephanus dagegen, fußend auf der allgemeinen Tradition, besonders jener der Haupt- und Mutterkirche, wie Cyprian selbst (ep. 59) Rom genannt, entschied mit den Worten: „Wenn Jemand von was immer für einer Häresie zu euch kommt, so soll nichts erneuert werden, außer was überliefert worden ist, daß man ihm die Hand auflege zur Buße, da selbst die Häretiker solche, die von einer ihrer Secten zur andern übergehen, nicht eigenthümlich taufen, sondern nur einfach in ihre Gemeinschaft aufnehmen" (ep. 74. p. 293). Der Papst will durch die Berufung auf das Beispiel der Irrgläubigen nur zeigen, wie lebendig und tief die katholische Ueberlieferung in dieser Frage selbst den getrennten Secten noch inne wohne (Fleury h. e. VII. 28.). Die Worte „a quacunque haeresi", deren sich Stephanus bediente, involviren keineswegs den ihm von Cyprian (ep. 74) gemachten Vorwurf, daß ihm jede, auch in unrechter Weise vollzogene Ketzertaufe gleich gelte. Der Papst konnte so sprechen, denn leichter wurden damals Ketzer gefunden, die gar nicht tauften, als solche, die nicht der rechten Formel in der Taufe sich bedient hätten (S. August. de Bapt. VI. 25.). Daß Stephanus den Bischöfen Asiens und Africa's selbst mit dem Banne gedroht habe, geht aus einem Briefe des Dionysius von Alexandrien an Papst Xystus (Euseb. h. e. VII. 5.) hervor. — Wenn auch der unbefangene Historiker nicht abläugnen kann, daß in diesem Streite

beide Parteien die Schranken der Mäßigung überschritten, so wird er doch zugleich zugeben müssen, daß dem Papste gegenüber, der sich im vollsten Rechte befand, die gebührende Pietät minder von Firmilian als von Cyprian gewahrt wurde. Letzterer glaubte dadurch eine Vermittlung bewirken zu können, daß er nochmals am 1. September 256 ein Concil nach Carthago berief, zu welchem 85 Bischöfe aus der Provinz Africa, Numidien und Mauritanien, deßgleichen viele Priester und Diaconen, sowie auch Laien sich einfanden. Wie aus den von Cyprian selbst überlieferten Synodalacten hervorgeht, blieben alle Bischöfe bei ihrem früheren Beschlusse, mit der nochmaligen Versicherung, dadurch die Einheit des Glaubens nicht stören und die kirchliche Gemeinschaft mit den Bischöfen gegentheiliger Ueberzeugung nicht aufheben zu wollen. Ob Cyprian vor seinem Tode noch seine Meinung widerrufen habe, ist nicht mit Gewißheit bekannt. „Fortasse factum est, sed nescimus" .... (S. August. de bapt. l. II. c. IV.). „Cyprianus sensisse aliter de baptismo quam forma et consuetudo habebat Ecclesiae, non in canonicis, sed in suis et concilii literis invenitur: correxisse autem istam sententiam non invenitur; non incongruenter tamen de tali viro existimandum est, quod correxerit, et fortasse suppressum sit ab eis, qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto veluti patrocinio carere noluerunt" (Id. ep. 43. § 38.). Indeß ist uns die Heiligsprechung dieses Kirchenlehrers, sowie seine ausdrückliche Erwähnung im Canon der Messe die sicherste Bürgschaft, daß er stets in vollkommener Kirchengemeinschaft geblieben. — Doch auch nach dem Tode Cyprians und des Papstes Stephanus dauerte der Ketzertaufstreit sowohl in der asiatischen als africanischen Kirche fort. Dionysius, Bischof von Alexandrien (s. d. A.), hatte schon zu Zeiten des Papstes Stephanus die Rolle eines Vermittlers übernommen, und setzte nun dieses Amt unter Sixtus II. fort; es gelang ihm jedoch nur theilweise, die Bischöfe Africa's mit Rom in diesem Puncte zu einigen (Euseb. h. e. l. c.). Endlich stellte sich auf dem Concile zu Arles (314), dem viele africanische Bischöfe anwohnten, den Novatianern gegenüber die römische Ueberlieferung als katholische Lehre offen heraus. Der 28. Canon dieses Concils lautet: „Wenn ein Häretiker zur Kirche kommt, so soll man ihn nach dem Symbole fragen, und überzeugt man sich, daß er auf den Vater, Sohn und hl. Geist getauft sei, so soll man ihm bloß die Hände auflegen. Bekennt er aber auf die ihm vorgelegte Frage nicht diese Trinität, so soll er getauft werden" (Mansi t. II. p. 474.). Das allgemeine Nicänische Concil (325) bekräftigte im 8. Canon den Ausspruch des Concils von Arles, indem es entschied, daß die Novatianer nur mittelst Händeauflegung in die Kirche wieder aufzunehmen seien; die Paulianisten aber, welche die Taufformel geändert hätten, seien im Falle der Rückkehr zu taufen (can. 19. Mansi t. II. p. 666; Harduin t. I. p. 326 et 331.). Im Oriente aber, besonders in Cappadocien, scheint sich die Gewohnheit, alle Ketzer vor ihrer Aufnahme in die Kirche zu taufen, bis zum ersten allgemeinen Concile von Constantinopel erhalten zu haben (S. Basil. prima et secunda ep. can. ad Amphiloch.). Zu Ende des vierten Jahrhunderts ward dem hl. Augustin glänzende Veranlassung, die Lehre der katholischen Kirche mit der ihm eigenen dialectischen Schärfe darzustellen. Die Donatisten (s. d. A.), ausgehend von dem Principe, daß die Gültigkeit der Sacramente bedingt sei durch den Glauben und die Sittlichkeit des Ausspenders, tauften die zu ihnen übergehenden Katholiken, und beriefen sich hiebei auf die Authorität des hl. Cyprian, in dem sie allerdings scheinbar einen Patron gefunden, da er die Gültigkeit der Taufe von der Orthodoxie des Taufenden abhängig gemacht hatte. Augustin, vorerst auf den traditionellen Standpunct in seinem Werke de bapt. contra Donatistas libri 7. sich stellend, entschuldigt den hl. Cyprian, da zu seiner Zeit diese Frage über die Ketzertaufe noch durch kein allgemeines Concil entschieden gewesen. Uebrigens spreche das Verfahren, sowie die Lehre des hl. Cyprian gegen die Donatisten, und verdamme die Losreißung

von der Kirche, mit der er immer vereinigt geblieben. „Jene Tauffrage war damals noch nicht sorgfältig behandelt worden, aber doch hielt die Kirche die sehr heilsame Gewohnheit fest, selbst auch an den Schismatikern und Häretikern das zu verbessern, was entartet ist, aber nicht zu wiederholen, was gegeben ist.... Diese Gewohnheit rührt, meinem Glauben zufolge, aus apostolischer Ueberlieferung her, sowie Vieles, was weder in ihren, noch der Nachfolger Schriften gefunden wird, doch als von ihnen (den Aposteln) überliefert und empfohlen geglaubt wird, weil es die allgemeine Kirche beobachtet. Die Macht dieser Gewohnheit bestimmte den Erdkreis, als jene Angelegenheit in Frage gestellt und die gemeinsame Tradition vor die Authorität und Macht eines allgemeinen Concils gebracht worden war" (lib. II. de bapt. c. VII. et IX.). Nach dem kritischen Zeugnisse Bellarmins (lib. I. de sacram. c. XXVI.) versteht Augustin unter diesem allgemeinen Concil kein anderes, als das ebenerwähnte erste nicänische. Augustin urgirt diese für die Gültigkeit der Ketzertaufe sprechende Uebung aus dem Geständnisse Cyprians selbst, der behauptet: „diese sehr heilsame Gewohnheit sei durch seinen Vorgänger Agrippinus im Beginne gewissermaßen verbessert, in der That aber vielmehr verschlechtert worden" (lib. II. de bapt. c. VII. n. 12.). Zeuge dieser traditionellen Uebung, die Ketzer bloß mittelst Händeauflegung in die Kirche aufzunehmen, ist uns ein ungenannter Schriftsteller aus dem dritten christlichen Jahrhunderte, der ein Buch gegen den Irrthum der Wiedertäufer geschrieben (cf. Anonymi liber de Rebaptismate, gewöhnlich den Werken Cyprians beigefügt). Zeuge ist Vincentius von Lirinum, der also schreibt: „Agrippinus, Bischof von Carthago, entschied sich, der Erste unter allen Sterblichen, für die Wiedertaufe gegen den göttlichen Canon, gegen die Regel der allgemeinen Kirche, gegen den Sinn aller Priester, gegen Sitte und Einrichtung der Vorfahren" (commonit. c. VI.). Eben so bestimmt sprechen sich aus Hieronymus (dialog. adv. Lucifer. n. 8 et 9.), Papst Siricius (ep. I. ad Himerium Episc. Tarrac. s. d. Art. Himerius), Innocenz I. (ep. XVII. ad Rufum et soc.), Eugenius IV. (decret. ad Arm. Harduin T. IX. p. 438). Die von den Bischöfen Africa's und Kleinasiens vorgebrachten Gründe, welche theils in Conjecturen, theils in abweichenden Traditionen von Einzelkirchen bestanden, beweisen somit nichts gegen die allgemeine, katholische Tradition. Einen schlechten Dienst haben dem hl. Cyprian und seinen bischöflichen Mitgenossen jene Kirchenschriftsteller (Tourneminius, conjectures sur la supposition de quelques ouvrages de Saint Cyprien et de la lettre de Firmilien, zu finden in den Documentis Trevoltiensibus mens. Decemb. a. 1734, art. CXVIII. p. 2246 et sqq. — Raymund. Missorius dissert. crit. in ep. ad Pompejum. Venet. 1733) erwiesen, die, um sein kirchliches Ansehen zu schützen, den Ketzertaufstreit ganz oder wenigstens theilweise von den Donatisten fingirt behaupten wollten. Wollte man eine solch' evidente Thatsache, die auf den solidesten Zeugnissen beruht, auf leichte Vermuthungen hin, oder aus übelverstandener Pietät gegen eine historische Größe, in's Reich der Fabeln verweisen, so würde bald Geschichte nicht mehr Geschichte sein, denn dem Skepticismus wäre alsdann Thür und Thor geöffnet (s. Perronne praelect. theolog. t. VI. p. 291. not. 4. Mediol. 1845). — Das antikatholische Princip, nach welchem die Donatisten, sich fälschlich brüstend mit dem Ansehen eines hl. Cyprian, die von Ketzern (in ihrem Sinne genommen) ertheilte Taufe unbedingt verwarfen, ward im Laufe der Jahrhunderte ausschließliches Eigenthum der Häresie. Wir finden es im 12ten Jahrhunderte bei der Secte der Apostoliker, der Waldenser, und gegen das Ende des 14ten Jahrhunderts bei den Wiclefiten und Hussiten (s. d. A.). Die katholische Lehre dagegen spricht das vierte lateranensische Concil (can. Firmiter) aus: „Die Taufe wirke das Heil, von wem immer sie ertheilt sein möge, nur soll sie unter Anrufung der Trinität, im Wasser, und in der Form der Kirche, kurz auf die rechte Weise geschehen" (Harduin VII. 17.). Nicht minder bestimmt entscheidet das Concil von Trient (Sess. VII.

de bapt. can. IV.): „Wenn Jemand sagt, daß die Taufe, wenn sie auch von Häretikern im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes ertheilt wird, mit der Intention, das zu thun, was die Kirche thut, nicht die wahre Taufe sei, der sei im Banne." In diesem Sinne befiehlt die Kirche den Priestern, nach dem Ausspruche der Väter und Concilien die Gläubigen zu lehren (Catech. Rom.). — Die Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe, die wir bisher in ihrem geschichtlichen Verlauf verfolgten, findet im katholischen Dogma leichtlich ihre Lösung. Die objective Gültigkeit des Sacramentes ist nach katholischem Lehrbegriffe nicht bedingt durch die subjective Gläubigkeit oder sittliche Würdigkeit des Ausspenders; denn die Sacramente haben ihre ganze Kraft von Christo und seinem Verdienste. Der eigentliche Spender der Sacramente ist Christus, und der Minister des Sacramentes tritt nicht im eigenen Namen auf, sondern in der Kraft und Authorität Christi. Somit hat auch seine Subjectivität keinen Einfluß auf die Gültigkeit des Sacramentes, wenn er nur die Intention hat, das zu thun, was die Kirche thut. So bezeugt Johannes der Täufer von Christo: „Dieser ist's, der mit dem hl. Geiste tauft" (Joh. 1, 33.), obwohl Jesus nicht selbst, in eigener Person taufte, sondern durch seine Jünger (Joh. 4, 2.). Daher wird die sacramentale Taufe des n. B., gegenüber der in ihrer Wirksamkeit an subjective Bedingungen geknüpften Taufe Johannis, die Taufe Christi, die Taufe im Namen Jesu genannt (Apg. 19, 3. 5.), und der Apostel Paulus tritt der irrigen Ansicht der Corinther, als sei es Paulus, Apollo oder Cephas, die in eigenem Namen tauften, mit den Worten entgegen: „Ist denn Christus getheilt? Oder ist Paulus für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr im Namen des Paulus getauft worden? .... Wer ist denn Apollo? Wer ist Paulus? Diener dessen, dem ihr geglaubt habet, und zwar so, wie es der Herr einem Jeden gegeben hat. Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen: Gott aber hat das Gedeihen gegeben. Daher ist weder der etwas, welcher pflanzt, noch der, welcher begießt, sondern Gott, der das Gedeihen gibt" (1 Cor. 1, 13. 3, 4—7.). Ist es aber nicht der Mensch, der taufet, sondern immerdar Christus, der sich des Menschen als Organes bedient: so ist unter Einem auch die Gültigkeit der von Häretikern ertheilten Taufe bejahet, denn es ist Ein und dieselbe Taufe, vorausgesetzt, daß sie in rechter Weise ertheilt wird. Auf diesen Satz führte Papst Stephanus seine Behauptung zurück, da er sagte: „Die Ketzer taufen nicht auf eigenthümliche Weise" (Cypr. ep. 74). Ist aber die Ketzertaufe gültig, so drückt sie dem Getauften den sacramentalen Charakter ein, und es kann sonach von einer Wiedertaufe des zur Kirche zurückkehrenden Häretikers keine Rede sein. Derselbe wird mittelst Abschwörung der Häresie und Auflegung der Hände zur Buße und Versöhnung in die Kirche aufgenommen, und mit diesem Augenblicke treten zugleich in dem lebendig gewordenen Gliede der Kirche die Wirkungen des Sacramentes, die bisher bloß der Kraft nach, potentiell, in ihm lagen, wirklich ein (vgl. Perronne prael. theol. Vol. VI. 293. not. 2). Dieß war eigentlich der Knotenpunct des Streites zwischen Cyprian und Stephanus. Cyprian und seine Anhänger unterschieden nicht zwischen Sacrament und Wirkung des Sacramentes, und warfen daher unbilliger Weise dem Papste Stephanus, der doch im letzten Grunde mit ihnen eins war, vor, er schreibe der Ketzertaufe im Momente des Empfanges dieselben Wirkungen zu, wie der in der Kirche ertheilten. Und doch hatte Stephanus selbst gesagt: „Die Häresie gebiert und setzt aus; die ausgesetzten (Kinder) aber nimmt die Kirche auf, und die nicht sie selbst geboren hat, ernährt sie als die ihrigen" (Cypr. ep. 75). — Wird demnach das Dogma: „Christus ist es, der da taufet", und der Unterschied zwischen der Gültigkeit und Wirsamkeit der Taufe fest im Auge gehalten, so lösen sich alle etwaigen Bedenken von selbst, wie leichtes Nebelgewölke. Der hl. Augustin sagt hieher bezüglich: „Nicht durch die Verdienste derer, von denen sie gespendet wird, noch

derer, denen sie gespendet wird, besteht die Taufe, sondern durch die eigene Heiligkeit und Wahrheit, um Dessen willen, von dem sie eingesetzt ist" (de bapt. IV. 16.). Und der Frage: „Gibt es in den von der Kirche getrennten Secten wahre und gültige Sacramente?" stellt er die Antwort entgegen: „Die Trennung von der Kirche ist zweierlei: entweder Trennung in der Liebe allein (Schisma), oder in der Liebe und im Glauben (Häresie, Apostasie). Halten die in der Liebe Getrennten entweder ganz oder zum Theile fest an dem Glauben, so bleiben ihnen zwar kraft dieses Glaubens die Güter, die sie bei der Kirche empfangen und durch den Glauben festhalten; was sie von der Kirche mitnahmen, ging ihnen zwar nicht verloren, aber die erhabensten Geheimnisse frommen ihnen nicht ohne die Liebe. Daraus geht hervor, daß außer der katholischen Gemeinschaft die Gewalt, zu taufen, gleichwie die Fähigkeit, die Taufe zu empfangen, gefunden werde. So haben die von der Kirche in der Liebe oder auch im Glauben Getrennten allerdings die wahre Taufe, welche sie bereits vor ihrer Trennung empfangen hatten und von der Kirche mitbrachten; denn falls sie zu der Kirche zurückkehren, wird sie ihnen nicht von Neuem gegeben; und darin spricht sich das Urtheil aus, daß sie das, was sie in der Einigkeit empfangen hatten, in der Trennung nicht verloren. Kann nun die Taufe draußen empfangen werden, wie sollte sie nicht draußen gegeben werden können?" Dem Einwurfe der Donatisten, wie denn die Häresie Christo und der Kirche geistliche Kinder zeugen könne, begegnet er mit den Worten: „Es ist die Eine Kirche, welche einzig die katholische genannt wird, die durch das, was sie als ihr Eigenthum in den von ihr getrennten Gemeinen besitzt, geistliche Kinder zeugt, nicht aber sind es diese Gemeinen selbst; denn die Trennung an sich ist nicht das Zeugende, sondern was von jener erhalten worden" (cfr. de bapt. I. 10. — III. 10. — IV. 1—5. — VII. 51, 52, 53.). Ein weiterer, aber nur scheinbarer Einwurf, welcher gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe gemacht werden könnte, möchte in der Frage liegen, ob nicht aus dem nämlichen Grunde auch alle übrigen Sacramente von Häretikern gültig ertheilt werden können? Perronne spricht sich hierüber, nachdem er den Canon des Tridentinums (can. IV. de bapt.) von der Gültigkeit der Ketzertaufe vorgebracht hat, folgendermaßen aus: „Quod vero attinet ad sacramenta reliqua (si poenitentiam excipias, non quidem ex defectu fidei, sed ex defectu jurisdictionis, qua carent haeretici), certa est illa propositio ac fidei proxima. Licet enim nulla expressa habeatur de illis ecclesiae definitio, jam ex communi consensu probatur atque ex ejusdem ecclesiae praxi, pluribus saltem abhinc saeculis confirmata. Eadem sane ratio, quae suffragatur valori baptismi collati ab haereticis, suffragatur pariter valori ceterorum sacramentorum, quae omnia Christi sunt" (praelect. theol. t. VI. p. 290). Eben aber, weil alle Sacramente Sacramente Christi sind, liegt es auch im und am Willen Christi, die Bedingungen zum gültigen Empfange sowohl als zur gültigen Ausspendung bei den einzelnen Sacramenten nach seiner ewigen Weisheit festzusetzen. Allerdings findet der Satz, daß die Gültigkeit des Sacraments nicht bedingt wird durch die Rechtgläubigkeit oder Sittlichkeit des Ausspenders, principielle Anwendung auf alle hl. Sacramente; allein zur Gültigkeit des Sacramentes wird auch von Seite des Ausspenders die Intention erfordert, das zu thun, was die Kirche thut. Nun kann aber die Intention der Kirche keine andere sein, als die Intention Christi. Wie wenig es aber in der Intention Christi gelegen, jeden Menschen ohne Ausnahme zur Ausspendung aller Sacramente für fähig zu erklären, darüber hat uns die Lehre und Uebung der Kirche bis auf unsere Zeiten sattsamen Aufschluß gegeben. Nicht aus dem Titel der Subjectivität des Ministers, sondern aus dem Titel der im Willen Christi liegenden und in der Kirche ausgesprochenen Intention können die einzelnen Sacramente nur von demjenigen gültig verwaltet werden, der fähig ist, das zu thun, was die Kirche nach Anordnung Christi thut (vgl. Mattes, die Ketzer-

taufe, 2. Artikel. Tübing. Quartalschrift. 1. Heft 1850). Wenn Christus die Bedingung zur gültigen Ausspendung der Taufe dahin erleichterte, daß Jedermann, mithin nicht nur Häretiker, sondern auch Heiden und Ungläubige gültig taufen können, so müssen wir darin die höchste Güte und Weisheit des Herrn bewundern, die für den Empfang des ersten und nothwendigsten Sacramentes alle hemmenden Schranken aufheben wollte (Catech. Rom. de bapt.). — Es erübrigt uns noch, Einiges über die symbolische Seite dieses Artikels beizufügen. Wie einst Papst Stephanus, so können auch wir aus der Vergleichung der katholischen Lehre mit jener der getrennten christlichen Confessionen ein gewichtiges Zeugniß für die Wahrheit der katholischen Tradition entnehmen; denn sie haben in dieser Frage mehr als in andern das katholische Bewußtsein mit hinübergenommen. Die lutherische und reformirte Kirche anerkennt von ihrem Standpuncte aus die Gültigkeit der Ketzertaufe, wenn sie im Namen der drei göttlichen Personen ertheilt wird, und tauft daher nur die Socinianer und überhaupt die Unitarier, wenn sie in eine derselben übertreten (Guerike, Symbolik. S. 411. — Conf. belg. art. 34. — Conf. gall. art. 28. — Calvin. epp. et resp. ed. Genev. p. 458). — Was die griechisch nicht unirte Kirche betrifft, so stimmt sie in dieser Frage mit uns vollkommen überein (vgl. Conf. orthod. p. 157). Doch soll, nach Heineccius, in der russischen Kirche geraume Zeit hindurch die Wiedertaufe der Convertiten aus den verschiedenen christlichen Confessionen üblich gewesen sein. — Für den katholischen Seelsorger wird insbesondere in unseren Tagen, den modernen „freien" Kirchen gegenüber, die Pastoralregel gelten müssen, daß er in jedem einzelnen Conversionsfalle sich genau nach der Häresie erkundige, in welcher der Convertit früher gestanden, damit er nicht gegen kirchliche Lehre und Praxis verstoße; denn alle in diesen neumodischen Secten geborenen und erzogenen Häretiker sind meistentheils überhaupt zu taufen, da sie in ihrer Gemeinschaft nicht in rechter Weise und Intention getauft wurden. — Quellen für die Geschichte und Lehre der Ketzertaufe: Cypr. ep. 70—76. — edit. Baluz. — Euseb. h. e. VII. 3. 5. — Anonymi tract. de bapt. haeret. Mansi t. I. p. 934. — August. contra Donat. de baptismo, contra Ep. Parm. und contra Petil. (edit. Bened. Par. 1688. Tom. IX.) — Vincent. Lirin. commonit. cap. VI. — Hieron. contra Lucif. t. II. ed. Vallarsi. — Bearbeitungen: Natal. Alex. saec. III. cap. III. art. V. et dissert. XXIII. — Maranus, Praefat. ad Opp. S. Cypriani. Edit. Baluzii. — Giov. Marchetti, Essercitazioni Ciprianiche: il battesimo degli Eretici. Rom. 1887. — Godefrid. Lumper Mon Bened. historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum part. XI. sect. III. cap. V. art. II. § IV. et sqq. Augustae Vindelicorum 1795. — Walch, Ketzerhist. Th. II. S. 310—384. — Stollberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, Th. 9. S. 148 ff. Wien 1817. — Migne Patrolog. Cursus compl. Tom. III. Par. 1844. — Perronne praelect. theol. tract. de sacramentis in genere propos. I. — Dr. Mattes, Abhandlung über die Ketzertaufe in der Tüb. theol. Quartalschr. 1849, 4. Heft, u. 1850 1. Heft. [Gruscha.]

Keuschheit (ἁγνεία, castitas) ist die Tugend der Beherrschung des Geschlechtstriebes. Sie kann in einer doppelten Gestalt auftreten, je nachdem die Herrschaft des Geistes über diesen Naturtrieb bis zur gänzlichen Entsagung fortgeht oder sich auf jenes Maß von Befriedigung beschränkt, die im ehelichen Leben verstattet und das Mittel der Fortpflanzung der Gattung ist. Jene hat den Namen der jungfräulichen Keuschheit (castitas virginalis); diese heißt die eheliche Keuschheit (castitas conjugalis). Vgl. Cölibat, Gelübde, Räthe, evangelische. Wir haben im gegenwärtigen Artikel nur die letztere, eigentliche Form der Keuschheit im Auge, da erstere mehr den Namen „Enthaltsamkeit" (ἐγκράτεια, continentia) führt (s. Enthaltsamkeit). Wenn die Kraft des Willens das Maß ist, wornach die Größe der Tugenden sich bemißt: so ist ohne Zweifel die Enthaltsamkeit als die gänzliche Verzichtleistung auf die Befriedigung des stärksten und unbändigsten aller

Triebe die Krone aller Tugenden. Aber schon die Keuschheit des ehelichen Lebens, die Beschränkung des Triebes auf seine natürlichen Grenzen und Zwecke, fordert bei der verlockenden Lust, die ihn begleitet, eine nicht geringe Macht der Selbstbeherrschung. Ihr Tugendcharakter kann darum nicht in Zweifel gezogen werden. Diese Tugend ist es, die den Menschen über den Kreis der Thierheit erhebt, indem sie durch die Freiheit des bewußten Willens dem blinden, naturnothwendigen Trieb den Stachel bricht und in die Form geschlechtlicher Neigung und Liebe umwandelt. In dieser versittlichten Gestalt tritt der Geschlechtstrieb in den engsten Zusammenhang mit dem sittlichen Institut der Ehe, sich außerhalb dieser göttlich bestimmten Schranke jede Befriedigung, ja selbst den Gedanken daran, versagend; noch mehr: selbst seine legale, durch persönliche Liebe verklärte und sittlich durchdrungene Befriedigung hüllt sich in den Schleier der Scham und Ehrbarkeit. Die Schwester und stete Begleiterin der Keuschheit ist die Tugend der Schamhaftigkeit (pudicitia). — Als Pflicht fordert die Keuschheit von dem Christen, den Geschlechtstrieb zu bekämpfen und zu besiegen, ihm keine andere als die gottgeordnete Befriedigung in der Ehe zu verstatten, und innerhalb des ehelichen Genusses ihn heilig und rein zu bewahren vor ausschweifender Befleckung. Aus dem ehelichen Genuß ist von diesem Standpunct aus die rohe, materielle Fleischlichkeit verschwunden; er ist durch die persönliche Liebe der Verehelichten vergeistigt und veredelt. In dem letzteren Moment hat die Tugend und Pflicht der Keuschheit ihre positive Seite. — Wenn diese Tugend auf dem Boden des heidnischen Naturlebens nur sparsame und matte Blüthen trieb, so fand sie hingegen innerhalb des israelitischen Lebens eine entschiedene, sorgfältige Pflege. „O wie schön", ruft der Verfasser des Buches der Weisheit (4, 1. 2.) aus, „o wie schön ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze: denn unsterblich ist sein Andenken, und bei Gott und bei Menschen ist es anerkannt. Ewig triumphirt es mit der Siegeskrone, und trägt den Preis für die Kämpfe unbefleckter Reinigkeit davon." Vgl. Sir. 26, 30. Derer, die Keuschheit liebten, erwähnen die alttestamentlichen Schriften mit besonderer Anerkennung. 1 Mos. 39, 8. Job 31, 1 ff. Ruth. 3, 10. Tob. 3, 16—18. Dan. 13, 23. Im Buche Tobiä (a. a. O. und 6, 17—20.) wird die bloß zur Lustbefriedigung eingegangene Ehe für sündhaft erklärt. Wenn schon die hl. Bücher des alten Bundes keine Pflicht mehr einschärfen, als die der Beherrschung der Geschlechtslust, und kein Laster strenger und nachdrucksvoller verbieten, als das der Geschlechtsausschweifung: so kann es uns nicht unerwartet kommen, daß die neutestamentlichen Schriften selbst gegen den Schatten eines unzüchtigen Wesens, selbst gegen die leiseste unreine Begierde und die bloße Nennung von Schmählichem sich erklären und selbst bis zur entschiedenen Empfehlung der ehelosen, jungfräulichen Keuschheit fortgehen, so daß uns kein Zweifel übrig bleiben kann, die Bewahrung der ehelichen Keuschheit sei das Mindeste, die conditio, sine qua non, was sie für den Standpunct der christlichen Lebensführung in Anspruch nehmen. Der Apostel Paulus bezeichnet die Keuschheit als eine wesentliche Erscheinung des christlichen Lebensprincips, als Frucht des „Geistes" (Gal. 5, 22. vgl. 1 Theff. 4, 7. 8.), und erklärt ihre Gegensätze für Ausflüsse eines widerchristlichen, dem göttlichen Leben entfremdenden Princips (Gal. 5, 19 ff. vgl. Eph. 5, 3. 1 Cor. 9, 10.). Eindringliche Mahnungen zu keuschem Sinn und ehrbarem, sittsamen Wandel kehren häufig in den apostolischen Briefen wieder, 1 Theff. 4, 3—5. Pf. 4, 8. Röm. 6, 12. 13. Gal. 5, 16. 24. 25. 1 Tim. 5, 2. 22. Tit. 2, 4. 6. 1 Petr. 2, 11. 1 Joh. 2, 15—17. Wie David zu Gott um ein von fleischlichen Trieben gereinigtes Herz fleht (Pf. 50, 12.), so preist der göttliche Heiland die, welche reinen Herzens sind, selig als solche, die Gott schauen werden (Matth. 5, 8.). — Der vom christlich sittlichen Geiste geforderten Keuschheit tritt die **Unkeuschheit** und **Unzucht** (luxuria) mit ihrem vielgestaltigen Heere von Verirrungen und Versündigungen entgegen. I. Diese

Gegensätze beschränken sich zunächst auf das Bereich der Gedanken, Begierden und Worte. Der sittlichen Herzensreinheit widersprechen freiwillig erweckte oder unterhaltene Gedanken und Gefühle unreiner Art; wollüstige Bilder und Vorstellungen der Einbildungskraft müssen um so mehr verbannt werden, je mehr es in der Natur der Sache liegt, daß sie nicht ohne Einfluß auf die sinnlichen Lüste und Bewegungen sein können, die sie reizen und entflammen. Der Apostel fordert ausdrücklich dazu auf, sich rein zu halten von aller Befleckung des Geistes, 2 Cor. 7, 1. Bei der nähern Bestimmung der Sündhaftigkeit unreiner Gedanken kommt es darauf an, welches ihr Inhalt ist, mit welchem Grad von Freiwilligkeit sie erweckt worden sind, und mit welcher Lust und wie lange sie innerlich vor der Seele festgehalten werden. Der Grad und die Größe der in diesem Fall eintretenden Versündigung bestimmt sich im geraden Verhältnisse zu den bezeichneten Momenten. Noch sündhafter und verwerflicher erscheinen unreine Begierden, Wünsche und Gelüste; sie nähren noch mehr die unreine Flamme der Geschlechtslust, ja sie schließen den Keim der That schon völlig in sich. Daher sagt der Heiland: „Wer ein Weib ansieht mit Begierde, der hat in seinem Herzen schon die Ehe mit ihr gebrochen", Matth. 5, 28. Der Apostel bemerkt, daß die, welche Christi sind, ihr Fleisch gekreuzigt haben sammt den Lastern und Gelüsten. Gal. 5, 24. vgl. Col. 3, 5. Bei der moralischen Beurtheilung unreiner Begehrungen und Gelüste gilt ein analoger Maßstab, wie oben. Der Grad und die Beschaffenheit ihrer Sündhaftigkeit bemißt sich theils nach dem Object, auf welches sie gerichtet sind, theils nach der Zustimmung des Willens, theils nach der Heftigkeit ihres Erregtseins, theils nach der Beharrlichkeit des Verlangens. Eben so verwerflich sind unreine Reden, Gesänge und Scherze. Unzucht soll, wie der Apostel Eph. 5, 3. 4. 12. sagt, im christlichen Lebenskreise nicht einmal dem Namen nach bekannt sein (ne nominetur in vobis); auch sollen schamlose Reden, Zotten und Possen, überhaupt alles Unanständige etwas Unerhörtes unter ihnen sein. Was (von den Heiden) im Finstern geschieht, schämen müßte man sich, es nur zu nennen. Im Falle aber doch — im Widerspruche mit der christlichen Wohlanständigkeit und Züchtigkeit — obscöne Reden geführt werden, so sind es folgende Momente, wornach die Größe der Versündigung sich entscheidet. Es kommt erstens darauf an, **wer** Unreines spricht, ob ein Geistlicher, ein Erzieher, eine Hausmutter, oder ein roher Mensch; zweitens **vor wem** solche Rede geführt wird (Pueris maxima reverentia); von **welchem specifischen Inhalt** die unreinen Worte sind, ob mehr oder minder anstößig; viertens endlich, in **welcher Absicht** sie gesprochen werden, ob bloß in leichtfertigem, unüberlegtem Sinne, oder in verführerischer Absicht. Immerhin verrathen unzüchtige Reden eine innerlich verunreinigte, wüste Seele; aus der Fülle des Herzens spricht der Mund. Vgl. **Clemens von Alexandrien** Paedag. II, 6; **Cicero**. de offic. I, 29. II. Die **thatsächlichen Versündigungen** gegen den Geist christlicher Zucht und Keuschheit sind entweder **natürlicher** oder **widernatürlicher** Art. Die Geschlechtsbefriedigung ist nämlich auf der einen Seite an die eheliche Verbindung geknüpft; nur innerhalb dieses sittlichen Institutes hat sie ihr Recht, so daß jede außereheliche Befriedigung der Geschlechtsneigung für unstatthaft erklärt werden muß. Auf der andern Seite muß die Befriedigung des Geschlechtstriebes die Ordnung der Natur beobachten und darf in keinem Falle die Rücksichten der Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit verletzen. Daraus erhellt, daß die thatsächliche Unzucht in einer zweifachen Hinsicht gegen die Forderungen des sittlichen Geistes verstoßen kann. Die nächsten Vorbereitungen zur wirklichen Geschlechtsbefriedigung sind unreine Blicke und Geberden, unkeusche Berührungen und buhlerische Lockungen und Anreizungen, die eben deßhalb um so verwerflicher und unzulässiger erscheinen. Sie gehören bereits dem Gebiete der äußern That an. Was nun vorerst die vollendete That der natürlichen Geschlechtsbefriedigung betrifft, so sind die hieher

gehörigen Unzuchtsarten folgende: 1) Die Hurerei, die vage außereheliche Geschlechtsbefriedigung. 2) Das Concubinat, die sich von der Hurerei dadurch unterscheidet, daß die Geschlechtsverbindung zwischen den Personen, die ihre Lust mit einander befriedigen, eine jedenfalls länger dauernde ist, wogegen jene sich an keine bestimmte Person knüpft und keine bestimmte Dauer der Verbindung mit sich bringt. 3) Die Nothzucht (stuprum), die sich von den erwähnten außerehelichen Geschlechtsvermischungen durch den Mangel der beiderseitigen Einwilligung unterscheidet; sie ist die erzwungene Geschlechtsverbindung. 5 Mos. 22, 28. 29. Ezech. 22, 11. 4) Der Ehebruch, der da eintritt, wenn von den Personen, die den Geschlechtstrieb mit einander befriedigen, die eine, oder beide mit Andern verehelicht sind. 5) Die Blutschande, die in der fleischlichen Verbindung zwischen den nächsten Verwandten und Verschwägerten besteht. 6) Das Sacrilegium, eine fleischliche Versündigung zwischen Personen, wovon die eine oder beide Gott geweiht sind, sei es durch den Empfang der höhern Weihen des geistlichen Standes, oder durch ein feierliches Gelübde der Keuschheit. — Die unnatürlichen Verirrungen und Ausschweifungen des Geschlechtstriebes anlangend, so gehört hierher 1) die Selbstbefleckung, die einsame Selbstschändung (Onanie); 2) der naturwidrige Geschlechtsumgang, die Geschlechtsbefriedigung zwischen Personen verschiedenen Geschlechts auf eine widernatürliche Art und Weise; 3) die (vollendete) Sodomie, die Befriedigung der Geschlechtslust zwischen Personen desselben Geschlechtes (Päderastie oder Knabenschande und Venus Lesbia); die Bestialität, Befriedigung des Geschlechtstriebes mit einem Thiere. Wir bemerken noch, daß zu den unnatürlichen Unzuchtsarten auch der Beischlaf in der Ehe gehört, wenn er mit der Absicht, ihn unfruchtbar zu machen, verbunden ist (1 Mos. 38, 9.). — Die Sündhaftigkeit und Verwerflichkeit, die Nachtheile der Geschlechtsverirrungen können wir theils von der physisch-seelischen Seite, theils von dem sittlich-socialen und dem religiösen Gesichtspunct aus in's Auge fassen. Die Unzucht untergräbt in dem Grade die gesunde leibliche Kraft, als sie das natürliche Maß und die Ordnung der Natur überschreitet. Die Vergeudung der geschlechtlichen Kräfte rächt sich sehr schwer. Ausschweifende Wollust ist das concentrirteste Zerstörungsmittel des Lebens. Wer den Keim des Gattungslebens in sich zerstört, legt zugleich Hand an seine individuelle Existenz. Nicht ungestraft läßt die Natur ihre großen Zwecke verhöhnen; Siechthum, ekelhafte Krankheiten und früher Tod gehen im Gefolge der entnervenden Unzucht. Der Onanist ist, wie nicht leicht Jemand, zum Selbstmorde geneigt; aus dem peinlichen Gefühle entschwundener Lebenskraft gährt wilder Grimm, Selbsthaß, Gottes- und Menschenhaß auf. Gewöhnlich zerstört der Wüstling, der Lüderliche auch sein äußeres Lebensglück, häuft Schande und Schmach auf sein Haupt und beraubt sich selbst aller jener reinen und sittlichen Freudengenüsse, die an das häusliche Verhältniß geknüpft erscheinen. Darum sagt die Schrift: „Wie träufelnder Honigseim sind die Lippen der Hure, und glätter als Oel ihre Kehle: aber ihr Ende ist bitter wie Wermuth, und scharf wie ein zweischneidiges Schwert. Ihre Füße steigen hinunter bis zum Tode.“ Spr. 5, 2—5. vgl. Job 31, 9—12. Spr. 5, 8—11. 23, 27. Sir. 19, 3. — Dazu kommt die innere Verwüstung und Zerrüttung der Seelenvermögen: Schwächung des Gedächtnisses, Abstumpfung der Urtheilskraft, Befleckung der Phantasie durch schmutzige Bilder, Lähmung der Thatkraft und Verödung der Brust, aus der alle edlern, zarteren Gefühle entfliehen. Den Zusammenhang zwischen Zeugen und Denken dürfte schon der hebräische Sprachgebrauch andeuten, der Ersteres „Erkennen“ nennt; jedenfalls zeigt sich der Mißbrauch der Zeugungskraft zugleich als eine Zerstörung der productiven Denkkraft; der Ausschweifende pflegt ebenso der geistigen als der leiblichen Kinder zu entbehren, oder wenn er solche hat, so sind sie beide gleich schwächlich, seine Gedanken wie seine Nachkommen. Der Wüst-

ling ist gewöhnlich ein Schwächling an Leib und Seele, zu Grunde gerichtet an Körper und Geist. Vgl. Bürger's Gedicht: „Männerkeuschheit." — Daran reiht sich die tiefe Selbstentwürdigung, die in der Unzucht liegt, die Preisgebung der persönlichen Würde. Die geistige Persönlichkeit hat in der Leiblichkeit ihre erscheinende Seite; daher jede Befleckung und Schändung des Leibes eine Versündigung gegen die geistige Persönlichkeit ist. Dieß drückt der Apostel mit den Worten aus: „Jede Sünde, die der Mensch begeht, ist außer dem Leibe; wer aber Hurerei treibt, der sündigt wider seinen eigenen Leib." 1 Cor. 6, 18. „Wer sich der Hurerei enthält, der erhält seinen Leib unbefleckt und in Ehren." 1 Theff. 4, 4. — Damit hängt die aus herrschender Unzucht entspringende Verknechtung des Geistes zusammen; das bessere Selbst findet sich durch den entzügelten, übermächtig gewordenen Trieb in unwürdige Fesseln geschlagen; der Geist, bestimmt, das Gelüsten des Fleisches unter sich zu haben und unabhängig von demselben zu sein, hat seine freie Macht und Herrschaft eingebüßt und ist ein Sclave eines thierischen Triebes geworden. Der Mensch, der diesen Trieb nicht vergeistigt, entwürdigt sich zum Thiere, ja der raffinirte, unnatürlicher Lust fröhnende Wüstling sinkt unter das Thier herab. — Dabei kann es nicht fehlen, die zur herrschenden Leidenschaft gewordene Unzucht muß die tiefste moralische Auflösung herbeiführen; im öffentlichen Leben herrschend geworden, begründet sie die specifische Sittenlosigkeit. Als solche ist sie die Pest der Gesellschaft; entsittlicht in wechselseitiger Verführung und Ansteckung die Geschlechter und pflanzt den Keim des Verderbnisses und der Zügellosigkeit auf ganze Geschlechtsfolgen fort. — Ueberdieß ist Unzucht und Unkeuschheit eine Verletzung des göttlichen Schöpferwillens, der die Geschlechtsbefriedigung und die fortpflanzende Thätigkeit an ein bestimmtes Gesetz und an bestimmte Schranken gebunden hat. Der heilige Wille Gottes hat sich in dieser Hinsicht namentlich im alten Testament deutlich und nachdrücklich genug geoffenbart; selbst für unvorsätzliche Befleckung ward Sühne vorgeschrieben (3 Mos. 15, 16. 17.), und über die gröberen Verletzungen der Keuschheit fand sich die Todesstrafe verhängt. 1 Mos. 38, 9. 10. 19, 4 ff. 3 Mos. 18, 22. 23. 20, 13. 15. 16. 21, 9. 5 Mos. 22, 20—29. 27, 31. — Sie erscheint sodann als Auflösung der Gemeinschaft des Leibes mit Christo, dem Herrn und Haupte des Leibes. „Der Leib ist, nach dem Ausspruch des Apostels, nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn. Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Soll ich die Glieder Christi nehmen und sie machen zu Gliedern der Hure? Das sei ferne! Wisset ihr nicht, daß wer einer Hure anhängt, Ein Leib mit ihr ist?" 1 Cor. 6, 15 f. Ferner ist sie als Wegwerfung des Erlösungspreises und als Entweihung des Tempels des hl. Geistes zu betrachten. 1 Cor. 6, 19. 20. 2 Cor. 6, 16. — Endlich ist mit dem Laster der Unzucht als Strafe die Ausschließung aus dem Reiche Gottes und von der Gemeinschaft der Heiligen verbunden. Eph. 5, 5. 1 Cor. 6, 9. 10. 1 Tim. 1, 10. Gal. 5, 19. 20. Off. 22, 15. Der Sclave unreiner Lüste schließt sich selbst aus dem Kreise der Herzensreinen und Gottgeheiligten aus. Diese Sclavenkette, dieser Bann ist schwer zu lösen; gründliche Bekehrung und Wiederbringung eines Wollüstlings stellt sich in jedem Falle als ein mühsames Werk dar, das nur zu oft gänzlich mißlingt. Ist einmal das unkeusche Wesen in die innere Natur eingenistet, so wuchert es selbst dann noch fort, wenn die geschlechtliche Kraft schon längst erloschen ist. — Die bisher geschilderten Nachtheile sind mehr oder minder allen Formen der Unzucht gemeinsam. Es gibt aber hinsichtlich der einzelnen solche eigenthümliche Beziehungen, die uns das Unerlaubte sowohl als das Schädliche derselben unter andern Gesichtspuncten erkennen lassen. So ist die außereheliche Geschlechtsbefriedigung schon deßhalb unerlaubt, weil die auf diesem Wege erzeugten Kinder von vornherein einer ehrenhaften Existenz entbehren und wenn nicht dem frühen Untergange, doch meistens der größten Vernachlässigung sich preisgegeben sehen. Bei

dem Mangel einer sorgfältigen Erziehung, und wohl auch deßhalb, weil die herrschenden Begriffe ihnen ehrenvollere Bahnen verschließen, folgen die unglücklichen Geschöpfe den pflichtvergessenen Urhebern ihres Daseins auf den gleichen Abwegen. — Am meisten entwürdigt der außereheliche Geschlechtsgenuß, wenn er mit einer Lustdirne geschieht; hier kann von einer Herzensgemeinschaft oder moralischen Annäherung gar keine Rede mehr sein; es wird nur die thierische Lustbefriedigung gesucht, die eben so sehr das Weib erniedrigt, die sich dazu darbietet, als den Mann, der sie hinnimmt: beide erniedrigen sich zum Thiere. — Am gewissenlosesten ist die Handlungsweise des Wollüstlings, der die Unschuld eines Mädchens entweiht. Der Verführer, der einer Jungfrau ihre Ehre raubt, raubt ihr in der Regel Alles, da sie, einmal gefallen, selten gründlich sich wieder erhebt und zumeist sofort tiefer und tiefer sinkt. Die natürliche Schamhaftigkeit des weiblichen Geschlechtes ist zwar eine Schutzwehr, die dasselbe der Unzucht weniger zugänglich macht; aber ist diese durchbrochen, dann ist der moralische Verfall um so unaufhaltsamer. — Was die Nothzucht anlangt, so involvirt sie die unwürdigste Behandlung und Mißachtung der persönlichen Würde des Menschen. „Der Mensch, sagt Schiller, ist das Wesen, welches will. Eben deßwegen — so folgert er mit Recht — ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns anthut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig." Wenn dem also ist, so leuchtet ein, welche empörend unwürdige Behandlung die Nothzüchtigung ist, die Gewalt da anwendet, wo, wenn je in einer Sache, nur die freieste Hingebung stattfinden soll. — Ehebruch und Blutschande verletzen auf die tiefste Weise die Reinheit und das Glück des sittlichen Familienlebens (s. Ehebruch und Ehehindernisse). — Da nun, wie aus dem Gesagten erhellt, die unverletzte Keuschheit ein so hohes Gut ist, und ihr Verlust eben so unersetzlich und unwiderbringlich, als von den verderblichsten Folgen begleitet erscheint: so liegt nichts näher, als die Pflicht, diejenigen Mittel, welche den Besitz jener Tugend zu sichern und vor der Unsittlichkeit geschlechtlicher Ausschweifungen zu verwahren geeignet sind, mit sorgfältiger Treue in Anwendung zu bringen. Diese Mittel sind theils abwehrender, theils positiv pflegender Art. Da die Feinde der Unschuld und Tugend theils äußere, theils innere sind, so wird die erste Classe von Mitteln sich in zwei Gruppen spalten. Was nun die erstere betrifft, so rechnen wir zu den äußern Feinden der Keuschheit den Müssiggang, die Unmäßigkeit, unvorsichtiger Umgang und unzüchtige Lectüre. Der erste Feind dieser Art ist also der Müssiggang, der sich auch in dieser Hinsicht als des „Teufels Ruhebank" und als der Anfang aller Laster bewährt. Arbeitsamkeit läßt keine ungehörigen Vorstellungen und Gedanken aufkommen. Sind solche in müssigen Stunden entstanden, so kann man zu nichts Wirksamerem seine Zuflucht nehmen, als zu angestrengter Arbeit und zu ernster Beschäftigung. Wen der Ernst eines Amtes, die Last eines Tagewerkes, das er zu vollbringen hat, fesselt, hat keine Zeit, lüsternen Vorstellungen und einem eitlen Gedankenspiele nachzuhängen. Vgl. 1 Tim. 5, 11—15. Ezech. 16, 49. Die Wirksamkeit dieses Mittels bestätigt der hl. Hieronymus durch sein eigenes Beispiel; die tiefste Einsamkeit und Abgeschiedenheit gewährte ihm keinen Schutz gegen die fleischlichen Versuchungen; auch das strengste Fasten vermochte nicht ihre Spitze zu brechen und die Glut der sinnlichen Begierden in seinem auf's Aeußerste geschwächten Körper auszulöschen. Und was war nun mächtiger als all' diese vielberühmten Mittel? Das Studium der hebräischen und der lateinischen Sprache war es: der ernste, rastlose, angestrengte Fleiß, den er auf dasselbe verwandte, und der es ihm ersparte, gegen seine frühern Feinde anzukämpfen, da sie von nun an verschwunden waren. Hieronymi ep. 21. (ad Eustochium); ep. 125. In dem Briefe an Rusticus Gallus ermahnt der genannte Kirchenvater: „Facito aliquid operis, ut te semper

diabolus inveniat occupatum." — Der zweite äußere Feind ist die Unmäßigkeit im Essen und Trinken. Besonders vermeide man berauschende Getränke, überhaupt solche Nahrungsmittel, die specifische Reize enthalten. Röm. 13, 14. Eph. 5, 18. Luc. 21, 34. Jer. 5, 7. Tertull. de jejun. c. 1; de spectac. c. 10. 13. Hieronym. adv. Jovinian. II, 8. Gregor M. cur. pastor. Part. III. admon. 20. — Der dritte äußere Feind ist unbehutsamer, vertraulicher Umgang mit Personen des andern Geschlechts. „Wer die Gefahr liebt, wird darin umkommen." Sir. 3, 27. Hier gilt es, schon den Blick auf lüsterne Gestalten sich zu versagen. Job sagt von sich: „Mit meinen Augen hatt' ich einen Bund geschlossen, was sollt' ich auch auf eine Jungfrau blicken." Job 31, 1. Und Sirach ermahnt: „Hefte deine Augen auf keine Jungfrau, daß ihre Schönheit dir nicht zum Falle werde. Wende dein Angesicht von einem gepuzten Weibe ab, und blicke nicht nach fremder Schönheit. Durch die Schönheit eines Weibes gingen schon Viele zu Grunde, und durch sie entbrennt die Lust, wie ein Feuer." Sir. 9, 5. 8. 9. vgl. 42, 12. 13. 23, 4. 2 Kön. 11, 2 ff. 1 Mos. 34, 2. Dan. 13, 8 ff. 1 Petr. 3, 3. 1 Tim. 2, 9. Ambros. expos. in Ps. 118. Serm. 16. n. 3. Chrysost. hom. 17. in Matth. n. 2. August. ep. 211. n. 10. enarr. in Ps. 50. Gregor. Moral. XXI, 2. — Ferner warnt Sirach: „Mit einer Tänzerin pflege keinen Umgang, und gib ihr kein Gehör, auf daß dich ihre Künste nicht zu Grunde richten." Sir. 9, 4. vgl. 9, 12. 13. — Der vierte in der Reihe äußerer Feinde ist die Lectüre solcher Schriften, welche die Phantasie erhitzen und mit lüsternen wollüstigen Bildern bevölkern. Hieher sind unzüchtige Gemälde (Clem. Alex. cohort. ad gent. c. 4. Chrysost. expos. in Ps. 113. n. 4. August. Confess. I, 16.), allzu weichliche Musik (Clem. Alex. Paedag. II, 4.), zu aufregende Vergnügungen und Tanzbelustigungen (Ambros. de virgg. III, 5. n. 25. Chrysost. hom. 48. in Matth. n. 2 sqq.) u. s. w. zu rechnen. Matth. 5, 27—30. Marc. 9, 43—47. 1 Joh. 2, 16. Sprüchw. 7, 5 ff. — Zur Gruppe der innern Feinde zählt tändelndes, romanhaftes Gedankenspiel, Gefühlschwärmerei und überwiegende Pflege der Einbildungskraft, insbesondere noch der irrthümlicher oder affectirter Weise genährte Glaube an die Unwiderstehlichkeit und absolute Heiligkeit der Naturtriebe. — Wenn es nun zunächst gilt, die erwähnten Feinde zu bekämpfen und niederzuringen, so ist es doch damit noch nicht gethan: die Tugend der Keuschheit will positiv gepflegt sein, und ihre positive Pflege erst sichert den vollständigen Sieg. Abhärtung des Leibes, Gewöhnung an Einfachheit und Mäßigkeit in der Nahrung, Uebung in der Selbstverläugnung (Fasten), Wachsamkeit über die sinnlichen Regungen, Flucht vor gefährlichen Gelegenheiten, Bewahrung des natürlichen Schamgefühls, ernste Erwägung der in der Unzucht liegenden Selbstentehrung und ihrer furchtbar verwüstenden Folgen, freudige Begeisterung für die Würde und Schönheit der Keuschheit, vertrauensvoller Aufblick zu Gott, besonders zur Stunde der Versuchung, steter Wandel in Gottes Allgegenwart, verehrungsvoller Hinblick auf die Vorbilder der Reinigkeit, besonders auf die jungfräuliche Gottesmutter, die Mutter der schönen Liebe, der wiederholte Gedanke an Tod und Gericht, der öftere Empfang der heiligen Sacramente sind die Hauptmittel, die Herzensreinheit und die Keuschheit des Leibes zu wahren und ihren Besitz in positiver Weise zu begründen und zu befestigen. Sprüchw. 5, 6. 20—31. 7, 9, 3—6. 23, 16—25. Ps. 50, 12. 1 Cor. 9, 25. 27. Matth. 5, 29. 18, 9. Marc. 9, 46. Die Väter bezeichnen die Keuschheit als eine Gabe Gottes, die er Keinem versagt, der ihn darum bittet (Origin. comment. in Matth. 19, 11. Chrysost. de virgin. c. 36. August. Confess. VI, 11. n. 20. serm. 343. n. 4. Vgl. Conc. Trid. Sess. 24. de matrim. c. 9. Die Stelle 1 Cor. 7, 7. bezieht sich auf die castitas virginalis, die Gabe der Enthaltsamkeit). Vgl. Athenag. Legat. pro Christ. § 28. Clem. Alexand. Strom. Lib. III. Hieron. ep. ad Eustoch. Basil. M. de virgin. Cicero de senect. c. 12. Tusc. Quaest. IV, 39.

§ 80. Schleiermacher, Grundlinien einer Krit. der bish. Sittenl. S. 276—282 (Berl. 1813). Frisch, moral. Vorlesungen über d. Pflichten d. Keuschheit und des ehelichen Vertrags. Altenburg 1795. Sig. Wilh. Fürcht. Carl, eindringliche Warnung vor den Sünden wider das sechste Gebot. Leipz. 1839. Riedel, die Verirrungen des Geschlechtslebens. Quedlinb. und Leipz. 1831. Literatur über Onanie: P. A. Jais, das Wichtigste für Eltern, Schullehrer und Aufseher der Jugend, besonders für Seelsorger. Münch. 1826. Tissot, von der Onanie, übers. von Carstens. Hamb. 1777. Börner's pract. Werk von der Onanie 2 Thl. Lpz. 1776. Hermes, für Töchter edler Herkunft 3 Thl. Lpz. 1787. Salzmann, über die heimlichen Sünden der Jugend. Lpz. 1787. Allgem. Revision des Schul- und Erziehungswesens. Herausg. v. Campe Thl. VI u. VII. Hufeland, Kunst das menschliche Leben zu verlängern. II. 11 ff. 109 (2. Aufl. Jen. 1789.) — Ueber die Heilmittel der Unzuchtssünde sehe man Hirscher, die christl. Moral. Bd. III. S. 570—575 4. A. Tüb. 1845. [Fuchs.]

Khlesel, s. Klesel.

Kibla, s. Caaba.

Kidron, s. Cedron.

Kijun, כִּיּוּן, Name des Bel, El, oder Belitan, der höchsten Gottheit bei den (heidnisch) semitischen Völkern, des Kronos bei den Griechen, Saturnus bei den Römern. Die LXX geben den nur einmal im alten Testament Amos 5, 26. (vgl. Apg. 7, 43.) vorkommenden Namen durch *Ῥαιφάν* (Varr. *Ῥεμφάν*, *Ῥεφάν*, *Ῥομφᾶ*); nach der gewöhnlichen Erklärung (wie z. B. noch de Wette's zu Apg. l. c.) findet hier ein Versehen Statt, der Uebersetzer habe ר für כ (ריון) und ו durch φ (*Ραιφαν*) gelesen! Diese Beschuldigung erweist sich durch die ganze Auffassung, welche die berühmte Stelle durch die LXX erfuhr, als irrig; die Umstellung, welche die Worte des hebräischen Textes im Griechischen erleiden, deutet hinlänglich an, daß der bekanntere Name einer Gestirngottheit verstanden werden sollte; *Ῥηφὰν* kommt aber wirklich in einem (von Kircher und Seyffarth mitgetheilten) arabisch-koptischen Planetenverzeichniß als Name Saturns vor, ebenso ist Kijun als Keiwan, Kewan, Name des Saturn bei den Persern, Arabern, Syrern u. a., verstümmelt in dem ägyptischen *Κύων*, *Γίγων*. Neben der Form כיון findet sich eine zweite כון (Chon, Chun, Chewan), häufig bei Rabbinen und auf numidischen Inschriften als Baal-Chon, Chun oder Chewan. Der Name ist zweifelsohne semitisch und leitet sich ab von כּוּן, aufrechtstellen, feststellen, gründen; das Nomen כיון und כון ist ein aufrecht oder fest Gestelltes, eine Säule (*κίων*); Saturn führt diesen Namen bei den Semiten als *κοσμοκράτωϱ*, insofern die Weltordnung ewig gleich durch ihn besteht und fortdauert, auf welche Anschauung auch die bildlichen Darstellungen desselben hinweisen. Vgl. Movers, Phönizier, I., S. 286 ff. und den Art. Bilder bei den Hebräern, und Götzendienst. [König.]

Kilian, hl. Glaubensprediger und Martyrer im siebenten Jahrhundert, ein Scotte (d. i. Irländer) von edler Geburt, von Jugend auf der Lectüre der hl. Schrift und der Frömmigkeit ergeben, wahrscheinlich ein irischer Landbischof, der zugleich ein Kloster und eine Schule in Irland leitete, versammelte eines Tages, ergriffen von Christi Worten: „Wer mir nachfolgen will, verläugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" seine Genossen und Schüler, darunter den Presbyter Coloman (Colonat) und den Diacon Donatus (Totnan), erklärte seine Absicht, das Vaterland und Alles zu verlassen und mahnte sie ihm zu folgen. Viel Zuredens bedurfte es bei Irländern, die so gerne in fremde Länder, besonders nach Rom pilgerten, nicht, und somit zog Kilian mit mehrern Begleitern, von denen namentlich der Presbyter Coloman und der Diacon Donatus angeführt werden, zur Reise nach Rom aus. Sie kamen in's austrasische Reich zum Castell Würzburg, und fanden daselbst den

Herzog Gozbert, den Sohn des ältern Hedan, Sohns des Hruodo i. e. Radulphs, welch' letzterer von König Dagobert I. (s. d. A.) zum Herzog von Thüringen aufgestellt worden war. Waren auch schon früher einige Spuren des Christenthums in das thüringische Reich gedrungen, so konnte davon doch bei Kilians Ankunft nichts vermerkt werden; er traf den Herzog und dessen Volk im Heidenthum an. Die schöne Gegend, die heitern Bewohner derselben und die strahlende Schaar edler Männer gefielen ihm sehr, aber daß sie in der Nacht des Götzendienstes lagen, erfüllte ihn mit unsäglichem Schmerz, und er sprach zu seinen Gefährten: „Wenn es euch gefällt, so wollen wir, wie wir es im Vaterlande ausgemacht haben, nach Rom pilgern und die Schwellen des Apostelfürsten besuchen und uns dem Antlitze des Papstes Johannes darstellen; zugleich wollen wir aber auch vom apostolischen Stuhle die Erlaubniß nachsuchen, in dieser Gegend den Namen unsers Herrn Jesu Christi verkünden zu dürfen, und haben wir diese Vollmacht erhalten, so wollen wir hieher zurückkehren und predigen." Kilian's Gefährten waren damit sehr zufrieden. Zu Rom war unterdeß Papst Johann V. gestorben und hatte im J. 687 den Papst Conon zum Nachfolger erhalten. Conon nahm die Pilger liebreich und ehrenvoll auf und ertheilte dem Kilian, nachdem er sich von seiner Orthodoxie und Gelehrsamkeit überzeugt hatte, gerne die nachgesuchte Mission; vielleicht wurde Kilian erst jetzt bei dieser Gelegenheit zum Bischof geweiht. Auf der Rückkehr trennte sich ein Theil der Reisegesellschaft, Kilian aber mit dem Presbyter Coloman und dem Diacon Donatus ging nach Würzburg und predigte hier zuerst das Wort Gottes. Und nicht ohne Erfolg predigte er, selbst der Herzog Gozbert nahm die Taufe an. Gozbert aber hatte, nach alter Gewohnheit bei den teutschen Stämmen, die Wittwe seines Bruders zur Gemahlin. Als ihn Kilian hinlänglich im Glauben befestiget hielt, machte er ihm über diese Ehe, die nach christlichen Gesetzen nicht statthaft sei, Vorstellungen. Wie aus schwerem Traum erwachend entgegnete Gozbert: „Schwereres predigest du nun als vorher, doch aus Liebe zu Christus werde ich meine geliebteste Gemahlin verlassen!" Während aber Gozbert vor der Ausführung seines Vorsatzes noch eine Reise machte oder in das Feld zog, ließ Geilana, seine Gemahlin, den Kilian und dessen zwei Begleiter im J. 689 tödten und an dem nämlichen Ort sammt Capseln, Kreuz, Evangelium und Pontificalgewändern einscharren. Nur eine fromme Matrone Burgunda, die in der Nähe in einer Zelle gewohnt haben soll, sah die Unthat. Bei Gozbert's Rückkehr läugnete Geilana Alles, allein der von ihr bestellte Henker, von Raserei überfallen, erklärte sich selbst schuldig und schrie jammernd: „der Heilige Gottes Kilian brennt mich mit unausstehlichem Feuer!" Gozbert berief das von Kilian getaufte Volk zu einer Versammlung, um über das Loos des Rasenden zu beschließen. Da trat ein von Geilana bedungener Rathgeber mit dem Vorschlag auf: „Befreie den Unglücklichen von den Banden und überlaß ihn sich selbst, zu prüfen, ob der Gott der Christen so mächtig, allwissend und gerecht ist als man sagt, denn ist es so, so wird er seine Diener rächen und wir haben daran ein Zeichen bei der Taufe zu bleiben; rächt er seine Diener nicht, so wollen wir der großen Diana (Frau Holda, in Hessen und Thüringen verehrt) dienen, wie unsere Väter gethan, die dabei gut standen." Man ließ den Unglücklichen frei, und sogleich zerfleischte er sich mit seinen Zähnen zu todt. Das getaufte Volk ward dadurch im Glauben mächtig bestärkt. Auch Geilana entging der Strafe nicht, sie starb in der Raserei. Gozbert blieb Christ, wie auch sein Sohn und Nachfolger Hedan II., welcher an den hl. Willibrord im J. 704 und 716 bedeutende Schankungen machte. Als der hl. Bonifaz 719 in Thüringen auftrat, war der von Kilian ausgestreute christliche Same, ob auch großentheils wieder vertilgt oder mit Unkraut vermischt, doch zum Theil noch vorhanden. Burkard, der von dem hl. Bonifaz eingesetze erste ordentliche Bischof mit festem Sitze zu Würzburg, ließ die Leiber des hl. Kilian und seiner

zwei Genossen ausgraben und zuerst in der Marienkirche auf dem Schloßberge beisetzen, nachher aber an den vorigen Ort bringen, wo er für dieselben eine Kirche zuerst aus Holz, dann aus Stein aufführte. S. die vita s. Kiliani vetustior bei Basnage-Canis. lect. antiq. t. III. pars I. p. 180 und bei Mabill. Acta SS. Ord. S. B. II. 991; die später abgefaßte Biographie bei Canis. ibid. p. 175, bei d. Boll. 8. Jul.; vgl. die Art. Bayern, B. I. S. 707—708 und Burkard, Bisch. v. Würzburg; Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands B. II. S. 303, 329; Seiters, Bonifacius S. 97 ꝛc. Gropp, Leben des hl. Kilian. Würzb. 1738; Rion, Leben des hl. Kilian. Aschaff. 1834; Himmelstein, Reihenfolge der BB. v. Würzburg. Würzb. 1843, S. 6 ꝛc. [Schrödl.]

Kimchi ist im Mittelalter der Name einer jüdischen Familie zu Narbonne, aus welcher mehrere Gelehrte hervorgingen, unter denen besonders Joseph und seine beiden Söhne Moses und David bekannt sind. Joseph Kimchi (ר׳ יוסף קמחי) blühte um's Jahr 1160 und verfaßte mehrere Schriften, die ihm unter den Juden bald ein großes Ansehen verschafften, so daß er im Buche שלשלת הקבלה unter die bedeutenderen jüdischen Gelehrten gezählt wird. Uebrigens existiren seine Schriften bis jetzt nur handschriftlich und sind meistens polemischer und exegetischer Art. Das Buch der Kriege des Herrn (ס׳ מלחמות ה׳ auch ס׳ מלחמת מצוה oder ס׳ נצחון genannt) ist gegen einen bekehrten Juden, Namens Peter Alphons, gerichtet und enthält eine heftige Polemik gegen das Christenthum. Von derselben Art sind drei andere Bücher von ihm, nämlich das Buch des Bundes (ס׳ הברית), das Buch des Glaubens (ס׳ האמונה) und das geoffenbarte Buch (ס׳ גלוי). Alle drei sind gegen das Christenthum gerichtet und im Eingang zum ersteren sagt Kimchi selbst, seine Absicht sei gewesen, sämmtliche Schrifttexte zusammenzustellen, welche gegen die Lehren der Häretiker und Epikuräer, d. h. Christen, gerichtet seien, um dem Treiben der bekehrten Juden, die die Worte Gottes zu Gunsten des christlichen Glaubens verdrehen, Einhalt zu thun (De-Rossi, bibliotheca judaica antichristiana p. 52 sqq.). Seine exegetischen Schriften sind Commentare über das Gesetz, die Propheten, das Hohelied, den Prediger, die Sprüche Salomo's und die Bücher Ruth und Esra. Außerdem schrieb er ein Buch unter dem Titel Schekel des Heiligthums (שקל הקדש), welches eine Menge moralischer Denksprüche enthält, und eine hebräische Grammatik unter dem Titel ס׳ הזכרון (liber memorialis), welche von David Kimchi und andern Grammatikern oft mit Lob erwähnt wird. Vgl. Biographie universelle. Paris 1818. p. 418. Wolf, Bibliotheca Hebraea. I. 562 sqq. III. 423 sqq. De-Rossi, l. c. — Moses Kimchi (ר׳ משה קמחי בן יוסף), ein Sohn des vorigen, zeichnete sich am Ende des 12. und im Anfang des 13. Jahrhunderts durch seine literarischen Leistungen noch mehr aus als sein Vater. Am bekanntesten ist seine hebräische Grammatik unter dem Titel: מהלך שבילי הדעת (Incessus semitarum scientiae) und mit den Anfangsworten מהלך מבילי הדעת קרבת מליצת חכמה יתרון, wovon die Anfangsbuchstaben den Namen משה קמחי geben. Sie wurde zum ersten Mal gedruckt im J. 1508 zu Pesaro und nachher sehr oft aufgelegt (cf. Le Long, bibliotheca sacra II. 1177. De-Rossi, annales hebraeo-typographici sec. XV. p. 170 sqq.), zuweilen auch unter anderem Titel, wie ס׳ דרכי לשון הקדש (liber viarum linguae sanctae) oder ס׳ דקדוק (liber grammaticae). Die besseren Ausgaben sind gewöhnlich mit Erklärungen und Ergänzungen angesehener Rabbinen versehen. Die Ausgabe z. B. von Seb. Münster (Basel 1531) hat Bemerkungen und Zusätze von Elias Levita und gibt dem Buche den Titel סֵפֶר דִּקְדּוּק, die Ausgabe von Dan. Bomberg (Venedig 1546) hat Verbesserungen von R. Schabtai und Zusätze von A. Justiniani, die Leydener Ausgabe vom J. 1631 hat wiederum Zusätze von Elias Levita, eine Vorrede von R. Benjamin und Anmerkungen von Constantin l'Empereur. So sehr übrigens diese Grammatik ungeachtet ihrer Kürze für ihre Zeit eine treffliche Leistung war und auch ihre verdiente An-

erkennung fand, so ist sie doch vielfach mangelhaft und zur gründlichen Erlernung der hebräischen Sprache bei Weitem nicht ausreichend. Andere weniger bekannte grammatische Werke unseres Kimchi sind שכל טוב (Intellectus bonus) und ס' התחבושת (liber emplastri), dagegen das ihm zugeschriebene Buch פתח דברי (initium verborum meorum) halten manche für das Werk eines andern Verfassers. Von seinen exegetischen Schriften ist der Commentar zum Buch Esra in der rabbinischen Bibel von Dan. Bomberg (1545—49) gedruckt, in Buxtorfs rabbinischer Bibel jedoch weggelassen. Dagegen der Commentar zu den Sprüchen Salomon's ist noch ungedruckt. Ein moralisches aber ebenfalls nur handschriftlich vorhandenes Werk ist sein Buch תענוג נפש (deliciae animae). Bemerkenswerth ist noch, daß in all' diesen Schriften von der heftigen Polemik gegen das Christenthum, die in den Schriften der beiden andern Kimchi oft ziemlich schroff hervortritt, nichts zu finden ist. Vgl. Biographie universelle, l. c. — Wolf, bibliotheca hebraea I. 892 sqq. III. 810 sqq. — R. David Kimchi (ר' דויד בן יוסף קמחי abbrev. רדק oder הרדק), Bruder des vorigen, ist einer der berühmtesten jüdischen Gelehrten des Mittelalters und als Grammatiker, Lexicograph und Exeget auch den Christen wohl bekannt. Er ist immer gemeint, wenn in grammatischen, lexicalischen und exegetischen Schriften bloß einfach ohne weiteren Beisatz Kimchi citirt wird. Er wurde in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Narbonne geboren und starb gegen 1240 in der Provence. Seine jüdischen Zeitgenossen hatten vor ihm die höchste Achtung, so daß seine Aussprüche in der Regel als unumstößliche Auctorität galten. Sogar der Ausspruch Eleasar's des Sohnes Asarja's: אם אין קמח אין תורה (si non est farina, non est lex, Pirke Aboth III. 20.) wurde in Anwendung auf ihn umgeändert in: אין קמח בלי קמחי (non est farina sine molitore), um anzudeuten, daß ohne ihn das Gesetz nicht verstanden werden könne. Als daher der zwischen den französischen und spanischen Juden über die freiere, scheinbar antithalmudische Richtung des Maimonides ausgebrochene Streit gegen die dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts einen sehr heftigen Charakter angenommen hatte, wurde David Kimchi allein noch für fähig gehalten, das Vermittlungsgeschäft zu übernehmen und den Streit gütlich beizulegen. Anfangs schienen seine Bemühungen auch wirklich zum Ziele zu führen, allein da er auf die Seite des Maimonides trat und seinen Gegnern Unrecht gab, verwickelte ihn dieß in einen scharfen Federkrieg mit dem spanischen Rabbi Juda Alphachar, der es mit den französischen Juden gegen Maimonides hielt, und das angefangene Friedenswerk zerschlug sich bald wieder (s. Jost, Geschichte der Israeliten rc. Bd. VI. S. 194 ff. — Geiger, wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Bd. V. Heft 1. S. 95 f.). Sonst hat man über David Kimchi, so groß auch sein Ansehen bei den Juden von jeher war und noch ist, nur dürftige und dazu noch unzuverlässige und verdächtige Nachrichten. Die von David Kimchi verfaßten Schriften sind ziemlich zahlreich. Sein grammaticalisch-lexicalisches Hauptwerk ist das Buch Michlol (מִכְלוֹל, perfectio); es besteht aus zwei Theilen, einer hebräischen Grammatik und einem hebräischen Lexicon, welche auch einige Male zugleich mit einander als ein Werk im Druck erschienen sind, nämlich zu Constantinopel 1513 und 1530, und zu Venedig 1529 und 1545; in den beiden letztern Ausgaben ist der Text des Kimchi mit dem Quadrat-, die Bemerkungen des Elias Levita mit dem rabbinischen Cursiv-Alphabet gedruckt. Später jedoch wurde jeder Theil, namentlich das Lexicon öfters, für sich herausgegeben, und so kam es, daß der ursprünglich dem Ganzen gegebene Titel auf die Grammatik beschränkt und das Lexicon ס' שרשים (liber radicum) genannt wurde. Die Grammatik wurde erst im J. 1545 abgesondert herausgegeben von Corn. Adelkind zu Venedig; das Lexicon dagegen weit früher, zuerst ohne Jahreszahl und Ortsangabe, dann zu Neapel im J. 1490, und wiederum ebendort im J. 1491 und

nachher noch öfters, zuletzt und am besten von Biesenthal und Lebrecht zu Berlin 1847 mit einer instructiven Vorrede über die in dem Lexicon citirten jüdischen Schriftsteller. Diese beiden Werke sind für die nachherige Bearbeitung der hebräischen Grammatik und Lexicographie bei Juden und Christen Grundlage und Muster geworden; Joh. Reuchlin's hebräisches Dictionarium ist fast nur eine Copie von Kimchi's ס׳ שרשים, und die hebräische Grammatik des Santes Pagninus ist ganz aus Kimchi's מכלול geschöpft. Ob ein anderes weniger bekanntes grammatisches Werk unter dem Titel שער המתג (porta freni) wirklich von David Kimchi herrühre, ist noch unentschieden. Seine Schrift mit dem Titel עט סופר (calamus scribae, aus Ps. 45, 2.) ist ein masorethisches Werk, das von Elias Levita im מסורת המסורת und Menahem von Lonzano im אור תורה citirt wird. Den größern Theil der Schriften Kimchi's machen seine Bibelcommentare aus. Sie erstrecken sich fast über alle Bücher des hebräischen Canons, sind theils gedruckt, mitunter in mehreren Ausgaben, theils bloß handschriftlich vorhanden. Letzteres gilt gleich von dem Commentar zum Pentateuch (פירוש על התורה), dessen Abfassung durch David Kimchi im שלשלת הקבלה und im תולדות אדם von Algazäus bezeugt wird. Der Commentar zu den ersten Propheten (נביאים ראשונים) ist zum ersten Mal mit diesen Propheten selbst gedruckt worden zu Soncino im J. 1486, dann zu Leiria im J. 1494, und nachher öfters, namentlich in der Bomberg'schen Bibel vom J. 1526 und in der Buxtorf'schen von 1618 und 19. Der Commentar zu den letzten Propheten (נביאים אחרונים) erschien ebenfalls zugleich mit denselben zu Soncino im J. 1486 (Herbst, Einleitung in's A. T. I. 129 f. — De-Rossi, annales hebraeo-typographici sec. XV. p. 104), später zu Pesaro im J. 1515, dann auch in der eben genannten Buxtorf'schen Bibel; einzelne von diesen prophetischen Schriften mit Kimchi's und anderen Commentaren sind seit dem Ende des 15. Jahrhunderts oft und an verschiedenen Orten herausgegeben worden (cf. Wolf, bibliotheca hebraea I. 301 sqq.). Der Commentar zu den Psalmen wurde abgedruckt in der neapolitanischen Ausgabe der Hagiographa im J. 1487 und dann in der ersten rabbinischen Bibelausgabe Bomberg's im J. 1518, in der zweiten aber ist er weggelassen, so wie auch in der Buxtorf'schen Ausgabe. Einige Male wurde er auch besonders zugleich mit den Psalmen herausgegeben, und auch einzelne Psalmen mit Kimchi's und anderen Commentaren wurden gedruckt (Wolf, l. c. p. 303 sqq.). Der Commentar zur Chronik ist in der rabbinischen Bibelausgabe Buxtorf's abgedruckt. Wie jene sprachlichen Werke Kimchi's, so stunden und stehen auch diese exegetischen bei Juden und Christen, namentlich bei ersteren in großem Ansehen. Anfänglich enthielten sie zwar manches für die Christen Anstößige, indem sie oft gegen das Christenthum polemisirten, in den späteren Ausgaben jedoch sind die anstößigen Stellen weggelassen. Kimchi's Hauptbestreben geht bei seiner Exegese dahin, den buchstäblichen Sinn der Schrift zu finden und darzustellen, wobei er sich im Ganzen an den masorethischen Text hält, jedoch nicht unbedingt, sondern auch gute alte Handschriften zu Rathe zieht und je nach Umständen ihren Lesearten vor den masorethischen den Vorzug gibt. Etwas abstoßend werden seine Commentare nur durch das oft ausführliche Eingehen in grammatische Subtilitäten, durch die am Ende doch nicht viel gewonnen wird. Vgl. Rich. Simon, hist. crit. du V. T. Amsterd. 1685. p. 175 sqq. 379. 541. — Wolf, l. c. I. 305 sqq. III. 189 sqq. — De-Rossi, annales hebraeo-typographici etc. p. 76. 80. 125. [Welte.]

Kinder bei den Hebräern. Der den Orientalen im Allgemeinen hoch beglückende Besitz zahlreicher leiblicher Nachkommenschaft hatte für den Hebräer noch eine eigene religiös-bedeutsame Seite. Jede Familie ist berufen, den Fortbestand des Bundes zu wahren, behauptet deßhalb eine bestimmte ihr zugewiesene Stellung im Organismus der Bundesglieder, dieser soll nicht gestört und darum der Name eines Mannes nicht vertilgt werden in Israel. Viele Kinder sind daher,

weil den Fortbestand der Familie und die Bedeutung dieser in der Gemeinde des Herrn garantirend, ein Segen von Gott, Deut. 28, 4. Ps. 128, 3—6. Spr. 17, 6.; so auch schon in den vormosaischen Segenswünschen Gen. 24, 60. 48, 16. Kinderlosigkeit, wodurch die Familie in ihrer Existenz bedroht wird, ist großes Unglück, 2 Sam. 18, 18. Jer. 22, 30., namentlich hart für die Frau, Gen. 30, 1. 1 Sam. 1, 6. Ps. 113, 9. Jes. 54, 1. Luc. 1, 25., wird für gewisse Sünden geradezu als Fluch und Strafe gedroht, Lev. 20, 21. — Nach der Geburt (wobei schon frühe Hebammen behilflich erscheinen, Gen. 38, 28. Exod. 1, 15 ff.) wurde das Kind gebadet, mit Salz gerieben und in Windeln gewickelt, Ezech. 16, 4. Job 38, 9. Der Vater oder Großvater nahm das Neugeborene auf die Kniee zum Zeichen der Anerkennung und Freude, Gen. 50, 23. Ps. 21, 11. Job 3, 12. (vgl. suscipere oder tollere bei den Römern); die Kinder der Kebsweiber wurden durch diese Ceremonie von den eigentlichen Frauen als die ihrigen anerkannt, Gen. 30, 3. Der Tag der Geburt ist ein Tag der Freude, besonders wenn das Kind ein männliches und gar das erstgeborne (s. den Art. Erstgeburt) war, Gen. 21, 6.; alljährlich wurde er festlich gefeiert, Job 1, 4 ff. Matth. 14, 6.; weniger erfreulich mochte die Geburt eines Mädchens sein, vgl. Sir. 42, 9. 10. In der ältern Zeit erfolgte bald nach der Geburt auch die Namengebung, Gen. 4, 1. 16, 15.; später wurde dieses mit der Beschneidung verbunden, welche (bei den Knaben) am achten Tage nach der Geburt vorgenommen wurde, Luc. 1, 59. Das Stillen des Kindes besorgte die Mutter selbst, 1 Sam. 1, 23. 1 Kön. 3, 21., Ammen nur dann, wenn die Mutter krank oder gestorben war; ihre wie der Wärterinnen Dienste wurden dankbar geachtet, Gen. 35, 8. Die Entwöhnung erfolgte spät, 1 Sam. 1, 22., oft erst nach drei Jahren, 2 Macc. 7, 28., wurde zu einem Familienfest, Gen. 21, 8. Die erste Erziehung war Sache der Mutter; hatte der Knabe ungefähr das fünfte Jahr erreicht, so leitete der Vater dieselbe; die Summe der gesammten Pädagogik enthielt für ihn die Stelle Deut. 6, 7.: „Schärfe sie ein (die Worte des Gesetzes) deinen Söhnen und rede davon, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du draußen gehest, wenn du dich niederlegest und wenn du aufstehest;" vgl. V. 20—25. dess. Cap. und Spr. 1, 8. 4, 4. 6, 20. Mitunter, vornehmlich in wohlhabenden Familien, wurde ein besonderer Lehrer (אֹמֵן) angestellt, vgl. 2 Kön. 10, 1. 5. 1 Chron. 27, 32. In wie weit der Unterricht neben der Belehrung über das Gesetz, der Unterweisung in der heiligen Geschichte (Deut. 6, 20—25.) auch über profanes Wissen sich erstreckte, hierüber fehlen nähere Angaben; immerhin war die eigentlich erziehende Seite im Sinne und nach den Forderungen des Gesetzes die Hauptsache, Strenge wurde nicht gespart, der Gebrauch der Ruthe ist ein Beweis wahrer väterlicher Liebe, ein Beförderungsmittel der Weisheit; ein verzärtelter Knabe dagegen bringt seiner Mutter Schande, vgl. Spr. 13, 24. 23, 13. 29, 15. In der spätern Zeit gab es auch öffentliche Schulen (Jos. Antt. XV. 10, 5. XVII. 6, 2.) für den niederen Unterricht, die wahrscheinlich mit den Synagogen in Verbindung standen. Die Töchter blieben unter mütterlicher Aufsicht und Leitung bis sie heiratheten, wurden sehr abgeschlossen gehalten, 2 Macc. 3, 19. — Söhne und Töchter sind der Herrschaft des Vaters unterstellt, dieser verehelicht sie nach seiner Wahl, Gen. 24. 29, 16. 34, 12. Exod. 21, 9. Richt. 14, 2., kann die Tochter als Sclavin verkaufen, Exod. 21, 7., das ohne sein Wissen gemachte Gelübde aufheben, Num. 30, 6. Das älterliche Ansehen wird hoch geachtet, auf den Segen des Vaters oder der Mutter legt man hohen Werth, ihr Fluch gilt als das größte Unglück, Gen. 27, 4. 49, 2. Sir. 3, 11. Vgl. hierzu den Art. Frauen bei den Hebräern. [König.]

Kinder, ausgesetzte (Findlinge), rücksichtlich der hl. Taufe. Es gilt die Präsumtion, daß sie noch nicht getauft sind, und daher noch zur hl. Taufe zu bringen sind, da eine Mutter, die so gewissenlos ist, ihr Kind auszusetzen, auch

nicht zur Erwartung berechtigt, dem Kind doch wenigstens die Nothtaufe ertheilt zu haben (Conc. Camerac. a. 1586. lit. 6. c. 8; Conc. Chur. a. 1605 de Bapt.). Zweifelhafter ist die Sache, wenn der Findling schon einige Monate oder Jahre alt ist, und dessen Leben nicht bloß der Mutter, sondern auch ihrer Umgebung bekannt sein durfte. Läßt sich nämlich annehmen, daß der bisherige Erziehungsort eines solchen Findlings ein Ort war, in welchem die Nichttaufe eines Christenkindes schon durch die allgemeine Denkweise des Publicums verpönt ist, so ist wohl der Empfang der Taufe nicht zu bezweifeln; geschah aber die Aussetzung von Vagabunden, durchziehenden Soldaten oder Nichtchristen, oder wenigstens von Leuten, in deren Wohnort die Nichttaufe eines Kindes von dem Publicum gar nicht beachtet oder geahndet wird, so ist wohl wieder der Nichtempfang der Taufe zu präsumiren. Jedenfalls ist der bei einem Findlinge gefundene Zettel, es sei derselbe getauft und habe diesen oder jenen Namen dabei erhalten, kein genügender Beweis: höchstens ist, wenn auf dem Zettel der Ort und Tag des Empfanges der Taufe angegeben und dieser Ort bekannt und nicht zu weit entfernt ist, die Spendung der hl. Taufe, wenn sich das Kind in keiner Lebensgefahr befindet, so lange zu verschieben, bis die Unwahrheit der Angabe sich erwiesen hat (Rit. Passav.) In den Niederlanden, in England und am Rheine fand man in früherer Zeit bisweilen bei den Findlingen Salz, und hielt dieß bald für einen Beweis, daß dieselben getauft seien, bald auch für einen Beweis des Gegentheiles; das Eine wie das Andere ist unstichhaltig (Conc. Ebor. a. 1195. c. 4.; Conc. Londin. a. 1200. c. 3.; Conc. Buscoduc. a. 1571. tit. 3. c. 8. et a. 1612. tit. 3. c. 15.; Conc. Mechlin. a. 1607. tit. 3. c. 4. et a. 1609. tit. 3. c. 3.; Conc. Colon. a. 1662. p. 2. tit. 2. c. 7. § 2.). Uebrigens tauft man solche Kinder in jedem Falle nur bedingnißweise, um der Heiligkeit des Sacramentes nicht zu nahe zu treten, somit mit Voraussetzung der bekannten Worte: „Si non es baptizatus (baptizata).“ Da man im christlichen Alterthume nach dem Grundsatze des Papstes Leo des Großen: „Quod non ostenditur gestum, ratio non sinit, ut videatur iteratum“ (ep. 92. ad Rustic. c. 15.) überhaupt nicht bedingnißweise taufte, so hielt man damals gewiß auch bei der Taufe der Findlinge dieselbe Norm ein. [Fr. X. Schmid.]

Kinder, unschuldige, Fest derselben, s. Unschuldigen Kinderfest.

Kindercommunion. Die Disciplin der Kirche ist in dieser Hinsicht nicht immer und überall dieselbe. Heutzutage läßt man in der lateinischen Kirche die Kinder von der Zeit an zur hl. Communion, wo sie zum Gebrauche der Vernunft gekommen sind. Es stützt sich diese Praxis auf die Entscheidung der Kirche, daß für die „Parvuli usu rationis carentes“ keine Verpflichtung bestehe zu communiciren (Conc. Trid. Sess. 21. cap. 4. de Commun.). Da die Frage, wann ein Kind zum Gebrauche der Vernunft gekommen sei, subjectiv verschieden beantwortet wird, so bleibt noch immer den einzelnen Kirchenvorstehern ein weiter Spielraum, den heranwachsenden Kindern die hl. Communion einige Jahre früher oder später zu gestatten. So begnügen sich die kirchlichen Verordnungen des Königs Edgar im J. 967 (c. 22), sowie die des Königs Kanut im J. 1032 (c. 22) und Regino (l. 1. c. 272) mit der Forderung, daß die communicirenden Kleinen das Paternoster und Credo auswendig gelernt haben, so daß nach dieser Entscheidung so ziemlich schon jedes Kind von fünf bis sieben Jahren zugelassen werden dürfte. Dagegen soll nach der Gottesdienstordnung von Rottenburg im J. 1838 kein Kind vor zurückgelegtem dreizehnten Lebensjahre communiciren. Gewöhnlich communiciren dieselben vom zehnten bis zwölften Lebensjahre an; nur im Falle, daß sie schwer erkranken, reicht man ihnen die hl. Communion auch schon im sechsten und und siebenten Lebensjahre, wenn sie so viel Einsicht und Unterscheidungskraft haben, um sie mit gebührender Andacht empfangen zu können (cfr. Conc. Camerac. a. 1300; Conc. Bamberg. a. 1491. tit. 33; Conc. Brug. a. 1571; Rit. Passav. a. 1719; Quart. p. 2. tit. 10. sect. 3. dub. 3.). Die Ansicht, es dürfe Jemand mit

der ersten hl. Communion bis zum 16ten Jahre oder bis zur körperlichen Reife zuwarten, ist irrig (Conc. Colon. a. 1662. p. 2. tit. 7. c. 2. § 2. Cfr. Conc. Gandav. a. 1650. tit. 6. c. 11.). Im Morgenlande communiciren die Kinder zum ersten Male nach dem Empfang der hl. Taufe, somit als Säuglinge. So bezeugen dieß Leo Allatius (l. 3. c. 9. n. 6.) und Goar (Euchol. fol. 374) für die Griechen, und der Mönch Tekla Maria (ap. Leon. Allat. in epil. Nihus.) für die Aethiopier. Nach Renaudot (collect. lit. orient.) taucht zu diesem Behufe der Priester den Zeigefinger in das hl. Blut, und steckt ihn sodann in den Mund des Kindes, von der Spendung der Brodsgestalt nimmt er Umgang. Wo jedoch die Sitte ist, die hl. Hostie im Allgemeinen in das hl. Blut getaucht zu spenden, dürfte auch bei den Kindern derselbe Gebrauch eingehalten werden. Auch scheint es, daß in vielen morgenländischen Kirchen die Communion der Säuglinge ganz aufgehört habe. Wenigstens schreibt der Maronite Abraham Echellensis (ep. ad Nihus. ap. Leon. Allat.): „Infantibus adhuc solus sanguis a quibusdam exhibetur. Ritus tamen hujusmodi, licet nulla constitutione abrogatus, obsolevit apud omnes fere nationes orientales.“ In früherer Zeit erhielten auch im Abendlande die Säuglinge die hl. Communion, und zwar gleichfalls (wenigstens in der Regel) unter der Gestalt des Weines allein. So erzählt der hl. Cyprian (l. de lapsis), daß ein Kind, welchem man zu Hause den Götzen geopfertes Brod zu essen gegeben hatte, die Lippen vor dem ihm dargereichten Kelche schloß, und als der Diacon ihm mit Gewalt den Kelch einschüttete, sich sogleich erbrach. Aehnliche Zeugnisse finden sich bei Augustin (de peccat. merit. l. 1. c. 20.), in dem gregorianischen Sacramentarium, dem Ordo Rom. Vulgatus u. s. w. Noch Hugo a S. Victore im 12ten Jahrhundert schreibt (erud. theolog. l. 1. de sacram. c. 20): „Pueris recens natis sacramentum in specie sanguinis est administrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt.“ Ja er gibt im Contexte zu verstehen, daß das hl. Blut zu diesem Behufe selbst aufbewahrt wurde. Eine Constitution des Papstes Paschalis II. vom J. 1118 lehrt der Hauptsache nach dasselbe (ep. 32. ad Pontium). Ja es will diese Communion noch, jedoch unter der Gestalt des Brodes, ein Canon der Synode von Würzburg im J. 1298 (c. 3). Besonders war sie nach der hl. Taufe üblich. So schreibt Cyprian (ep. 63. ad Caecil.): „Per baptismum Spiritus sanctus accipitur, et sic a baptizatis et Spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur.“ Im gregorianischen Sacramentarium findet sich aus dieser Ursache bei dem Taufritus die Vorschrift, die Säuglinge zwischen der hl. Taufe und Communion nicht zu säugen. Eben so communicirten die Kinder täglich in der ersten Woche nach der hl. Taufe (Ordo Rom. Vulg.), sowie wenn sie schwer erkrankten. So erklären die Capitularien der fränkischen Könige (l. 1. c. 161), Walter von Orleans (Capit. n. 7) und Regino (l. 1. c. 69), es müsse die Eucharistie auch deßwegen aufbewahrt werden, um sie den sterbenden Kleinen zu jeder Stunde reichen zu können. Auch war es im Morgen- und Abendlande eine Zeit lang Sitte, die Ueberbleibsel vom heiligen Mahle durch Kinder aufzehren zu lassen. „Quaecunque reliquiae sacrificiorum“, verordnen die Väter von Maçon im J. 585, „post peractam Missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo, cujus interest, ad ecclesiam adducantur, et indicto eis jejunio, easdem reliquias conspersas vino percipiant (can. 6).“ Vgl. die Synode von Tours im J. 813 (can. 19), Evagrius (hist. eccl. l. 4. c. 36), Nicephorus Kallistus (hist. eccl. l. 17. c. 25.). Die dermalige Sitte der Lateiner entwickelte sich vom 12. Jahrh. an in der Weise, daß man Anfangs den Kleinen nur unconsecrirten Wein und unconsecrirtes Brod reichte, bald aber auch dieses, sowie die Communion selbst verbot. So rügen die Darreichung von gewöhnlichem Brod und Wein Hugo a S. Victore (l. c.), Odo von Paris im J. 1175 (n. 39) u. s. w., so die Darreichung der hl. Communion selbst die Synode von Trier im J. 1227 (c. 3). Thomas von Aquin sucht dieses letztere Verbot schon zu begründen (in 4 dist. 23.

qu. 2. art. 2.). Eine Erinnerung an die ehemalige Sitte ist die Vorschrift im Manuale von Amiens im J. 1524, den getauften Kindern gewöhnlichen Wein mit den Worten zu reichen: „Corpus et Sanguis D. N. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam. Amen.“ — In der neuern Zeit wird es in vielen Gegenden Sitte (die Ritualien enthalten hierüber nichts), der ersten Communion (Protocommunion) der Kinder eine Erneuerung des Taufbundes vorangehen zu lassen, und diese sowie die Communion selbst feierlichst zu begehen. Ein aufmerksamer Blick auf den Ritus der ersten Jahrhunderte bei der Taufe jener, die schon zum Gebrauche der Vernunft gekommen waren, und daher aus eigener Wahl dem Christenthume sich zuwendeten, hat unbestreitbar diese Sitte angebahnt. Da nämlich damals die Taufadspiranten vor der Taufe den Bund mit Christo abschlossen, und den geschlossenen Bund nach der Taufe mit der Communion besiegelten, so ziemt es um so mehr, den Protocommunicanten diesen Bund in's Gedächtniß zu rufen, als auch sie ihn vor der Taufe durch den Mund der Pathen abgeschlossen haben. Die Gebräuche bei dieser Feierlichkeit sind gewöhnlich folgende: 1) die Protocommunicanten nahen paarweise geordnet dem Presbyterium, stellen sich in einem Halbcirkel auf, und werden von dem Pfarrer an den Bund erinnert, den die Pathen in ihrem Namen mit Christo abgeschlossen haben. 2) Die Protocommunicanten werden vor dem Taufsteine, auf dem eine große Kerze brennt (wenn der Taufstein sich durch seine Lage nicht dazu eignet, so brennt die Kerze auf einem geschmückten Credenztische, s. d. A.) aufgefordert, den Bund zu bestätigen, den die Pathen in ihrem Namen geschlossen haben, und daher wörtlich oder dem Inhalte nach die Fragen zu beantworten, welche die Pathen beantwortet haben. 3) Nach Beantwortung dieser Fragen wird jedem Kinde (wie es bei der Taufe der Fall war) eine brennende Kerze als Sinnbild Jesu des Lichtes der Welt in die Hand gegeben, und dabei die Formel gesprochen, die bei der Darreichung der Kerze bei der Taufe üblich ist, oder eine ähnliche. 4) Die Protocommunicanten ziehen, die brennenden Kerzen tragend, in Prozession durch das Gotteshaus, stellen sich hierauf wieder vor oder in dem Presbyterium auf, und werden aufgefordert, an der Hand Jesu durch's Leben zu wandeln. Auch werden Eltern und Erwachsene ermahnt, die unschuldige Schaar nicht zu ärgern, sondern zu erbauen. 5) Die Communion, der passende Gebete und Gesänge vorausgeschickt werden, wird nach der des Celebranten vorgenommen. [Fr. X. Schmid.]

Kindertaufe, s. Taufe.

Kindschaft Gottes, Kinder Gottes. Wir brauchen uns nicht um eine Definition des Begriffes Kindschaft Gottes abzumühen, denn die hl. Schrift erklärt uns sehr genau, was wir darunter zu verstehen haben. Der Kindschaft Gottes sind alle diejenigen Geschöpfe theilhaftig, welche Kinder Gottes sind, näher: welche sich als Kinder zu Gott verhalten, und zu welchen sich Gott als Vater verhält. Mithin ganz einfach alle Geschöpfe, Alles was nicht Gott ist. Es leuchtet aber doch sogleich ein, der Begriff Kind und Kindschaft Gottes sei nothwendig auf die vernünftigen Geschöpfe zu beschränken, welche allein ein Bewußtsein Gottes haben und folglich sich selbst als Geschöpfe Gottes erkennen. Nur diejenigen Geschöpfe können sich als Kinder zu Gott verhalten, welche Gott als Vater, sich selbst als geschaffen erkennen. Demnach sind als Kinder Gottes zu bezeichnen die Engel und die Menschen. Dieß ist denn auch die erste Bestimmung, unter welcher sich der Begriff Kinder Gottes in der hl. Schrift findet. Zugleich ist sie die allgemeinste; wir haben sie zuerst in's Auge zu fassen, wenn wir über unsern Gegenstand ganz in's Reine kommen wollen. Ist also die Frage: welche Geschöpfe sind Kinder Gottes? so lautet die Antwort: 1) die Engel und die Menschen. Es bedarf zum Beweise hiefür nicht der Anführung einzelner Stellen aus der hl. Schrift, da durchgängig den genannten geistig-vernünftigen Geschöpfen Gott als Vater vorgestellt, als ihr eigenes Bewußtsein aber das Be-

wußtsein der Geschöpflichkeit bezeichnet ist. Aber wenn ein Geschöpf sich als Kind Gottes weiß, so muß es als solches sich auch benehmen; unser Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit von Gott vollendet sich erst dadurch, daß wir letztere in unserem Leben und Handeln verwirklichen, dadurch also, daß wir in Allem, was wir thun, nicht unseren, sondern den göttlichen Willen vollbringen. Erst wenn wir das, was wir sind und als was wir uns wissen, auch selbst setzen, durch eigene Kraft gleichsam noch einmal schaffen, erst dann sind wir wahrhaft und vollkommen was wir sind. Darum nennt die hl. Schrift in höherem Sinne Kinder Gottes 2) die Gerechten, Heiligen, kurz Diejenigen, welche den göttlichen Willen respectiren und vollbringen. So heißen 1 Mos. 6. die gottesfürchtigen Nachkommen Seth's Kinder Gottes (Söhne Gottes), im Gegensatze zu den lasterhaften Nachkommen Kains. Im Buche der Weisheit (2, 13.) wird der Gerechte, welcher die Gottlosen tadelt und zurechtzuweisen bestrebt ist, filius Dei, Sohn Gottes genannt, gleichfalls im Gegensatze zu eben jenen Gottlosen, welche, des göttlichen Willens spottend, thun was ihnen beliebt. Vgl. ebendas. 5, 5. Ebenso nennt der Herr Matth. 5, 9. die Friedfertigen Kinder Gottes; und wenn er bald darauf, V. 44. u. 45., sagt: „Thut Gutes Denen, die euch hassen, und betet für eure Verfolger und Verläumder, damit ihr Kinder eures Vaters seiet, der im Himmel ist, der seine Sonne über die Bösen wie über die Guten aufgehen, und für die Ungerechten wie für die Gerechten regnen läßt", so erklärt er deutlich genug, es sei durch die Nachahmung Gottes, durch Vollbringung des göttlichen Willens, daß wir den Anspruch erhalten, Kinder Gottes genannt zu werden. Vorzugsweise gehört hieher 1 Joh. 3, 8—10., wo der Apostel sagt: wer Sünde thut, ist aus dem Teufel, weil der Teufel von Anfang an sündigt (weil dem Teufel wesentlich ist, zu sündigen); Jeder, der aus Gott geboren ist, begeht keine Sünde, kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist (weil der Same Gottes in ihm bleibt, d. h. der Wille Gottes in ihm lebt); gerade daran erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (In hoc, sc. in dem Nichtsündigen und Sündigen, manifesti sunt filii Dei et filii diaboli). — Auf solche Weise, durch Vollbringung des göttlichen, in den Geboten manifestirten Willens, sich als Kinder Gottes zu erweisen, ist allen Menschen (und Engeln) aufgetragen. Jeder, der dieß thut, ist ein Werkzeug Gottes zur Verwirklichung des göttlichen Weltplans. Es ist aber leicht zu sehen, daß solche Werkzeuge Gottes nicht Alle auf die gleiche Weise sein können, daß die Einen Mehr und Wichtigeres, die Andern Weniger und Unwichtigeres zu thun haben, nach der Unterschiedenheit (quantitativen und qualitativen) der Verrichtungen, welche die Verwirklichung des göttlichen Weltplans erfordert; daß es also ausgezeichnete, besonders hervorstechende Werkzeuge Gottes geben müsse. Dieß sind einmal den Menschen gegenüber alle Engel, welchen als den stärkeren und mächtigeren Geistern wichtigere Dienste übertragen sind, und sodann unter den Menschen selbst die Obrigkeiten, Könige, Propheten ꝛc., welche, zur Leitung der übrigen bestimmt, besondere Dienste zu verrichten haben (Röm. 13, 1. 2. Joh. 19, 11.). Darum werden in noch höherem Sinne Kinder oder Söhne Gottes genannt 3) die Engel (Job 1, 6. 2, 1. 38, 7.) und die Könige und Propheten (Ps. 81, 6. vgl. Joh. 10, 34. 1 Paralip. 28, 4—7. 2 Paralip. 1, 9. vgl. Weish. 9, 7.). Wer nämlich den Willen Gottes in ausgezeichneter Weise vollbringt, in dem erscheint Gott in ausgezeichneter Weise repräsentirt, und ein solcher muß dann auch in ausgezeichneter Weise Sohn Gottes genannt werden, in wiefern der natürliche und vollkommenste Repräsentant des Vaters überall der Sohn ist. — Hiemit ist bereits eine weitere und tiefere Begründung der Kindschaft Gottes angedeutet. Was die Obrigkeiten sind, sind sie durch besondere göttliche Anordnung, durch besondere Bestellung, Berufung, Befähigung und Autorisirung von Seite Gottes. Dieß führt entschieden auf den allgemeinen Gedanken, es sei durch besondere Berufung Gottes, daß

die Menschen den Anspruch erhalten, Kinder Gottes im höchsten Sinne des Wortes genannt zu werden. Dieses ist denn auch die höchste und abschließende Bestimmung, welche die hl. Schrift dem Begriffe Kindschaft Gottes gibt, indem sie 4) Kinder Gottes κατ' ἐξοχήν die besonders Auserwählten und Berufenen nennt. Gott erwählt und beruft einzelne Menschen, um sie in besonderer Weise durch das gegenwärtige Leben zu führen und dereinst jener Glückseligkeit theilhaftig zu machen, deren Mittheilung an die Creatur der Zweck der Schöpfung gewesen ist. Dieß nennt die hl. Schrift die Erbschaft Gottes, haereditas divina (Ps. 134, 12. 135, 21. 22. Matth. 5, 3. 4.); und diejenigen nun, welche Gott so in Folge besonderer Erwählung und Berufung gleichsam als seine Erben einsetzt, werden, wie gesagt, im höchsten Sinne Kinder Gottes genannt; in der Beerbung des Vaters, in dem Genusse dessen, was der Vater besitzt, erweist und bewährt sich die Kindschaft in der vollkommensten Weise. Aber warum besondere Berufung, Berufung Einzelner zur Seligkeit? Wenn die Mittheilung dieser an die Creatur der Zweck der Schöpfung gewesen ist, müssen ihrer dann nicht alle Menschen ohne Weiteres theilhaftig sein? Darauf antwortet die Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung (s. die Art. Erbsünde, Erlöser, Jesus Christus, Rechtfertigung). Das Menschengeschlecht hat in und durch Adam den Zweck seiner Erschaffung gänzlich verfehlt, hat sich der mit der Rückkehr zu Gott verbundenen Seligkeit schlechthin beraubt. Soll also irgend Einer der letztern dennoch theilhaftig werden, so kann es nur durch besondere gnädige Berufung geschehen; nothwendig beruht, nach der Sünde Adams, die Beseligung eines jeden Menschen auf specieller Auserwählung. Darin also liegt der Grund, warum die Kindschaft Gottes im höchsten und eigentlichsten Sinne den speciell Auserwählten und Berufenen zukommt und von der hl. Schrift zugeschrieben wird. Diese Auserwählten nun, denen so die Kindschaft Gottes im höchsten Sinne zukommt, oder denen Gott in ganz specieller Weise Vater ist, sind a) die Israeliten. So ist es zu nehmen, wenn Gott das Volk Israel seinen erstgeborenen Sohn nennt, und dem Pharao sagen läßt: „Entlasse meinen Sohn, damit er mir diene" (2 Mos. 4, 22. 23. vgl. Osea 11, 1.); wenn er dasselbe Volk ausschließlich sein Volk (2 Mos. 3, 7. 5, 1. 6, 7.), sein eigenthümliches Volk (5 Mos. 7, 6. 14, 2. 26, 18.), sein Erbvolk (5 Mos. 4, 20.), das Volk und die Erbschaft Gottes (5 Mos. 9, 29. 1 Kön. 10, 1. 2 Kön. 7, 23. Jes. 19, 25.), sein Eigenthum aus allen Völkern (2 Mos. 19, 5.) nennt und all' dieß auf specielle gnädige Auserwählung zurückführt, indem er Israel sagt: „Du bist ein heiliges Volk dem Herrn deinem Gotte. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählet, daß du sein eigenthümlich Volk seiest von allen Völkern, die auf Erden sind" (5 Mos. 7, 6. 14, 2. 26, 18.). Diese Auserwählung und die damit verbundene Verheißung, womit Gott die Annahme des Volkes Israel an Kindes Statt ausgesprochen hat (Röm. 9, 4.), datirt von Abraham her. Dieß ist wohl zu beachten. Mit Abraham wurde seine Nachkommenschaft adoptirt. Also, wie wir gesehen, das Volk Israel. Aber ist denn dieses Volk ohne Weiteres, als wahre Nachkommenschaft Abrahams, berechtigt, das dem Abraham Verheißene anzusprechen? Darauf antwortet der Apostel Paulus mit einem entschiedenen Nein. Abraham wurde gerechtfertigt (an Kindes Statt angenommen) um seines Glaubens willen (Röm. 4, 3. vgl. Gal. 3, 6. 1 Mos. 15, 6.). Folglich sind nicht die dem Fleische nach von Abraham Abstammenden dessen wahre Nachkommen, das wahre Israel, sondern die Gläubigen sind es; und auf diese, nicht aber auf jene, hat demgemäß die Annahme an Kindes Statt sammt den damit verbundenen Verheißungen überzugehen, gleichviel, ob sie dem Fleische nach von Abraham abstammen oder nicht (Röm. 9, 6 ff.). Wer sind nun aber diese Gläubigen? Offenbar die Christen. Wenn Abraham oder irgend Einer seit dem Falle Adams geglaubt hat, so hat er geglaubt auf Christus hin, geglaubt an Christus (Joh. 8, 56. Luc. 10, 24.), so daß mit Entschiedenheit Die-

jenigen als die wahren Nachkommen des ersten Gläubigen, des Abraham, zu erklären sind, welche sich an Christus, nachdem er im Fleische erschienen, gläubig anschließen. „Wir Christen, ruft der Apostel aus, wir sind, nach dem Vorbilde des Isaac, die Söhne der Verheißung" (Gal. 4, 28.). Demnach ist die in besonderer Erwählung und Berufung gegründete Kindschaft Gottes nicht Israel als solchem, sondern den Christen zuzuschreiben, wie denn auch geschieht, wenn endlich b) die Christen in ausschließlichem Sinne als Kinder Gottes bezeichnet werden. Von Ewigkeit her hat uns Gott bestimmt zur Annahme an Kindes Statt, *εἰς υἱοθεσίαν*, durch Jesum Christum (Ephes. 1, 5.); darum hat er es Allen möglich gemacht (durch die Incarnation), Kinder Gottes zu werden, filios Dei fieri (Joh. 1, 12.). Diejenigen werden es wirklich, welche den menschgewordenen Logos aufnehmen, an seinen Namen glauben, denn durch diesen Glauben ist es, daß der Mensch gleichsam zum zweiten Mal, wie vorher aus dem Fleische, so jetzt aus Gott geboren wird (ibid. vgl. Joh. 3, 1 ff. 1 Joh. 3, 1.). So ist es also durch den Glauben an Jesus Christus, daß wir Kinder Gottes sind (Gal. 3, 26.: Omnes enim filii Dei estis per fidem quae est in Christo Jesu). Durch denselben Glauben ist es aber auch, daß wir gerechtfertigt sind, wie uns der Apostel so oft versichert. Mithin erscheint die Kindschaft Gottes als identisch mit der Gerechtigkeit durch Christus; diejenigen sind wahrhaft Kinder Gottes, welche durch Christus gerechtfertigt, mit Gott versöhnt sind. So belehrt uns in der That der Apostel, wenn er sagt: „Gerechtfertigt aus dem Glauben haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir auch Zutritt haben, durch den Glauben, zu jener Gnade, in der wir stehen und uns rühmen in der Hoffnung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 5, 1. 2.). Mit Letzterem hat der Apostel bereits angedeutet, worin sich die Kindschaft Gottes oder vielmehr das Bewußtsein derselben äußere. Das Nähere ist, daß wir, beseelt von diesem Bewußtsein, erstens Gott ohne Furcht, frei von knechtischem Sinne, gegenüberstehen; haben wir den Geist der Kindschaft, *πνεῦμα υἱοθεσίας*, empfangen, so rufen wir Abba, Vater (Röm. 8, 14. 15. Gal. 4, 5. 6.); zweitens froher Zuversicht in Betreff der Zukunft leben; denn wissen wir uns als Kinder, *τέκνα θεοῦ*, so wissen wir auch und sind auf's Vollständigste überzeugt, daß wir Erben sein, d. h. die himmlische Herrlichkeit und Seligkeit erlangen werden (Röm. 8, 16—18. Gal. 4, 7. vgl. 2 Theß. 1, 4—10.). Allerdings befinden wir uns dermalen noch nicht in vollem Besitze und Genusse dessen, was uns als Kinder Gottes erwartet (Röm. 8, 18 ff.). Allein wir sind der Erlangung desselben so gewiß, daß wir bei vernünftiger Erwägung nicht dem leisesten Zweifel Raum zu geben vermögen. Wie so? Unsere Kindschaft gründet sich auf Christus, näher darauf, daß Gott uns seinen Eingeborenen geschenkt hat. Wie sollte aber Gott, da er seinen Eingeborenen für uns hingegeben, uns nicht Alles zugleich mit diesem schenken! (Röm. 8, 32.). Hiebei aber fragt es sich doch noch näher, wie die Begründung unserer Kindschaft auf Christus bestimmt zu denken sei. Schon im Bisherigen ist dieß angedeutet; der Apostel belehrt uns aber noch genauer, indem er sagt: „Getreu ist Gott, durch welchen ihr berufen seid zur Gemeinschaft seines Sohnes J. Chr. U. H. (1 Cor. 1, 9.). Christus ist der Sohn Gottes, die ganze Fülle der Gottheit in sich tragend (Col. 2, 9.); sind wir also mit ihm vereinigt, gleichsam seine Brüder (Röm. 8, 29.), so haben wir unmittelbar Theil an dem, was von Gott ausfließt; wir sind seine Miterben; leiden wir nun mit ihm, so werden wir auch mit ihm verherrlicht werden" (Röm. 8, 17.). — Hiemit ist uns der Grundgedanke vorgeführt, und wir sind im Stande, das Ganze zu überschauen. Von Anfang an ist der Mensch von selbst Kind Gottes, und diese Kindschaft äußert sich als Vereinigung mit Gott und bewährt sich in der hiemit verbundenen Seligkeit. Getrennt von Gott (durch die Sünde), hört er auf, die Stellung eines Kindes Gott gegenüber zu haben. Außer Stande, diese Stellung

durch sich selbst wieder zu gewinnen, kann er nur durch Gott mit Gott wieder verbunden werden. Dieß geschieht dadurch, daß der Sohn Gottes Mensch wird. Mit dem menschgewordenen Gotte kann sich der Mensch verbinden. Dadurch wird er mit Gott wieder vereinigt und hiemit in den Besitz der Kindschaft zurückversetzt. Folglich ist die Kindschaft Gottes, deren gegenwärtig der Mensch theilhaftig ist, eine wiederhergestellte, und kommt nur den Christen zu. Am deutlichsten wird sie zu Tage treten und sich am schönsten äußern in denjenigen Christen, welche sich so eng mit Christo verbunden haben, daß sie mit ihm wirken und leiden, daß seine Gerechtigkeit auch die ihrige ist (Matth. 5, 3—12). Da aber alle Menschen von Kain an um Christi willen, durch Christus und auf Christus hin geboren sind (ohne Christus gäbe es kein Menschengeschlecht, s. den Art. Jesus Christus), und da diesem entsprechend die Gnade Gottes von Christus aus auch in den vor- und außerchristlichen Menschen wirkt (Joh. 1, 5.): so können als Kinder Gottes auch solche Menschen erscheinen, welche äußerlich nicht Christen sind. In demselben Maße, als in ihnen die Gnade Christi wirkt und sie gegen Christus hin gezogen werden, sind sie der Kindschaft Gottes theilhaftig. So ist die Kindschaft der Israeliten im Ganzen, dann einzelner gerechter Menschen, Anderer, deren sich Gott als besonderer Werkzeuge bediente ꝛc., zu verstehen. — Welcher Unterschied zwischen der Kindschaft der Creatur und der Kindschaft des Sohnes Gottes bestehe, leuchtet von selbst ein. Gibt man ihn aber dahin an, daß der Sohn Gottes eigentlicher Sohn, filius proprius, die Menschen und Engel dagegen Adoptivsöhne Gottes, filii adoptivi, seien, so hat man zwar nicht unrichtig, aber ungenau gesprochen. Die Kindschaft der Menschen ist, wie wir gesehen, eine restaurirte, wiederhergestellte. Darin erscheint der Unterschied derselben von der des Sohnes Gottes als ein viel schärferer. Davon aber abgesehen, so ist die Kindschaft jeder Creatur Kindschaft im uneigentlichen, diejenige des Sohnes dagegen im eigentlichen Sinne. Der Sohn Gottes ist wirklicher Sohn, nicht geschaffen, sondern ewig gezeugt aus dem Wesen Gottes; die Creatur dagegen ist nicht aus dem Wesen Gottes, also nicht gezeugt, sondern aus Nichts geschaffen, und kann somit Gott nur uneigentlich, nämlich in sofern Vater nennen, als sie eben durch Gott ist und die Liebe Gottes erfährt. [Mattes.]

Kindsmord, s. Mord.

Kir, קִיר. 1) Gegend, wohin der von Ahas gegen Rezin von Syrien und Pekah von Israel zu Hilfe gerufene Tiglathpileser die gefangenen Damascener abführte, vgl. 2 Kön. 16, 9. Jes. 22, 6. Amos 1, 5. 9, 7. Die nähere Bestimmung ist schwierig; nach einer Vermuthung Bocharts (Phal. IV. 32.) finden viele Erklärer (Calmet, Michaelis, Rosenmüller, Alterth. 1. 2. S. 102., Winer, Realw., Gesenius, thes. III. 1210., und Commentar zu Jes. I, 688.) diese Gegend am Flusse Kur (*Κῦρος*, *Κύῤῥος*), der sich mit dem Araxes vereinigt in's kaspische Meer ergießt (Strabo XI. p. 500. 528.); dieser Fluß bildete die Grenze zwischen Groß-Armenien, Iberien und Albanien (Forbiger, alte Geogr. II. S. 74 u. 598), floß somit nördlich von Armenien. Die Gegend von Kur kann aber zur Zeit der erwähnten Transportation schwerlich unter assyrischer Herrschaft gestanden haben; nach 2 Kön. 19, 37. flohen die Mörder des Sanherib nach dem Land Ararat, d. h. doch wohl über die assyrische Grenze hinaus; Ararat, Thogarma und Minni sind aber die Namen, unter welchen Armenien (auf dessen nördlicher Seite Kur) im alten Testament bekannt ist. Bei Jes. 22, 6. wird Kir neben Elam genannt, beider Bewohner als Bogenschützen gerühmt; es liegt daher näher, mit Bochart (Phal. l. c.) an die Stadt *Κουρῆνα* (Ptolem. VI. 2.) am Flusse Mardus im südlichen Medien, deren Bewohner auch als treffliche Schützen galten (Ritters Erdk. Asien, VI. I. S. 615), oder mit Vitringa (zu Jes. 22, 6.) an die medische Stadt *Καρίνη* (Ptolem. l. c.), jetzt Kerand (Ritter, Asien, VI. 2. S. 391) zu denken, wie denn auch der Chaldäer 2 Kön.

16, 9. קִיר durch קְרִינָא gibt; dagegen möchte Amos 9, 7., wornach die von Sem abstammenden (Gen. 10, 22.) Aramäer aus Kir nach Syrien eingewandert waren, mehr auf einen im nördlichen Mesopotamien oder in Chaldäa liegenden District hinführen. Vgl. Keil, Commentar über die Bücher der Könige, S. 478 ff. — 2) Ein fester Ort im Lande der Moabiter (קִיר מוֹאָב, Jes. 15, 1.), wahrscheinlich identisch mit Kir-Hareseth und Kir-Hares (Jes. 16, 7. 11. Jerem. 48, 31. 2 Kön. 3, 25.). Der Chaldäer übersetzt Jes. 15, 1. כְּרַכָּא דְמוֹאָב, d. i. Burg Moabs, 2 Macc. 12, 17. heißt es *Χάρακα*. Unter letzterem Namen nennen es Ptolemäus (IV. 17.) und Andere (vgl. Reland, Paläst. S. 463, 705.) bis auf die Zeit der Kreuzzüge herab; die Kreuzfahrer fanden den Namen noch vor und gaben ihn der von ihnen erbauten Festung Kerak; aus unsicherer Kunde der alten Geographie geschah es aber, daß, wie im Westen die Lage von Bersaba irrthümlich zu Beit Jibrîn, so in Kerak die alte berühmte Hauptstadt des peträischen Arabiens, Petra (im Bezirk des jetzigen Wady Musa) gefunden wurde; Kerak führte daher den Namen Petra deserti (Will. Tyr. XI. 26. XV. 21. Jac. de Vitr. c. 96.); dadurch wurde die Bestimmung von Kerak bis auf die neueste Zeit eine sehr verwirrte; Robinson hat das Verdienst, diese Frage genügend entwirrt zu haben; vgl. Palästina, III, 119 ff. Im Jahr 1167 wurde das lateinische Bisthum von Petra errichtet, bestand aber nur kurze Zeit; in der griechischen Kirche hat sich der Titel davon erhalten. [König.]

Kirche, christliche. Das Wort Kirche wird gewöhnlich von dem griechischen „*Κυριακή*", nämlich *οἰκία* = Haus des Herrn abgeleitet, biblisch aber ist das Wort *ἐκκλησία*, welches in bürgerlichen Verhältnissen die Versammlung der Gemeinde, auch den Ort, wo sie sich versammelt, endlich die Gemeinde selbst bezeichnet, sie mag versammelt sein oder nicht; von der bürgerlichen Gemeinde wird das Wort von den Schriftstellern des neuen Testaments auf eine Gemeinde höherer Ordnung übergetragen, nämlich jene Gemeinde, welche Gott durch seinen Sohn Jesum Christum auf der Erde aber für den Himmel stiften wollte, zur Erkenntniß und Verherrlichung seines heiligen Namens, zum Heile und zur Heiligung der Menschen und dadurch zur innigsten Vereinigung der ganzen Menschheit mit Gott in einem ewigen und seligen Leben. Diese irdisch-himmlische Gemeinde wird deßhalb genannt die Gemeinde = Kirche Gottes, Apg. 20, 28. 1 Cor. 11, 16. 22. Gal. 1, 13. 1 Tim. 3, 5. 15. und von ihrem unmittelbaren Stifter und Oberhaupte die Kirche Christi, Matth. 16, 18. Eph. 1, 22. 5, 25. 27. 32. Von dieser Kirche haben wir demnach die Thatsache ihrer Stiftung durch Christum, die von ihm gewählten Organe zur weitern Ausführung seines Werkes nebst den ihnen ertheilten Aufträgen, die hieraus resultirenden Eigenschaften und Merkmale der Kirche, die Thätigkeiten der menschlichen Stellvertreter Christi nebst dem Beistande des göttlichen Stellvertreters des Paraklets in Kürze darzustellen; den Schluß wird ein Blick auf die kirchlichen Gegensätze machen. — Die Absicht Christi, eine Kirche in jenem höhern Sinne zu stiften, steht in der evangelischen Geschichte nicht als ein einzelner oder zufälliger Gedanke da, sie zieht sich vielmehr durch seine ganze Erscheinung hindurch, wird in verschiedenen Aussprüchen und Handlungen laut, und erscheint in dieser Weise als der Centralgedanke seiner irdischen Wirksamkeit. Schon der erste Ruf, der aus seinem Munde an die Menschen ergeht, ist eine Ankündigung jener irdisch-himmlischen Gemeinde: thut Buße, denn das Himmelreich nahet heran, Matth. 4, 17. Marc. 1, 15.; als er im weitern Fortgange seiner Wirksamkeit für das Himmelreich sich Apostel als seine Gesandten an die Menschen und als Werkzeuge zur Vollstreckung seiner Absichten wählte, bezeichnete er ihnen ihren Beruf mit den Worten: ich will euch zu Menschenfischern machen, Matth. 4, 19. Marc. 4, 17., und erklärte ihnen diese Worte durch das Gleichniß von dem Netze, das in's Meer geworfen wird, Matth. 13,

47—50. Als er sie gleich bei ihrer Berufung eng an sich anschloß, sie zu Zeugen aller seiner Thaten, zu beständigen Zuhörern aller seiner Vorträge machte, und ihnen die Verhältnisse des neuen Gottesreiches in den mannigfaltigsten Parabeln erklärte, Matth. 13, 11., geschah dieß Alles nicht in der Absicht, sie zu tüchtigen Werkzeugen für die Ausführung seines Werkes zu bilden? Nachdem er sie so vorbereitet und im Glauben an seine göttliche Würde festgegründet gefunden hatte, sprach er seine Absicht, seine Kirche durch sie zu gründen, und sie mit den nöthigen Vollmachten dazu auszurüsten, zum ersten Male ohne Bild mit klaren Worten aus, Matth. 16, 18. 19. 18, 15—18. Noch früher hatte er sie einen vorläufigen Versuch im Lehramte machen lassen, und sie mit den nöthigen Belehrungen und Verheißungen dazu versehen, Matth. 10, 5—23. Marc. 3, 14—19. Luc. 9, 1—6.; als aber die Zeit heranrückte, wo die irdische Wirksamkeit Christi nach dem Rathschlusse des Vaters enden, und die Thätigkeit der Apostel an ihre Stelle treten sollte, da verdoppeln sich seine Belehrungen, Tröstungen und Verheißungen, deren Mittelpunct der höhere göttliche Beistand ist, der sie an seiner Statt belehren, leiten und mächtig unterstützen werde, Joh. Cap. 14—16. Den Schluß der Erklärungen Christi und den entscheidenden Beweis für die Stiftung seiner Kirche bilden die letzten Aufträge, die er den Aposteln bei seinem Abschiede von ihnen ertheilt, wo er feierlich erklärt: mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden, gehet also hin, unterweiset (machet zu Schülern) alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe, Matth. 28, 18—20.; vergl. Marc. 18, 15—18. Luc. 24, 47—49. Joh. 20, 21—23. Sollten diese Beweise noch irgend einer Verstärkung bedürfen, so liefert sie das Zeugniß der Apostel. Sie bezeugen nämlich, daß Christus sich eine Kirche durch sein Blut erworben, Apg. 20, 28.; daß er sie durch das Bad der Wiedergeburt im Worte des Lebens gereinigt, Eph. 5, 25—27, damit sie sein soll ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, sein eigenthümliches Volk, 1 Petr. 2, 9. Tit. 2, 14.; diese Gemeinde zu sammeln, reisten sie umher und stifteten in den bedeutendern Städten Localgemeinden, welche sie gemäß ihrer Aufträge organisirten, und durch diese Organisation wie durch den gleichen Geist des Glaubens und der Liebe zu einer einzigen Gemeinde vereinigten, Röm. 12, 5—16. 1 Cor. Cap. 12 u. 13; Eph. 4, 3—6.; eine Einheit, welche sie bildlich dadurch ausdrücken, daß sie die Kirche das Haus Gottes, 1 Tim. 3, 15. 2 Tim. 2, 20., 1 Petr. 4, 17., Christum den Grundstein desselben, Apg. 4, 11. 1 Petr. 2, 7. ein andermal aber das Haupt der Kirche, sie selbst seinen Leib nennen, 1 Cor. 12, 12. 27. Eph. 4, 15. 16. 5, 23. — Die Ausführung des großen Planes der Kirche, sie allmählig über die ganze Erde zu verbreiten und alle Völker in sie aufzunehmen, war nicht das Werk eines Menschenlebens, sondern vieler Jahrhunderte, Christus mußte daher außer jenem göttlichen Stellvertreter, den er als Paraklet verhieß, auch für eine Vertretung durch Menschen sorgen, welche sein Werk in sichtbarer Weise fortführten, wie er es in sichtbarer Weise begonnen hatte. Diese menschlichen Stellvertreter zu bestellen und mit den nöthigen Vollmachten auszurüsten, war allein seine Sache, den der Vater zu eben diesem Werke in die Welt gesandt hatte; wie er gewählt und wen er zu seinen Stellvertretern und Werkzeugen bestellt habe, haben wir bereits gesehen, die Apostel waren es, die er gleich am Anfange seines Lehramts auswählte, die er während seines Lehramts für ihren künftigen Beruf besonders bildete, die er am Schlusse seines Amtes mit denselben Aufträgen und derselben Vollmacht in die Welt sandte, womit er selbst gesandt war, Joh. 20, 21. Matth. 28, 18—20. Durch diese positiven Anordnungen Christi ist jede eigenmächtige Einmischung in die Stellvertretung Christi abgeschnitten, und muß, wo sie versucht würde, als unberechtigte Anmaßung zurückgewiesen werden. Die Apostel in ihrer Zwölfzahl

stellten aber eine Corporation dar, und jede Corporation muß organisirt sein, namentlich bedarf sie eines Mittelpunctes für ihre Einheit und einer Spitze für die Oberaufsicht und Leitung; auch für diese Organisation hat Christus gesorgt. Denn obwohl er alle Apostel zu seinen Stellvertretern und Werkzeugen ausgewählt hatte, so erscheint doch Einer derselben von Christo selbst in einer Weise ausgezeichnet, und nimmt unter den übrigen eine solche Stellung ein, daß er dadurch als das Haupt des apostolischen Körpers und der Repräsentant ihrer Einheit bezeichnet wird. Petrus ist es, dem er gleich bei seiner Berufung den ursprünglichen Namen, Simon, Jona's Sohn, in diesen bedeutsamen Fels, Felsenmann umwandelt, Matth. 4, 18. Marc. 3, 16. Luc. 6, 11. Joh. 1, 42., um damit seinen künftigen speciellen Beruf, Matth. 16, 18., voraus anzudeuten; er ist es, an welchen der Herr das Wort richtet, wenn auch der Inhalt allen Aposteln gilt, Matth. 17, 24. 26, 40. Luc. 22, 31. Joh. 18, 11., wie auch er im Namen der Andern das Wort führt, Matth. 16, 16. 17, 4. 23 ff. 19, 27. Luc. 8, 45. 12, 41. Joh. 6, 69. 13, 36.; er ist es, den auch die Apostel und Evangelisten in ihren namentlichen Verzeichnissen stets als den Ersten aufführen, Matth. 10, 2. Marc. 3, 16 ff. Luc. 6, 13 ff. Fragt man nun, worin diese Auszeichnungen des Petrus vor den übrigen Aposteln ihren Grund haben mögen, so läßt sich, da andere objective Verhältnisse keine Anwendung finden, ein anderer objectiver Grund nicht angeben als die besondere Bestimmung und das besondere Amt, womit Christus ihn in seiner Kirche betrauen wollte; denn obwohl alle Apostel den Beruf hatten das Evangelium allen Volkern zu predigen, so wird doch er allein zum Felsengrund gemacht, auf welchem der Herr seine Kirche erbauen will, Matth. 16, 18.; obwohl alle Apostel die Gewalt zu binden und zu lösen erhalten, ebend. 18, 18., so werden doch ihm allein die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, ebend. 16, 19.; obwohl alle Apostel Theil hatten an der Leitung der Gemeinden, so wurde doch ihm allein die oberste Hirtensorge über alle Gemeinden und alle Hirten der Gemeinden übertragen, Joh. 21, 15 ff., und Christus selbst betet für ihn, daß sein Glaube nicht schwach werde, und er seine Brüder stärken möge, Luc. 22, 31. — In dieser Verfassung, wie sie Christus vorgezeichnet, finden wir nach seinem Hingange zu dem Vater die apostolische oder Urkirche wirklich; an den apostolischen Körper schloß sich die erste anfangs kleine Christengemeinde zu Jerusalem an, Apg. 1, 13. 14.; als sie am Pfingstfeste des heil. Geistes voll wurden, fingen sie an in allerlei Sprachen zu reden, wie es ihnen der heilige Geist eingab, ebend. 2, 4.; die Apostel aber leiteten die Gemeinde, zu ihren Füßen legten die Gläubigen den Erlös aus ihren verkauften Gütern, ebend. 4, 34. 35.; vor sie brachten sie entstandene Klagen, ebend. 6, 1. 2., auch entstandene Streitfragen, 15, 1. 2. u. s. w. Aber Petrus nimmt in der apostolischen Thätigkeit diejenige Stellung ein, wie Christus sie ihm bezeichnet hatte, er erscheint und handelt überall als Mittelpunct des apostolischen Körpers; er schlägt die Wahl eines andern Apostels an des Verräthers Stelle vor, und bezeichnet die Eigenschaften des zu Wählenden, Apg. 1, 15 ff.; er hält am Pfingstfeste den ersten öffentlichen Vortrag über Christus und Christenthum, ebend. 2, 14 ff.; er that das erste apostolische Wunder, 3, 2 ff.; er vertrat die Apostel vor Gericht, 4, 8—12.; er bestrafte den an der Gemeinde begangenen Betrug, 8, 18 ff.; er war es, der die in der ersten Christenverfolgung Zerstreuten besuchte, und die Gemeinden stärkte, 9, 32 ff.; er wurde berufen, die erste Mission auch unter den Heiden auszuführen, und ihre Berufung zu vertheidigen, Cap. 10. 11.; in der Versammlung der Apostel und Aeltesten, in welcher eben diese Frage entschieden werden sollte, hatte er die Initiative, 15, 7 ff.; endlich ist auch dieß kein unwichtiges Moment, daß Paulus, obgleich unmittelbar vom Herrn berufen, es doch für gut fand, den Petrus und ihn allein zu besuchen, und fünfzehn Tage bei ihm zu bleiben, Gal. 1, 18. Dieß ist die Organisation des apostolischen Körpers, welchem Christus den Weiter-

bau seiner Kirche übertrug. Er hatte aber außer diesem zur Vermehrung der Lehrkräfte noch zweiundsiebenzig Jünger bestimmt, deren keiner mit Namen genannt ist, Luc. 10, 1. 2 ff., und die Apostel selbst hatten in den von ihnen gestifteten Christengemeinden Aelteste eingesetzt, ohne Zweifel zu ihrer eigenen Unterstützung und zur nächsten Aufsicht über die Gemeinden, Apg. 14, 22. 15, 4. 20, 28. 1 Tim. 5, 17. Tit. 1, 5. Außer den Aeltesten kommen in den Briefen noch besondere Gehilfen namentlich vor, welche die Apostel sich besonders zur Unterstützung in ihrem Missionsgeschäfte gewählt hatten, Apg. 16, 1 ff. 18, 5. Col. 4, 7 ff. 2 Tim. 4, 9—12., endlich hatten sie auf den Wunsch der Gemeinde zu Jerusalem für einen bestimmten Zweck Helfer wählen lassen, Apg. 6, 1 ff. welche sich aber außerdem auch für den Dienst des Evangeliums nützlich und thätig erwiesen, ebend. V. 8 ff. 8, 26 ff. Alle diese ergänzenden Organe erscheinen sowohl durch die Art ihres Ursprungs wie durch ihre Leistungen in der apostolischeu oder Urkirche dem Apostolat untergeordnet, doch müssen sie den ordentlichen Gliedern im Körper der Stellvertreter Christi beigezählt werden. — Da Christus seine Kirche für alle Zeiten gestiftet und ihr eine unvergängliche Dauer verheißen hat, so muß auch der für ihre Ausbreitung und Verwaltung angeordnete Organismus f o r t d a u e r n, d. h. das Amt der Apostel muß im Flusse der Zeiten auf andere Personen übergehen, und an die Stelle des Petrus mußten in gleichem Nachfolger treten, die seinen besondern Beruf erfüllten, und das Eine wie das Andere mußte in der ursprünglich geordneten Weise geschehen, d. h. die Nachfolger der Apostel und des Petrus konnten nur vermöge der von Christo ausgehenden göttlichen Sendung in ihr Amt eintreten. Damit betreten wir den Boden der nachapostolischen Kirche, welche von den Aposteln geordnet wurde, wie die apostolische von Christo: sie hatten nämlich für die größern Localgemeinden nicht nur Aelteste und Helfer bestellt, sondern auch einzelnen aus diesen die Oberaufsicht übertragen, wie daraus erhellt, daß uns in ihren Schriften einigemal das Wort ἐπίσκοπος begegnet in einer nicht scharf bezeichneten Beziehung zu dem Worte πρεσβύτερος, sowie es aus jenen Stellen nicht zu bestimmen ist, ob die Apostel jene Aufseher aus der Zahl der Aeltesten, oder ihrer eigenen Gehilfen, vergl. 1 Tim. 1, 3 ff., Cap. 5 durchaus, 2 Tim. Cap. 4. Tit. 1, 5 ff., oder aus Jüngern überhaupt genommen haben. Jedenfalls steht fest, daß diese ἐπίσκοποι, wovon das Wort B i s c h o f (s. d. A.), ebenso von den Aposteln bestellt worden seien wie die πρεσ-πύτεροι (Priester) und Diacone; daß aber ihnen sehr viel daran lag, dieses wichtige Amt gut zu besetzen, ersehen wir nicht nur aus den genauen Vorschriften, welche sie ihren Gehilfen dießfalls ertheilen, 1 Tim. 3, 1—7. Tit. 1, 7. 8. 9., sondern auch aus der apostolischen Tradition bei dem römischen Clemens, wornach die Apostel ihrer Sendung gemäß nicht nur erprobte Männer zu Bischöfen und Diaconen der Gläubigen selbst eingesetzt, 1 Br. Cap. 42., sondern auch vorauswissend, daß über die Bewerbung um das bischöfliche Amt Streit entstehen würde, eine Verordnung darüber gegeben haben, wie nach dem Absterben der von ihnen Eingesetzten andere bewährte Männer ihre Amtsnachfolger werden sollten, nämlich durch die Wahl der andern vorzüglichsten Männer (der Bischöfe) unter Zustimmung der ganzen Gemeinde, ebend. Cap. 44. Sowohl nach diesem traditionellen Zeugniß als nach den obigen Anordnungen der Apostel sind also die Bischöfe die ersten und nächsten Amtsnachfolger der Apostel, an welche sich die übrigen Priester und die Diacone in untergeordneter Stellung anschließen. In dieser Verfassung und in dem Glauben an die göttliche Anordnung derselben finden wir die christliche Kirche auch in den Schriften der übrigen apostolischen und apostelnächsten Männer, wie des hl. Ignatius von Antiochia, des hl. Polycarpus von Smyrna, des hl. Justinus Martyr u. A., deren Zeugnisse anzuführen der Raum nicht erlaubt. — Wie das Amt der Apostel in der christlichen Kirche fortdauern muß, und wirklich fortdauert im E p i s c o p a t, so muß auch das besondere Amt

des hl. Petrus oder sein **Primat** fortdauern in seinen Amtsnachfolgern, und dieß sind die Männer, welchen er bei seinem Scheiden aus dem Zeitlichen sein Amt übertragen oder hinterlassen hat (s. **Papst**); nun hat er aber sein Leben in Rom beschlossen, nachdem er in der letztern Zeit seines Wirkens die römische Kirche geleitet hatte. So knüpfte sich geschichtlich das Primatialamt an die Person der römischen Bischöfe, wie es durch die Anordnung Christi an Petrus und seine Nachfolger geknüpft wurde; für Solche, d. h. für Nachfolger des heiligen Petrus hat auch das ganze christliche Alterthum die römischen Bischöfe anerkannt, und darum auch, und nicht wegen der politischen Stellung der Stadt Rom, der römischen Kirche den Vorrang vor allen andern Kirchen zugesprochen; in der Anerkennung dieses Vorrangs haben sich von den ersten Jahrhunderten an auswärtige Bischöfe um Urtheil und Recht an den römischen gewendet, selbst Häretiker haben für ihre Irrlehren die Zustimmung der römischen Kirche zu gewinnen, wiewohl vergebens, gesucht, ja sogar den heidnischen Kaisern und Gelehrten war der Primat des römischen Bischofs als eine geschichtliche Thatsache bekannt; was aber die Beweiskraft dieser Thatsachen vollendet, ist das eigene Bewußtsein der römischen Bischöfe der von Petrus auf sie übergegangenen Pflichten und Rechte, in welchem Bewußtsein sie durch alle Jahrhunderte der Kirche, je nach den Erfordernissen der Sachen und den Verhältnissen der Zeiten gehandelt haben. Die historischen Beweise für diese Thatsachen sind in meiner Apologetik Bd. 3. S. 238—273 ausgeführt. Wie daher die katholische Kirche im Bewußtsein ihrer beständigen Ueberlieferung feierlich ausgesprochen hat, daß die priesterliche Gewalt des neuen Testaments nicht allen Christen eigen, sondern von Christo eine kirchliche Hierarchie (s. d. A.) eingerichtet sei, zu welcher die Bischöfe als Nachfolger der Apostel vorzüglich gehören, und über den Priestern stehen, Conc. Trid. Sess. 23. cap. 4., so hat sie auch an einem andern Orte die Bestimmung ausgesprochen: der heilige apostolische Stuhl und der römische Papst besitzt den Primat über die ganze Erde, er ist Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und der wahre Statthalter Christi; das Haupt der ganzen Kirche, der Vater und Lehrer aller Christen, dem in dem hl. Petrus die Vollgewalt zu weiden, zu regieren und zu leiten von unserem Herrn Jesu Christo übertragen worden ist. Conc. Flor. Sess. X. (decr. union.). — An diese Nachfolger der Apostel sind eben darum auch die Aufträge übergegangen, welche die Apostel selbst unmittelbar von dem Herrn empfangen hatten, zu lehren, zu taufen, zu binden und zu lösen, und überhaupt die Gemeinde Christi zu leiten; wie die Apostel besorgen auch ihre Nachfolger diese Aufträge als ihr eigentliches Amt unter Mitwirkung der von den Aposteln angenommenen Gehilfen. Es gibt daher in der Kirche ein **dreifaches Ministerium** (Amt und Dienst); erstens das Lehramt oder der Dienst des Wortes Gottes, welches von den Mitgliedern des Lehrkörpers in ihrer Ordnung und Unterordnung in der Weise ausgeübt wird, daß alle daran Theil nehmen, die oberste Lehrauctorität aber wie die Entscheidung von Lehrstreitigkeiten den unmittelbaren Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen und dem Papste zusteht. Ebenso ein Priesteramt, oder der Dienst der Sacramente als derjenigen heiligen Handlungen, an welche als das Wesen und den Kern des christlichen Cultus der Erlöser die Vermittlung der Heilsmittel und die Zuwendung seiner Gnaden auf eine eigenthümliche Weise geknüpft hat; dieses Priesteramt wird von denselben Organen und in ähnlicher Unterordnung wie das Lehramt verwaltet, einzelne Verrichtungen des Priesterdienstes hat die Kirche vermöge der ihr verliehenen Gewalt zu den obigen hinzugefügt. Endlich das Amt der Kirchenleitung und kirchlichen Regierung, wodurch das äußere Leben der Kirchenglieder so geordnet und geleitet wird, daß die ganze Kirche sich als die Gemeinde Gottes als ein Gottesstaat darstellen möge; zu diesem Zwecke hat Christus selbst den von ihm bestellten Trägern des Lehr- und Priesteramts eine gesetzgebende Gewalt nebst den zu dieser gehörigen Attributionen verliehen, Matth.

16, 19. 18, 18; Apg. 15, 22—29. 1 Cor. Cap. 11. 12. Eph. 5, 22—33. ebend. 6, 1—4 u. s. w., welche ebenfalls auf ihre Nachfolger überging. — Aus der Darstellung der Stiftung der Kirche durch Christum, ihres Zweckes und des zu seiner Erreichung in ihr geordneten Organismus ergibt sich der vollständige Begriff der Kirche: sie ist nämlich die durch Christum gestiftete, durch die Kraft des heiligen Geistes unter Mitwirkung der dazu berufenen menschlichen Organe bewirkte Lebensgemeinschaft der erlösten Menschen unter sich und mit Christo und Gott. In ihrer Totalität umfaßt sie alle diejenigen, die durch den Glauben und die Taufe in diese Gemeinschaft hienieden eingetreten sind, und nach ihrem Ausscheiden aus dem irdischen Dasein würdig erfunden wurden, auch jenseits darin zu bleiben; unter den letztern nehmen die erste Stelle ein die vollendeten Heiligen, welche die himmlische Herrlichkeit bereits gewonnen haben; sie heißen darum die triumphirende Kirche; nicht minder aber diejenigen Gerechten, welche jenseits den Rest ihrer Sündenstrafen zu tilgen haben, um der vollen Gemeinschaft mit Gott theilhaftig zu werden, — die leidende Kirche; diejenigen Glieder der Kirche, welche noch hier auf Erden unter mancherlei Kämpfen nach der Gewinnung des ewigen Lebens ringen, bilden die streitende Kirche. Alle drei Sphären umschlingt aber ein gemeinschaftliches Band, nämlich eben jene geistige Lebensgemeinschaft, und eine hieraus fließende gegenseitige Wechselwirkung nach der Eigenthümlichkeit einer jeden Sphäre, welches Band die Gemeinschaft der Heiligen genannt wird (s. Heilige). Faßt man die Sphäre der streitenden Kirche für sich und besonders, so ist sie diejenige, in welcher die christliche Lebensgemeinschaft beginnt, und für die Fortsetzung im Jenseits begründet wird; darum gilt das von der Stiftung und Organisation der christlichen Kirche Gesagte zunächst und eigentlich von ihr, sie ist die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, welche unter der Leitung der von Christo bestellten Hierarchie sich zu seiner Religion bekennen, und mit der Gnade des hl. Geistes ihr Heil zu wirken suchen. Im Verhältniß zu dieser sichtbaren Gemeinschaft können die beiden andern Sphären die unsichtbare Kirche, richtiger die unsichtbare Seite der Kirche genannt werden, und auch dieß nicht im strengen Sinne, da die Heiligen in der Erinnerung und Verehrung, die Leidenden in den Fürbitten der irdischen Brüder fortleben (s. Fürbitte), in jedem andern Sinne ist die Annahme einer unsichtbaren Kirche unstatthaft. Die Kirche Christi auf Erden ist sichtbar in ihren Gliedern, welche Menschen sind, sichtbar in der öffentlichen Versammlung dieser Glieder, sichtbar in ihren Religionshandlungen, wodurch nach der Anordnung Christi ihnen die Gnade des Glaubens und der Gerechtigkeit vermittelt und vermehrt wird, sichtbar in dem Organismus ihrer Hierarchie, welche die sämmtlichen Religionshandlungen und die ganze Kirche leitet. Die Unterscheidung einer unsichtbaren Kirche neben der sichtbaren hat zu allen Zeiten ihren Grund in dem Abfall oder der Trennung einzelner Personen oder Parteien gehabt, welche nach dem Verluste des äußeren kirchlichen Bandes sich noch am inneren Bande halten wollten, ohne zu bedenken, daß sie selbst wie alle Christen nur durch die Vermittelung des äußeren Kirchenbandes zur inneren Lebensgemeinschaft mit Christo und den Gläubigen gelangten, ja ohne sie nicht einmal zu dem Begriffe der letzteren hätten gelangen können. Allerdings kann, wie in andern menschlichen Verhältnissen, so auch im kirchlichen, das innere geistige Band sich lockern oder lösen, währenddem die äußere Verbindung fortbesteht, aber diese selbst ist und bleibt eine Thatsache, ja das einzige Mittel, dem geistig Todten wieder zum Leben zu verhelfen; darum zählt die Kirche auch Solche zu ihren Gliedern, aber Niemanden, der ihr nicht wenigstens äußerlich angehört. — Durch ihre Sichtbarkeit ist die Kirche Christi auch äußerlich erkennbar, so daß sie von den Heilsbedürftigen aufgesucht werden kann; da aber schon vor ihr eine propädeutische Anstalt (die Synagoge) herging, und aus ihr kirchliche Vereine sich ablösen konnten und auch abgelöst

haben, so bedarf die Kirche Christi besonderer Charaktere oder **Eigenschaften und Merkmale**, wodurch sie sich eben als die wahre Kirche zu erkennen gibt, Eigenschaften, welche zugleich aussprechen, was sie gemäß ihrer Stiftung ist, und in ihrem Fortschritte immer mehr werden soll; diese Eigenschaften sind ihr von Christo verliehen, und von ihr selbst in ihrem Symbolum ausgesprochen. Die erste ist ihre **Einheit und Einigkeit**; die Kirche ist Eine, d. h. zunächst die einzige, so daß man nicht von mehrern christlichen Kirchen sprechen kann, ohne Christo selbst zu widersprechen, denn er redet nur von Einer Kirche, die er gründen wolle, Matth. 16, 18., und bildlich von Einer Herde, deren Hirte er ist, Joh. 10, 16.; ebenso heben die Apostel, obwohl sie den örtlichen Gemeinden der Christen den Namen ἐκκλησία beilegen, überall die Einzigkeit der großen Gemeinde Gottes hervor, (s. oben). Diese Einzigkeit, obgleich zunächst nur ein numerisches Verhältniß ausdrückend, erhält aber ihren reellen Werth und ihren auszeichnenden Charakter durch diejenigen Bestimmungen, durch welche sie äußerlich zur göttlich gesetzten und innerlich zur menschlich gewirkten Einheit wird. Aeußerlich oder objectiv ist die Kirche Eine durch den Einen Herrn Jesum Christum, der ihr Stifter und unsichtbares Oberhaupt ist, Eph. 1, 22. 23.; durch das Eine Evangelium und die Eine Taufe, wodurch alle Völker ihr Heil finden sollen, Matth. 28, 18. 19., Marc. 16, 15. 16., Eph. 4, 5.; durch den Einen heiligen Geist, der auf die mannigfaltigste Weise in den Gläubigen wirkt, 1 Cor. 12, 4—11.; endlich ist die Kirche auch Eine durch ihren Organismus, in welchem alle Hirten mit ihrem Oberhaupt verbunden sind. Auf dieser objectiven Grundlage ruht und durch sie wird befördert die innere oder subjective Einheit aller Glieder der Kirche. Innerlich und subjectiv ist die Kirche eine und einig durch den gleichen Glauben, die gleiche Taufe, die gleiche Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, die gleiche Liebe und die gleiche Hoffnung aller ihrer Glieder als Brüder Christi und Kinder Gottes, Eph. 4, 3—7. 1 Cor. 10, 16. 17.; diese innere Einheit ist der Kirche so wesentlich, daß ihr Mangel in einzelnen Individuen immer nur Ketzereien und Spaltungen erzeugen und den Wohlstand der Kirche gefährden konnte. Deßwegen gaben sich die Apostel so viele Mühe, diese Einheit unter den verschiedenen Elementen der werdenden Kirche zu erhalten, 1 Cor. 1, 10 ff. Gal. 1, 6 ff. Röm. C. 7—11. Col. 2, 8 ff., und übten unnachsichtliche Strenge gegen die Neulehrer und Neulehren, Br. an Tim. u. Tit. 1 Joh. 2, 18 ff. — Wenn die Einheit zum Entstehen und Fortbestehen der Kirche wesentlich gehört, so bezeichnet ein anderes Kennzeichen, das der **Heiligkeit**, den ihr gesetzten ethischen Beruf und ihre höchste Bestimmung. Die ihrer Sünden losgewordene Menschheit soll keiner tabula rasa gleichen, sondern wie der heilige Geist, der durch seine Wirksamkeit die Erlösung in den Gläubigen vollzieht, ebendamit auch das Princip eines neuen Lebens, die heiligmachende Gnade ihnen einpflanzt, so erhält die Gesammtheit der Gläubigen gleich in ihrem Werden den Beruf zur Heiligung, und soll ihren Beruf und ihre Erwählung durch gute Werke zu befestigen beflissen sein, 2 Petr. 1, 10. Die Kirche Christi ist also nach Beruf und Bestimmung eine Gemeinde von Heiligen; mit diesem ehrwürdigen Titel begrüßen die Apostel die Localgemeinden, an welche sie schreiben, und nicht anders sprechen sie von der Gesammtheit aller Gemeinden, wenn sie schreiben: Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, auf daß er sie heiligte, sie reinigend durch das Wasserbad im Worte des Lebens, u. ff., Eph. 5, 25—27.; nicht anders, wenn sie die Neubekehrten, einen wie alle, ermahnen, die Untugenden und Sünden ihrer frühern Verhältnisse abzulegen und einen neuen Menschen anzuziehen, ähnlich dem Gottgeschaffenen in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit, Röm. 6, 19. Eph. 4, 22—28. 1 Thess. 4, 3. 7.; wenn sie einfach und geradezu Heiligkeit als die Bestimmung des Christen erklären, Eph. 1, 4. Phil. 4, 8. Col. 1, 21. 22. 1 Petr. 1, 2., in Gemäßheit der Worte des Herrn: seid also vollkommen, wie

euer himmlischer Vater vollkommen ist, Matth. 5, 48., vgl. Joh. 17, 17—20. — Wenn die Heiligkeit die innere Bestimmung der Kirche, so bezeichnet ihr drittes Merkmal — die Katholicität — ihre äußere Bestimmung, die allgemeine, alle Menschen und Völker umfassende Religionsgemeinschaft zu werden, und durch alle Zeiten bis an das Ende der Welt zu dauern; zu diesem Universalismus trägt sie die Befähigung einmal in sich selbst, in ihrer Lehre, ihrer Verfassung und ihren Gebräuchen als von Gott geoffenbart; darauf ist sie aber auch noch ausdrücklich von Christo angewiesen, der schon in seinen Lehrvorträgen vielfältig in den Bildern und Gleichnissen vom Himmelreiche auf diese Allgemeinheit hingewiesen, am Schlusse seiner irdischen Laufbahn aber den Aposteln den klaren und bestimmten Auftrag ertheilt hat, hinzugehen in die ganze Welt, allen Völkern das Evangelium zu predigen, und sie zur Haltung seiner Gebote zu verpflichten, Matth. 28, 19. Marc. 16, 16. Luc. 24, 47. 48., mit der eben so bestimmten Versicherung, daß das Ende nicht kommen werde, bis das Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt, allen Völkern zum Zeugnisse verkündigt sein werde, Matth. 24, 14. Diesen Aufträgen gemäß gingen die Apostel in die damals bekannte Welt aus, überall christliche Gemeinden stiftend, und sie durch das gleiche Band des Glaubens und der Liebe vereinigend; eine Reihe ihnen gleicher Männer trat in ihre Fußstapfen, die Kirche erweiterte mehr und mehr ihre Grenzen, sie erkannte sich selbst als die katholische, und sprach es in ihren ältesten Bekenntnissen aus. Dieses ihr Bewußtsein konnte durch den Abfall einzelner Männer und Secten um so weniger eine Störung erleiden, als sie selbst dadurch unaufgehalten in ihrer Verbreitung fortschritt, diese aber nach einer verhältnißmäßig kurzen Dauer in sich selbst erloschen. Und so muß sie im Hinblick auf ihren ursprünglichen Beruf und ihre Geschichte es für ihre Pflicht erkennen, ihren Charakter der Allgemeinheit zu bewahren, und in ihrem Kreise allem entgegenzutreten, was im Widerspruche mit dem Wesentlichen dieser Allgemeinheit sich als zeitlicher oder örtlicher Particularismus geltend zu machen sucht. — Die christliche Kirche nennt sich endlich auch die apostolische, nicht bloß darum, weil sie geschichtlich durch die Apostel in die Welt eingeführt wurde, sondern auch weil sie in demselben Wesen und in derselben wesentlichen Form fortbesteht, worin sie nach den Bestimmungen Christi von den Aposteln gesetzt ist. Es dauert daher der Beruf und das dreifache Amt der Apostel selbst in ihr fort in der ununterbrochenen Reihe ihrer Nachfolger; es wird durch diese die christlich-apostolische Lehre in Schrift und Tradition rein erhalten und lebendig verkündet, ebenso werden die Heilsanstalten durch die sie vermittelnden heiligen Handlungen erhalten und den heilsbegierigen Gläubigen zugänglich gemacht; endlich dauert die mit dem Apostolat von Christo gesetzte Verfassung seiner Kirche in den Nachfolgern der Apostel und den übrigen ursprünglichen Elementen, also in ihrem Wesen unveränderlich fort. Durch diese Sichselbstgleichheit stellt sich also die Kirche nicht nur als eine von Christo gegründete, sondern auch als eine von Gott selbst gegen die Wandelbarkeit des Irdischen gesicherte Institution dar. — Und als die göttlich gegründete, ja als die einzige Institution, außer und außerhalb welcher kein Heil zu finden ist. Der Gründer des Heils für die Menschheit ist Christus, er wollte, daß Alle es in der von ihm gestifteten Gemeinde Gottes, in seiner Kirche suchen und finden sollten, darum ließ er das Evangelium vom Reiche Gottes in der ganzen Welt verkünden und alle Völker zum Anschlusse an die sichtbare Erscheinung desselben, seine Kirche, einladen; darum zeichnete er auch seine Kirche mit bestimmten Eigenschaften und Merkmalen aus, damit jeder Heilsbegierige sie daran erkennen und sich ihr einverleiben könnte. So gewiß also nur Ein Christus als Gründer, und nur Eine Kirche als Spenderin des Heils ist, so wahr ist es auch, daß das Heil ausschließlich nur bei ihr zu suchen und zu finden, sie allein die seligmachende ist. Die Erkenntniß dieser Wahrheit hat der Kirche selbst zu allen Zeiten als ihr

innerstes Bewußtsein beigewohnt, und sie hat es eben so unumwunden ausgesprochen, wenn sie in ihren Bekenntnißschriften das Heil entweder vom katholischen Glauben oder von der Verbindung mit ihr abhängig machte; Conc. Carthag. IV. can. 1.; Symb. Athanas. ab init.; Lateran. IV. cap. 1.; Prof. Fid. Trid. Wem diese Lehre hart erscheint (wie sie denn diesen Vorwurf immer und immer erfahren hat), der möge Folgendes bedenken: Gott selbst hat durch Christum diese Einrichtung getroffen, daß der Mensch sein Heil bei der Kirche suchen, das heißt, dem nur von ihr verkündeten göttlichen Worte glauben, durch die nur von ihr gespendeten Heilsmittel die Gnade Gottes und Vergebung der Sünden empfangen, und in dieser segensreichen Verbindung mit ihr aus der sichtbaren Gemeinschaft in die unsichtbare der Seligen übergehen soll; würde die göttliche Institution der Kirche nicht zwecklos und überflüssig erscheinen, wenn es außer ihr noch andere, dem Gutdünken der Menschen überlassene Wege zu demselben Ziele gäbe? Ferner ist wohl zu merken, daß jener Lehrsatz nicht so gemeint ist, als reichte die bloße äußere Verbindung mit der Kirche, gleichsam die Eintragung in ihr Album hin, um des Heiles gewiß zu sein, vielmehr schreibt die Kirche selbst der bloß äußerlichen Verbindung das Heil so wenig zu, daß sie allen ihren Mitgliedern das Wort des Herrn Matth. 7, 21., wie das Wort des Apostels 2 Petr. 1, 10. unaufhörlich einschärft, um durch einen thätigen Glauben und ein sündeloses Leben lebendige Glieder ihres geistigen Leibes zu werden und so in das Himmelreich einzugehen; dennoch ist und bleibt die äußere Verbindung die Bedingung und das Mittel, zur innern Lebensgemeinschaft mit der Kirche zu gelangen. Hinsichtlich derjenigen, die sich außer der Kirche befinden, unterscheidet diese selbst eine zweifache Stellung: entweder waren sie in der Lage, daß sie Glieder der Kirche werden konnten, aber es nicht werden wollten, oder, was noch mehr ist, sie waren bereits in der Kirche, sind aber durch Häresis und Schisma aus ihr wieder ausgetreten; diese Stellung ist eine kirchenfeindliche; von ihr gilt das Wort des hl. Cyprians: der kann Gott nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter haben will, de unit. eccles.; gegen diese Stellung ist der Ausspruch der Kirche eigentlich gerichtet. Oder es ist einzelnen Menschen nach ihren besondern Verhältnissen nicht möglich, sich der sichtbaren Kirche anzuschließen, ihre Stellung außerhalb ist eine unverschuldete; in Ansehung dieser bleibt zwar die Kirche bei ihrem Satze, daß die Verbindung mit ihr der ordentliche Heilsweg ist, aber ein weiteres Urtheil über solche erlaubt sie sich nicht, indem sie die Möglichkeit begreift, daß Gott, welcher reich ist an Erbarmungen und Mitteln, sie auf außerordentliche Weise zu Mitgliedern der unsichtbaren Kirche machen könne. — Unsere bisherige Darstellung hat gezeigt, wie Christus seine Kirche gestiftet und eingerichtet habe; es übrigt noch die Frage nach ihrem Fortbestand. Als die göttlich instituirte Heilsanstalt für die Menschen aller Völker und Zeiten muß sie fortdauern bis an das Ende der Welt, und diese Unvergänglichkeit ist ihr auch von ihrem Stifter verheißen, wenn er gleich bei ihrer Gründung versichert, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, Matth. 16, 18., wenn er später, dieß deutlicher erklärend, ausruft: Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, nun wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen; ich aber, wenn ich erhöhet werde von der Erde, werde Alle zu mir ziehen, Joh. 12, 31. 32.; wenn er endlich am Schlusse seiner Laufbahn die Apostel versichert: Dieses Evangelium vom Reiche wird in der ganzen Welt, allen Völkern zum Zeugnisse verkündigt werden; dann erst wird das Ende kommen, Matth. 24, 14. Diese Verheißung konnte aber nicht in Erfüllung gehen, ohne einen besondern und fortwährenden göttlichen Beistand, der die Kirche nicht nur gegen ihre äußeren Feinde schützte, sondern sie auch in der Erfüllung ihres eigenen inneren Berufes so unterstützte, daß sie die Lehre Christi unverfälscht verkünden und die ihr Angehörigen ohne Verirrung zum Heile führen konnte; diese Ausstattung der Kirche heißt ihre Unfehlbarkeit, deren Ausein-

anderseßung des Zusammenhangs wegen wohl am füglichsten ihren Platz hier finden dürfte. Jenen Beistand hat Christus den Aposteln ausdrücklich verheißen, als er sie bei ihrer Aussendung in die Welt versicherte, daß er bei ihnen sein werde alle Tage bis an das Ende der Welt, Matth. 28, 20.; wie das geschehen sollte, hatte er ihnen schon vorher erklärt, als er ihnen wiederholt statt seiner einen andern Lehrer und Beistand (Paraklet) zu senden versprach, den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der sie alle (die volle und ganze) Wahrheit lehren und an alles erinnern sollte, was er ihnen immer gesagt hatte, Joh. 14, 17. 26.; jenen Geist, der die Welt überweisen, den Unterricht der Apostel vollenden, den Sohn selbst verherrlichen werde; ebendas. 18, 8—15., vgl. Matth. 10, 19. 20. Nach dem Inhalt dieser Stellen ist der Beistand des heiligen Geistes den Aposteln verheißen ausdrücklich zur Ausrichtung ihres Berufes und zum Zwecke der Unverirrbarkeit in demselben; aber der Beruf der Apostel, die Verkündung des Evangeliums und die Spendung der übrigen Heilsmittel dauerte auch nach dem Heimgange der Apostel fort, und ging nach der von ihnen getroffenen Einrichtung (s. oben) an ihre Amtsnachfolger über. Diese bedurften aber jenes Beistandes, des heiligen Geistes, wegen des gleichen Berufes wie die Apostel, ja man könnte sagen, noch mehr als die Apostel, da sie nicht mehr wie diese von Christo selbst unterrichtet und vorgebildet waren; jedenfalls steht fest, daß die ihnen gemachten Verheißungen, wenn sie ihre volle und bleibende Wirkung haben sollten, auch ihren Amtsnachfolgern für alle Zeiten gelten müssen. Nun bilden nach göttlicher Anordnung die Apostel mit ihren Nachfolgern den Lehr- und Regierungskörper der Kirche (ecclesia docens nach dem angenommenen Ausdruck), ihren Lehrentscheidungen muß daher Unfehlbarkeit zukommen, und sie müssen von den Gläubigen dafür anerkannt werden, folglich als Richtschnur ihres Glaubens gelten; dieß fließt als unmittelbare Consequenz aus den Verheißungen Christi, in ihrer Verwirklichung gedacht. Zwar findet sich der Lehrsatz der Unfehlbarkeit in ihren formellen dogmatischen Aussprüchen nicht, aber sie hat in ihrer ganzen Stellung zur Gesammtheit der Gläubigen stets darnach gehandelt; sie hat ihren Glauben für den alleinseligmachenden, und jeden ihr widerstreitenden für Irrthum erklärt, sie hat für ihre doctrinelle Entscheidungen nicht bloß äußern Gehorsam, sondern auch innere Zustimmung verlangt, und die sich Weigernden von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen; sie hat das Recht und Vermögen, den Sinn der heiligen Schriften nach der Wahrheit zu bestimmen, für sich in Anspruch genommen; sie hat von jeher behauptet, daß sie von dem heiligen Geiste geleitet und fortwährend in die Wahrheit eingeführt und erhalten werde, und darum als von Gott bestellte Lehrmeisterin von Allen anerkannt werden müsse, Trid. Sess. IV. decr. de can. script., Sess. VI. cap. 16; ib. can. 29; Sess. XIII. prooem.; sind dieß nicht thatsächliche Beweise des constanten Bewußtseins ihrer Unfehlbarkeit? Zur nähern Bestimmung dieses Lehrsatzes sind noch zwei Fragen zu beantworten, nämlich: wer als Träger der Unfehlbarkeit — subjectum infallibilitatis — zu betrachten sei, oder genauer ausgedrückt, wie der verheißene Beistand im Verhältniß zu den einzelnen Personen des kirchlichen Lehrkörpers und ihrer Unfehlbarkeit zu denken sei? Und zweitens, auf welche kirchliche Gegenstände sie sich ausdehne? In Beziehung auf den ersten Punct ist vor Allem zu bemerken, daß, mit Ausnahme des Berufes der Apostel, die unmittelbaren Organe der göttlichen Offenbarung und ihrer ursprünglichen Ueberlieferung zu sein, von welchem Berufe persönliche Inspiration nicht getrennt werden kann, der Beistand des heiligen Geistes selbst nach dem Wortlaute der angeführten Stellen nicht dem einzelnen Kirchenvorsteher für sich, sondern der Gesammtheit verheißen ist, woraus folgt, daß diese nie irren kann, hingegen von Seite des Einzelnen ein Irrthum wohl möglich bleibt, wie die Kirchengeschichte zeigt. Fragt man nun nach der vollgültigen Repräsentation jener irrthumslosen Gesammtheit, so findet man sie am vollkommensten in einer

allgemeinen Versammlung aller Kirchenvorsteher (s. Synode), in welcher die beiden Factoren der Hierarchie, die Bischöfe und der Papst, einstimmig lehren und verordnen; aus diesem Grunde ist den Lehrbestimmungen allgemeiner Concilien stets dogmatische Auctorität und ihren Gesetzen allgemein verbindende Kraft beigelegt worden. Aber allgemeine Concilien sind, wie die Geschichte sowohl der älteren als der im 15ten und 16ten Jahrhundert gezeigt hat, sehr schwer zusammenzubringen, und zwar um so mehr bei der gegenwärtigen Ausdehnung der Kirche über alle fünf Welttheile, aber sie sind auch nicht die einzige Form der Repräsentation des hierarchischen Körpers der Kirche, da das Beisammensein an einem Orte wohl die Berathungen und Beschlußfassung erleichtert, aber zur Uebereinstimmung in den Ansichten und Urtheilen der einzelnen Kirchenvorsteher nichts beiträgt, und auch die in der christlichen Welt zerstreuten hierarchischen Organe (ecclesia dispersa) sich über dogmatische und andere Fragen verständigen können. Dieß kann auf zweifache Weise geschehen, indem die Anregung hiezu entweder von dem Papste als dem Oberhaupte der zerstreuten wie der versammelten Kirche ausgeht, dem dann die Bischöfe stillschweigend oder in eigenen Antwortschreiben zustimmen, oder eine Anzahl von Bischöfen (in Provincial- und Nationalconcilien) legt die von ihnen gefaßten Entscheidungen und Beschlüsse über allgemeine Angelegenheiten dem Papste zur Bestätigung vor. Beide Arten solcher allgemeiner kirchlicher Entscheidungen haben geschichtlich stattgefunden, die letztere in den frühern Jahrhunderten, als der eigentlichen Zeit der Concilien, die erstere vorzüglich in der spätern Zeit; so wurde die dogmatische Entscheidung über die pelagianischen Lehren zuerst durch die Provincialsynode zu Diospolis und noch ausführlicher durch das große africanische Nationalconcilium im J. 418 ausgesprochen, und ihr Urtheil von Papst Zosimus in seiner epistola tractoria bestätigt; ebenso wurden auf dem zweiten Concilium von Orange die pelagianischen, semipelagiaschen und prädestinatianischen Irrthümer secundum authoritatem et admonitionem sedis Apostolicae verworfen; dagegen haben die Päpste nach dem Concilium von Trient, mit welchem die Reihe allgemeiner Kirchenversammlungen sich geschlossen hat, über spätere Verirrungen, wie des Mich. Bajus, Jansenius und der Quietisten, ihr Urtheil in eigenen Constitutionen ausgesprochen, welchem die ganze Kirche beigetreten ist. Ueber die Gültigkeit und das infallible Ansehen der Aussprüche der zerstreuten Kirche in beiderlei Formen ist man also einverstanden, nicht so in Betreff der Frage, in wiefern die Unfehlbarkeit den einzelnen, die kirchliche Entscheidung bedingenden Factoren für sich zukomme? Die Frage kann eine von vornherein verfehlte genannt werden, indem sie wie die Kirche so auch den heiligen Geist gleichsam spalten will, da doch jene nur Eine und dieser nur Einer ist, folglich die Verheißung der Unfehlbarkeit nur der ungetheilten und einigen Kirche gelten kann, die Spaltung aber keine Verheißung für sich aufweisen kann; wie daher allgemein angenommen ist, daß die Gesammtheit des Episcopats nur in Verbindung mit seinem Oberhaupte, oder ein allgemeines Concilium nur unter Zustimmung des Papstes auf Unfehlbarkeit Anspruch machen könne, so fordert es die Consequenz, daß auch den Entscheidungen des Papstes nur unter Voraussetzung der Zustimmung des Episcopats infallibles Ansehen zukomme. Die Anführung der Gründe, womit diese Ansicht wie die gegentheilige vertheidigt worden ist, gehört wohl nicht in diesen gedrängten Aufsatz; zur Vermittelung beider mag jedoch die Bemerkung erlaubt sein, daß der die Kirche leitende heilige Geist nach seinem Wohlgefallen bald diesen, bald jenen Factor seiner Organe zuerst erleuchten, und den andern ihm nachziehen kann, wofür die oben angeführten Thatsachen als Belege dienen dürften. Die Beantwortung der zweiten Frage, auf welche kirchliche Gegenstände die Unfehlbarkeit sich erstrecke, ergibt sich aus dem Zwecke, wozu sie der Kirche verliehen ist. Die Kirche ist die von Christo gestiftete göttliche Lehr- und Heilsanstalt, ihr Beruf ist also, in dieser zweifachen Beziehung zum

Besten der Menschen zu wirken, dazu ist ihr der Beistand des göttlichen Geistes verheißen, dieser wird sich daher auf die verschiedenen Kreise der kirchlichen Thätigkeit erstrecken, durch welche die geoffenbarte Lehre rein erhalten und verkündet, und die übrigen Heilsmittel den Gläubigen ebenso rein gespendet werden. Dieser unbestreitbare Satz in seinen speciellen Inhalt zerlegt, gibt folgende, eben so unbestreitbare Resultate. Die Kirche ist unfehlbar in der Bewahrung und Ueberlieferung der christlichen Glaubenslehre nach ihrer zweifachen Seite, als Dogmen im engeren Sinn und als Sittenlehren in practischer Beziehung (s. Dogma); sie ist es eben darum auch in der Bestimmung und Erklärung des geschriebenen und ungeschriebenen Wortes, welches sie ursprünglich aus dem Munde der Apostel in ihr Bewußtsein aufgenommen und unter göttlichem Beistande bewahrt hat (s. Exegese); vermöge dieses Bewußtseins ist sie schon gewissermaßen die natürliche Richterin in Glaubenssachen, wenn durch die Schwäche oder den bösen Willen einzelner Individuen über einzelne Glaubenslehren Zweifel und Streitigkeiten erhoben werden, um so gewisser darf die Kirche in solchen Fällen, wo die Reinheit der Lehre in Frage gestellt ist, auf die untrügliche Erleuchtung des göttlichen Geistes rechnen, wie sie es in allen Perioden ihrer Geschichte wirklich gethan hat, indem sie durch Aufstellung ihrer symbolischen Bekenntnisse und die den gegebenen Fällen entsprechenden genaueren Bestimmungen den Irrthum von sich ausgeschieden hat. Gegen diese Unfehlbarkeit der Kirche in Beurtheilung von Glaubensstreitigkeiten und der sich darauf beziehenden Schriften von Privaten gilt die Einwendung nicht, daß hier zweierlei Fragen unterlaufen, nämlich neben der dogmatischen auch eine historische, insbesondere über die persönliche Absicht und den Sinn des Verfassers (quaestio juris et quaestio facti), über welche als etwas rein Thatsächliches der Kirche kein Urtheil zustehe; diese Einwendung gilt darum nicht, weil es erstens unbestreitbare dogmatische Thatsachen gibt, wohin ein großer Theil der neutestamentlichen Dogmen, namentlich die in dem apostolischen und nicänischen Symbolum ausgedrückten, gehören; ferner, weil die Kirche von jeher über den Sinn nicht nur der biblischen Schriftsteller, sondern auch der Kirchenväter geurtheilt hat, wie sich aus vielen Beispielen zeigen ließe; endlich folgt diese besondere Beziehung der Unfehlbarkeit aus ihrem allgemeinen Zwecke; wäre nämlich das Urtheil der Kirche über die schriftlich oder mündlich vorgetragenen Lehren einzelner Personen kein sicheres und gewisses, so wäre diesen das Mittel an die Hand gegeben, den Lehrbegriff der Kirche in's Unendliche zu verwirren und dadurch allmählig aufzulösen, wie man an der Geschichte der gnostischen, arianischen, pelagianischen u. s. w. bis herab auf die jansenistischen Wirren sehen kann (s. Jansenius); übrigens hat die Kirche ihr Urtheil nur über die Lehrmeinungen, nicht über den Charakter der Irrlehrer auszusprechen. Endlich ist die Kirche, wie bereits gesagt, unfehlbar in der Bewahrung und Ausspendung der übrigen Heilsanstalten, denn da diese als unmittelbare göttliche Institutionen den Charakter christlicher Dogmen haben, so gilt alles bisher Gesagte auch von ihnen. Hinsichtlich weiterer Auseinandersetzungen muß ich auf meine Apologetik, III. Bd. 6. Abschn. verweisen. — Dieser Artikel kann sich nicht abschließen, ohne noch einen Blick auf die verschiedenen Gegensätze innerhalb des historischen Umfangs der christlichen Kirche zu werfen. Denn obwohl Christus nur Eine Kirche stiften wollte, welche innerlich einig in sich selbst und auch äußerlich durch ein gemeinsames gesellschaftliches Band zusammengehalten sein sollte, so hat es doch die göttliche Vorsehung zugelassen, daß die eigene Vorhersagung Christi, Matth. 24, 11. Marc. 13, 22., wie der Apostel, Apg. 20, 29. 30. 2 Petr. 2, 1. in Erfüllung ging, und menschliche Willkür, in der Absicht, das Haupt einer neuen Secte zu werden, die Verbindung mit der Urkirche löste, oder diese selbst genöthigt war, solche Menschen wegen Verbreitung falscher Lehren von ihrer Gemeinschaft auszuschließen. So bildeten sich frühzeitig außerhalb der Kirche verschiedene Vereine, welche die christlichen Ideen und kirchlichen

Institutionen in eigenmächtiger Weise auffaßten, der herrschenden heidnischen Staatsreligion gegenüber auch Christen genannt wurden, zur Unterscheidung von der Urkirche aber sich eigene Namen entweder von dem Eigenthümlichen ihres Systemes, oder von ihren Häuptern, oder von geographischen Beziehungen beilegten, wogegen die Urkirche sich nun ausschließlich die katholische oder allgemeine nannte, und auch von ihren Gegnern so genannt wurde. Eine vergleichende Aufzählung derselben ist nicht dieses Orts, da sie als größtentheils untergegangen kein practisches Moment darbieten, und über das Geschichtliche in besondern Artikeln referirt wird. Practisches Interesse, und zwar nicht bloß für die Wissenschaft, sondern auch noch in andern Beziehungen hat nur noch der Gegensatz zwischen der katholischen und protestantischen Kirche, der hier erwähnt werden muß, nicht in historischer Beziehung, auch nicht in symbolisch vergleichender, da eine solche Vergleichung einen eigenen Artikel fordert; sondern als kirchlicher Gegensatz, der seit seiner Entstehung vielfach auf die katholische Kirche zurückgewirkt hat und noch zurückwirkt. Der Begriff dieses Gegensatzes, sofern von einer protestantischen Kirche die Rede sein soll, ist schwer zu bestimmen, so sehr sind seit der Reformation die Ansichten und Meinungen, die sich alle protestantisch nennen, auseinander gegangen, und so sehr hat sich die Zahl der diese Sondermeinungen vertretenden Vereine vermehrt; es ist daher nothwendig, zur Feststellung des Begriffs gewisse Grundsätze anzunehmen, und darunter dürfte wohl der erste sein, daß zunächst nur der symbolische Protestantismus in Betracht kommen und für die Begriffsbestimmung maßgebend sein könne, denn ohne ein Symbolum, ohne bestimmte religiöse Begriffe und eine bestimmte Weise, diesen Begriffen einen bestimmten Ausdruck und eine bestimmte practische Geltung zu verleihen, läßt sich eine Kirche so wenig denken, als irgend ein Verein ohne bestimmten Zweck und bestimmte Statuten; als zweiter Grundsatz wird gelten müssen, daß ohne Rücksicht auf das Symbolum doch nur die größeren protestantischen Gesellschaften unter den Begriff von Kirche fallen können, da die kleineren Vereine dieser Art theils an sich meistens unbedeutend, theils von den größeren ausgegangen sind. Aber auch nach dieser Beschränkung bleiben noch so viele Differenzen zwischen den größern protestantischen Gesellschaften übrig, daß man sie nur unter den Begriff verschiedener Landes- und Nationalkirchen bringen kann, welche nur die Opposition gegen die katholische, also nur ein Negatives miteinander gemein haben. Eine zweite Frage, welche hier erhoben werden kann, ist die, inwiefern sowohl die protestantischen als die übrigen ältern Gesellschaften eine Stelle unter der Rubrik „christliche Kirche" finden können? Gewiß nicht in sofern, als ob jede dieser Gesellschaften für sich die von Christo gestiftete Kirche darstellte, welche Vorstellung sowohl durch die Geschichte als durch ihre inneren Widersprüche aufgehoben wird; auch nicht aus dem Gesichtspunct, daß etwa alle zusammen (collectim) die christliche Kirche darstellten, so daß jede als ein Versuch, die rechte Form der Kirche zu finden, und in der Reihe der übrigen als integrirender Theil der Gesammterscheinung der Kirche zu betrachten wäre; denn dieser Anschauung widersprechen nicht nur alle Thatsachen der evangelischen Geschichte der Urkirche, denen zufolge Christus durch die ihr gegebenen Formen ihrer Einrichtung sie der menschlichen Willkür und menschlichen Bildungsversuchen entreißen wollte, sondern es würde aus jener Anschauung auch folgen, daß die Kirche Christi in einem ewigen Werden begriffen sei, ohne je wahrhaft, d. h. vollständig zu sein, was eine Ungereimtheit ist. Es bleibt also für die Auffassung der verschiedenen kirchlichen Secten nur das Eine leitende Princip, daß sie allerdings Versuche sind, die christliche Kirche zu construiren, aber eigenmächtige, von der durch Christum gemachten Grundlage mehr oder minder abweichende, darum irrthümliche und falsche Versuche, die am christlichen Namen noch in soweit participiren, als sie Christum als göttlichen Gesandten und Erlöser und als Stifter der Kirche an-

erkennen. Die Anwendung dieses Princips auf die einzelnen Specialitäten liegt außer den Grenzen dieses Artikels. [v. Drey.]

Kirche, als Gebäude. Das Wort Kirche (über die Ableitung s. **Kirche, christliche**) wird nicht nur der Versammlung der Christgläubigen zum Gottesdienste, sondern auch dem Gebäude und Orte selbst beigelegt, wo diese zusammen kommen. Und daß es in dieser Beziehung schon kirchliche Gebäude vom Anfange unserer heiligen Religion her gab, steht außer allem Zweifel. Zwar waren dieselben keine kirchlichen Gebäude im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, sondern Säle, Versammlungsörter, die zur Erreichung des kirchlichen Endzweckes in den Häusern eingerichtet wurden. Dafür bürgen die heilige Schrift, die Zeugnisse der Kirchenväter aus den ersten Jahrhunderten, und auch die Profan-Schriftsteller. Unter den Stellen der heiligen Schrift verweisen wir nur auf die wichtigsten, und diese sind: Apg. 1, 13. 14. 2, 1. 19, 9. 1 Cor. 11, 22. und 1 Cor. 14, 34. 35. Hieraus geht deutlich hervor, daß die heiligen Orte, wo sich die Christen nach der Himmelfahrt ihres Herrn, namentlich aber nach der Ausgießung des heiligen Geistes versammelten, Kirchen genannt wurden; man mag das hier mehrmal vorkommende Wort ecclesia als bezeichnend für die Versammlung selbst, oder für den Platz und Ort erklären. Wir machen hier nur noch auf die Worte des heiligen Paulus an die Colosser 4, 16. aufmerksam: Salutate Nympham et quae in ejus domo est ecclesiam. Dasselbe bezeugen die heiligen Martyrer Ignaz und Justin; der erste in seinem Briefe an die Magnesier, wo er dieselben ermahnt, daß sie an einem Orte, den er *ναον θεȣ* (Tempel Gottes) nennt, zusammen kommen sollen; der zweite in seiner Apologie, wo es heißt: An dem Tage, den ihr Heiden von der Sonne nennet, vereinigen sich alle Christen, die in der Stadt oder auf dem Lande wohnen, an einem Orte, wo dann die Schriften der Apostel vorgelesen und erklärt werden. Dieser Ort, wo die heiligsten Handlungen verrichtet wurden, kann unmöglich ganz willkürlich oder unbestimmt gewesen sein, da sonst die einen oder andern Christen nicht gewußt hätten, wo sie sich zu versammeln haben. Dieß wird auch durch den Brief des jüngeren Plinius an den Kaiser Trajan (C. Plinii epist. lib. 10.) bestätiget, wo er sagt, daß die Christen vor Sonnenaufgang an einem bestimmten Orte sich versammeln, um Christum als ihren Gott gemeinschaftlich zu besingen. Mit Recht kann man daher sagen, daß in der christlichen Kirche die Kirchen (als Gebäude) so alt sind, als die Kirche selbst. Da die Heiden ein zu Ehren ihrer Götzen errichtetes Gebäude Tempel nannten, so vermieden es die Christen anfänglich sorgfältig, ihre religiösen Versammlungsorte so zu nennen, um auch hierin keine Gemeinschaft mit ihnen zu halten. Indessen läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Judenchristen im apostolischen Zeitalter noch öfters den Tempel und die jüdischen Synagogen besuchten, allein die Feier des heiligen Abendmahles hielten sie stets in ihrem eigenen Versammlungsorte. Als solche Orte wurden besonders zur Zeit der Verfolgungen Privatwohnungen, Höhlen, Grotten, unterirdische Gänge (Katakomben, s. d. A.) und Cömeterien benützt (Constit. apost. lib. 6.). Selbst Ställe, Scheuern, Kerker, Schiffe und Badstuben dienten zu gottesdienstlichen Versammlungsorten. Dieses konnte wohl auch nicht anders geschehen, da die Hölle unaufhörlich gegen das Evangelium wüthete, und eine Verfolgung der andern die Hand bot. So kam es, daß oft den Christgläubigen in den bedrängnißvollsten Tagen der gottesdienstliche Versammlungsort eine Zeit lang unbekannt blieb (Euseb. hist. eccl. lib. 7. c. 22.). Allein kaum waren die Zeiten des Druckes und der Verfolgung vorüber, als sich in der Christenheit herrliche Gotteshäuser und Kirchen erhoben, und von nun an konnte die heilige Architektur ihr schönes, würdiges Amt ungestört üben. Und so haben sich nach dem Siege des Christenthums über das Heidenthum überall christliche Kirchen erhoben. Im Allgemeinen waren die alten Kirchen in Form eines Schiffes erbaut. Das Presbyterium stellte den Vordertheil des Schiffes,

der Haupteingang den Hintertheil desselben, und die Mitte das Schiff selbst vor. Diese symbolische Form wird auch, wie später gezeigt werden wird, von den apostolischen Constitutionen vorgeschrieben; jedoch wurde diese Vorschrift nicht allgemein beobachtet. Die Kirche unseres Heilandes auf Golgatha war rund, die zu Antiochia, welche Constantin der Große erbauen ließ, achteckig, die Kirche der heiligen Apostel zu Constantinopel in Form eines Kreuzes, und noch andere bildeten ein Viereck (Euseb. in vita Constant. M. III. 37. Socrates. V. 22.). Die Kirchen in der Schiffsform nannte man *δρομικά*, die zirkelrunden, bei denen die Balken in einem Mittelpuncte wie in einem Sterne zusammenliefen *κολινδρωτα*, die oben in Gestalt eines Schildes gewölbt waren *τρυλλωτα*, die Kreuzkirchen *σταυροειδη*, und die achteckigen *ὀκτωφορα*. Eine besondere Art von Kirchen bildeten die unter dem Namen „Basiliken" (s. d. A.) bekannten, und ihre Bauart blieb auch bei Errichtung neuer Kirchen nicht ohne Einfluß. Bei solchen wurde bald, um die Richtung nach oben auszudrücken, die Kuppel angebracht, deren die reine Basilika bis dahin entbehrte. Schon zu den Zeiten Constantins sah man im Morgenlande Kirchen von runder Gestalt, die oben weit gewölbte Kuppeln hatten, welche dem Ganzen einen höchst großartigen Charakter gaben. Dazu gehört die unter Justinian erbaute Sophienkirche, die Muster vieler andern geworden ist. Das Rundgewölb ruht auf vier Pfeilern; unter dem Gewölbe war das Heiligthum, an den Seiten der Ausbauten waren die Plätze der Männer und Frauen. Um die Hauptkuppel sammelten sich bald kleinere Nebenkuppeln und Thürmchen, und darin besteht nebst dem schon Genannten der Charakter der byzantinischen Baukunst, der auch noch in der ersten Hälfte des Mittelalters der herrschende war, wenn er auch nicht überall sich rein erhalten hat. Dieser byzantinische Charakter oder Styl hat unstreitig viel Herrliches; die weiten Räume mit ihren einfachen Linien und Flächen wirken mächtig auf das Gemüth; der Rundbogen ist in seiner Einfachheit edel und großartig, und ahmt das Himmelsgewölbe nach; allein diese Nachahmung ist doch eine unnatürliche, weil die Erhabenheit fehlt, denn die gewünschte Höhe des Kreisbogens kann nicht erreicht werden, und so erhält das Ganze etwas Niederes, Gedrücktes, Kellerartiges. Darum verharrte auch die christliche Architektur nicht bei diesem Style (s. Geist des Christenthums von Dr. Anton Staudenmaier. 2. Thl. S. 930 f.). Außerdem wurden auch viele Kirchen in Form eines Kreuzes gebaut. Es sollte dadurch der Sohn des Menschen am Kreuze hängend vergegenwärtigt werden. Die Länge derselben wurde in zwei ungleiche Theile gesondert. Der kleinere derselben, also das Presbyterium, stellte das Haupt, die durch den Durchschnitt gebildeten beiden Seiten die Arme, und der übrige Theil des Schiffes den Leib des Erlösers vor. Diese symbolische Deutung findet sich in den Werken der gelehrtesten Liturgisten. Der teutsche oder gothische Styl hat in Ausbildung dieser Form das Höchste erreicht. Das Ausgezeichnete an demselben ist der Spitzbogen mit der fast ununterbrochenen Fortsetzung der Verticallinien, worin sich der nach Oben wendende, Aether durchdringende Gedanke versinnbildete. Es ist das tiefere Wesen des christlichen Geistes selbst, das sich hier vor uns in den hohen colossalen Räumen, durch die Anordnung der Massen, durch die bestimmten, bedeutungsvollen Formen, sowie durch die überall herrschende Einheit des Gedankens ausspricht, als wollte der christliche Geist einen Dom erbauen, der ein tiefsinniges Symbol des Weltalls ist, in dem Gott angebetet und verherrlichet wird (s. den Art. Baukunst, christliche, und vgl. Geist des Christenthums von Dr. A. Staudenmaier. 2. Thl. S. 938 f. Stiglitz, von altteutsch. Baukunst. Fr. von Schlegel, Grundzüge der gothischen Baukunst). In Europa gibt es einige Kirchen, deren Bauart die Form eines griechischen Kreuzes hat, so daß die Durchschnittslinie mit dem Schiffe eine gleiche Länge hat. Die Beispiele aber davon sind selten, denn gewöhnlich sind unsere Kirchen in der Form des lateinischen Kreuzes erbaut. In diesem Style

sind die meisten Kirchen im 12ten und 13ten Jahrhunderte, die sich durch Großartigkeit auszeichnen, gehalten. Doch besteht hiefür keine bestimmte Regel, denn was darüber die apostolischen Constitutionen bestimmen, hat niemals Gesetzeskraft erhalten. In unsern Tagen wird viel von dem christlichen Geiste gesprochen, der bei dem Bau der Kirchen vorherrschend sein soll, sein Hauptgepräge muß ohne Zweifel religiös-kirchliche Aesthetik (s. d. A.) sein. Denn die Kirche ist eine Wohnung, ein Haus Gottes nach der Auffassungsweise der Katholiken, und diese ist gewiß die erhabenste. Ihre Kirchen sind ihnen Wohnungen Gottes. Zwar wissen sie sehr wohl, daß Gott allgegenwärtig ist, und nicht wohnt in Tempeln von Menschenhänden erbaut (Apg. 7, 24.); aber sie halten dabei zugleich an dem Worte Christi fest: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt (Matth. 28, 20.), und glauben, daß Er — der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes, wahrhaft, wirklich und wesentlich unter den Gestalten des Brodes, welches von der Feier des heiligsten Abendmahles aufbewahrt wird, in den Kirchen gegenwärtig sei. In Rom hat sich die christliche Architektur wegen der vielen alterthümlichen Denkmäler an die heidnische immer noch angeschlossen. Daher findet man in Italien an unsern düstern und gothischen Cathedralkirchen keinen Geschmack. Die Südländer sind für corinthische, dorische und jonische Baukunst eingenommen. Daher lieben sie den Marmor in ihren Kirchen, das starke Licht, die Wölbung, die massiven Colonnaden, die Säulenhallen und hohen Giebel. Einen entgegengesetzten Geschmack in dieser Kunst hatten die alten Gallier und die Teutschen. Der christliche Geist dieser Nationen drückte sich aus in kühnen und schlanken Bauten und in einem düsteren Lichte, das spärlich durch die bemalten Fenster in das Innere drang. Hienach läßt sich behaupten, daß die christliche Kunst nicht absolut sei, sondern vielfach durch Localverhältnisse bedingt werde. Der christliche Geist spiegelt sich in dem griechisch-römischen Baustyle eben so gut ab, wie in dem gothischen, und so muß es auch sein, denn das Christenthum ist ja eine frohe Botschaft für alle Länder und Völker. — Die heidnischen Tempel waren meistens zu Ehren ihres Gottes Phöbus von Westen nach Osten gelegen. Als aber das Christenthum den Götzendienst verdrängt, und auf seinen Trümmern ein neues Reich begründet hatte, richtete es seine Gotteshäuser ebenfalls gegen Osten, weil von da aus die wahre Sonne der Menschheit aufgegangen war. Die apostolischen Constitutionen, die wegen ihres hohen Alters nicht ohne Gewicht sind, verordnen, daß die Kirchen gegen Osten gekehrt sein sollen. Dessenungeachtet hatten aber viele Kirchen, wie mehrere Liturgisten beweisen (Card. Bona de divina psalmodia), schon seit den ersten christlichen Zeiten ihren Haupteingang auf der Ostseite, demnach nothwendig das Presbyterium auf der Westseite. Auf diese Weise sind in Rom die sogenannten Constantinischen Kirchen erbaut, und unter ihnen namentlich St. Johannes im Lateran und St. Peter. Da die fromme Vorzeit das Gebet in der Stellung gegen Abend und die übrigen Himmelsgegenden nicht geradezu verwirft, und die Erbauung der Kirchen in einer anderen als der allergewöhnlichsten, der Kreuzesform, nicht ausdrücklich untersagt: so können Kirchen allerdings auch in der Richtung nach Süden, Westen und Norden und in was immer für einer Gestalt aufgeführt werden. Wesentlich ist nur, daß dabei die allgemeinen Erfordernisse einer jeden Kirche beachtet werden, und von innen und außen Anstand und Würde herrschen. — Den Kirchen als Gebäuden wurden im Laufe der Zeit verschiedene Namen beigelegt, als: Tempel (a contemplando). Die ersten Christen bedienten sich dieser Benennung nicht gern, weil sie ihnen als synonym mit Götzentempel galt, Basilica (s. Basiliken), Titulus. Auch diese Benennung kommt schon in der Lebensgeschichte des Papstes Marcellus vor, wo der Biograph desselben, Anastasius, also schreibt: Viginti quinque titulos in urbe Roma constituit. Binterim in seinen Denkwürdigkeiten sagt hievon IV. Bd. 1. Abth.: In den Kirchen (bei welchen ein eigener Priester angestellt war) erhielten die Katechumenen auf ihre

Stirn das Kreuzzeichen und die heilige Taufe, welches von den Alten Titulatio, Titulus genannt wurde. Rom hatte bis in's fünfte Jahrhundert 25, seitdem 28 Haupt- oder Pfarrkirchen (titulos), bei welchen die heiligen Sacramente ausgespendet werden; jede derselben hat mehrere Geistliche, aber nur einer, der zu dieser Kirche ordinirte und bleibend bei derselben angestellte, wird intitulatus, incardinatus genannt. *Προσευκτηριον* (oratorium, Bethaus) aus Nachahmung dessen, daß Jesus den Tempel zu Jerusalem ein Bethaus nannte, Lucas 19, 46., und weil in der Kirche vorzugsweise die Christgläubigen dem Gebete obliegen. Wenn die Sanctuarien über den Gräbern der Glaubensbekenner errichtet waren, so hießen sie apostolea — martyria — memoriae; standen sie über den Gräbern der Propheten, so wurden sie auch prophetea geheißen. Deßgleichen wurden auch die Kirchen mit den Worten synodi, conventicula, concilia, conventus bezeichnet. Auch Dom pflegte man sie zu nennen (von den Alten oft Dohm, Thum, Thumb geschrieben), welcher Ausdruck entweder durch Verkürzung des Wortes domus (Dei) oder des Wortes Dominica (aedes), oder durch Zusammenziehung der Anfangsbuchstaben der drei Wörter Deo, Optimo, Maximo entstanden ist, oder von domus, womit man nach Chrodegangs (s. d. A.) Regulirung der Geistlichkeit seiner Cathedralkirche die gemeinschaftliche Wohnung der Canonici bezeichnet hat, daher Dom, Domkirche das Gotteshaus, wo die Domherren ihre canonischen Tagzeiten verrichten. Am wahrscheinlichsten von dem griechischen *δωμα* (*δεμω*) Gebäude. Oft wird auch das Wort Münster gebraucht (eigentlich Mönster), welche Bezeichnung von dem lateinischen Worte monasterium entstand. — Mit Rücksicht auf die Bestimmung und den Patron haben die Kirchen auch noch verschiedene Namen. In ersterer Hinsicht unterscheidet man Haupt- und Nebenkirchen. Die Hauptkirchen heißen Metropolitan-, Cathedral-, Collegiat- und Pfarrkirchen, je nachdem sie Hauptkirchen einer Provinz, eines Bisthums, eines Collegiums von Canonikern, oder einer Pfarre sind. Die Nebenkirchen werden gewöhnlich Filialkirchen genannt, indem ihnen gegenüber die Hauptkirche als Mutterkirche (ecclesia matrix) erscheint. — In Betreff der Personen, für welche sie zum Gottesdienste bestimmt sind, unterscheidet man Hof-, Schloß-, Burgkirchen (ecclesiae castellanae), Garnisons-, Spitals-, Universitäts-, Seminarien- und Gymnasialkirchen. In Ansehung des Ortes Stadtkirchen (ecclesiae civicae), Land- und Dorfkirchen (ecclesiae rurales seu villanae), Begräbnißkirchen (ecclesiae coemeteriales) ehedem (areae sepulturarum) und endlich Wallfahrtskirchen. — Unter die vorzüglicheren Theile eines Kirchengebäudes zählt man gewöhnlich folgende: Schiff, Chor, Concha, Thurm, Presbyterium, Plätze der Männer und Frauen, Lettner (Lectionarium), und den Communionort (Communicabant). Das Schiff der Kirche (*ναος*, navis, templi arca, Kirchenleib, Halle, altteutsch Langhaus) ist der für das gläubige Volk in dem Gotteshause bestimmte Raum, welcher sich von dem Haupteingange bis zum Presbyterium erstreckt. Diese Benennung stammt von der uralten Sitte her, die Kirche mit einem Schiffe zu vergleichen. Nach den apostolischen Constitutionen sollen die Kirchen länglich in Form eines Schiffes erbaut und gegen Aufgang gerichtet sein (Constit. apost. II. 57.). Burius gibt von dem Worte navis ecclesiae folgende erbauliche Erklärung: Navis templi media pars vocatur, ad ostendenda pericula, ventos et tempestates, quae Christianos circumstant, contra quae ut muniamur, tenenda est unio in nave Petri. Onom. p. 338. Die meisten Kirchen stellen, wenn man sich in Bezug auf das Gewölbe, das Presbyterium und die Nebengänge umgekehrt denkt, ein wirkliches Schiff vor. Nebst dem Hauptschiffe haben viele Kirchen auch noch Neben- und Seitenschiffe (Seitenhallen, Seitenlauben, Seitengänge genannt), die für das Volk bestimmt waren, so daß der Hauptgang ihm nicht ganz, sondern nur theilweise angehörte. Das Schiff liegt gewöhnlich tiefer als die übrigen Theile des kirchlichen Gebäudes, und jetzt sind gewöhnlich Sitze (Kirchenstühle) und Betschemeln in demselben angebracht, aus-

genommen die italienischen Kirchen. Der Boden des Schiffes wurde schon in der Vorzeit mit Matten aus Binsen geflochten oder mit Brettern belegt. Späterhin wurde derselbe mit Steinen gepflastert, und es verfloß keine geraume Zeit, so brachte man die herrlichsten Mosaikarbeiten aus Marmor auf demselben an (siehe Binterim, Denkw. IV. Bd. 1. Thl.). — Chor. Ein berühmter Schriftsteller, Isidor von Sevilla (lib. 6. de Orig. c. 19.), leitet den Ursprung des Wortes „Chor" von corona circumstantium ab, weil sich die Sänger in der Runde aufzustellen pflegten. Einfacher scheint die Ableitung von dem griechischen χορος, welches eine Vereinigung von Sängern bedeutet. Nach Einigen so genannt, weil an diesem Orte von den Geistlichen die Brevierandacht verrichtet wird (Conc. Tolet. a. 633. c. 18.). Der Chor befand sich in den ersten christlichen Kirchen immer in der Nähe des Altars; es stellten sich nämlich die Sänger (Choralisten) — Orgelspiel und Instrumentalmusik gehören erst einer spätern Zeit an — in dem Kreise um den ganz isolirt stehenden Altar auf. Daher die häufige Verwechslung des Chores mit dem Presbyterium. Als man größere und umfangreichere Kirchen zu bauen anfing, wurde für den Chor der Sänger ein eigener Platz dem Altare gegenüber mit einem Verschlage angebracht. Die alte Kirche des hl. Clemens in Rom weist noch diese Einrichtung nach. Seit vielen Jahrhunderten hat jedoch diese alte Einrichtung aufgehört, und in Cathedral-, Collegiat- und Stiftskirchen steht großentheils der Altar entweder frei, oder er ist bis zur Mauer des Presbyteriums zurückgerückt. Im ersten Falle befindet sich der Chor der Sänger rechts und links hinter dem Altare und wird von den Sitzen der Geistlichkeit umgeben, daher man auch einen höheren und niederen Chor unterschied. Im zweiten Falle, wo der Altar an der Hintermauer des Presbyteriums angebracht ist, befindet sich der Chor zwischen dem Altare und dem Volke, jedoch gewöhnlich so, daß er höher als das Schiff, und einige Stufen tiefer als das Sanctuarium ist. Ursprünglich gab es ohne Zweifel nur in den Cathedralkirchen einen Chor; denn nur in denselben befand sich ein zahlreicher Klerus und ein Presbyterium (Priesterschaft), welches der Rath des Bischofes war. Im sechsten und siebenten Jahrhunderte wurde dieser Chor auch in den Kloster- und Collegiatkirchen für die Mitglieder des Chores eingeführt. Später ahmten auch die Parochialkirchen dieses Beispiel nach. Wir bezeichnen heutzutage mit diesem Worte den Ort, wo sich an einer Metropolitan-, Cathedral- oder Collegiatkirche die Dom- oder Chorherren mit ihren Vicarien versammeln, um die canonischen Tagzeiten nach der Vorschrift des kirchlichen Officiums zu verrichten. Und wie in der ältesten Zeit, als noch im Hintergrunde des Presbyteriums der Bischof seinen Sitz hatte, die Priester im Halbkreise um ihn auf Sitzen, die man sedilia, subsellia nannte, sich befanden, so geschieht dieß jetzt in den für die Domherren und für die übrige Priesterschaft an den Seitenwänden des Presbyteriums angebrachten, mit Bildhauerarbeit und künstlichem Schnitzwerk verzierten Chorstühlen, welche stalla genannt werden. Dieser Chor ist also durchaus nicht mit dem Musikchore zu verwechseln, worunter der in einer Art Emporkirche angebrachte Ort verstanden wird, wo die Orgel sich befindet und die Musiker sich versammeln, wenn bei feierlichem Gottesdienste figurirte Aemter abgehalten werden. — Concha. Unter Concha, conchula bematis, was bei den Lateinern unter dem Namen Absida vorkommt, versteht man die innerhalb des Presbyteriums gelegene Stelle, wo gewöhnlich in einem Halbkreise die Chorsitze oder Chorstühle für die Priesterschaft angebracht sind, und im äußersten Theile gegen den Altar der erhöhte Sitz (Cathedra) für den Bischof sich befindet, daher oft auch das Wort Presbyterium unter dieser Bedeutung vorkommt. Nach Einigen so bezeichnet, weil dieser Theil der Kirche größtentheils in ovaler Form gebaut ist, und mit dem Hintertheile eines Schiffes, worauf sich die Steuermänner befinden, große Aehnlichkeit hat; nach Andern von der schnecken- oder muschelartigen Wölbung (Constit. apost. l. 2. c.

61. Evagr. hist. eccl. lib. 4. c. 31.). Wahrscheinlich daher, weil man bei dem Baue der Kirchen die uralte Sitte, den Bischof im Kreise seiner Priesterschaft zu sehen, beibehalten wollte. — Thurm. Ein in die Höhe emporsteigendes, meistens einen Bestandtheil der Kirche ausmachendes Gebäude, worin die Glocken sich befinden, daher campanile, turris campanilis genannt. Bevor die Glocken erfunden und zum Gottesdienste verwendet wurden, bedurften die Kirchen keines Thurmes. Als lange Zeit nach ihrer Einführung jede Kirche nur eine Glocke von geringerem Umfange hatte, so wurde auf dem Giebel der Chorseite eine Art hölzernes Gehäuse errichtet und darin die Glocke angebracht. Die gothische Bauart zeichnet sich schon durch kühn in das Firmament emporstrebende Thürme aus. Diese neue Bauart bot dem Mittelalter eine sehr günstige Gelegenheit dar, an den Hauptfronten der Kirchen Meisterwerke der Architektur zu schaffen, und diesem edlen Streben verdanken die riesenhaften Thürme, welche sich noch bis auf unsere Zeit erhielten, ihr Dasein. Jedermann muß der Ansicht des Verfassers vom „Geist des Christenthums" beipflichten, wenn er sagt, daß auch die schönste Gegend nackt, kalt und leblos bleibt, wenn nicht in derselben ein ländlicher Thurm gegen den Himmel ragt. Man errichte dagegen in der wildesten und rauhesten Gegend einen noch so unbedeutenden Kirchenthurm, und Trost kehrt bei seinem Anblicke in das menschliche Herz ein. Diesen Worten kann noch beigefügt werden, daß eine Kirche, wenn sie sich durch ihre Bauart noch so sehr auszeichnet, ohne Thurm bei weitem den erbauenden und erhebenden Eindruck nicht mache. Größere Kirchen hatten gewöhnlich drei Thürme: zwei über dem Haupteingange und den Glockenthurm. Indeß gab es auch in der Vorzeit noch Kirchen, welche mehrere hatten, sowie man auch viele allein stehende hohe Thürme aufgeführt hat. Auf der Spitze des Thurmes ist gewöhnlich ein Kreuz, das Sinnbild unseres Heiles, oft auch ein Hahn als Symbol der Verkündigung des Evangeliums, oder, wie andere Liturgisten wollen, der christlichen Wachsamkeit (s. Kreuz, als Bild). Im Laufe der Zeit wurden auch nebst den schönsten architektonischen Verzierungen auf denselben Uhren angebracht. Vom Thurme ertönet die Stimme der Kirche in der Glocke, und lehrt den Menschen den Morgen, Mittag und Abend als heilige Zeiten zu betrachten. Der Zeiger an der Kirchenuhr mahnt uns ernstlich, wie die Zeit übergeht in die Ewigkeit und alles Endliche und Irdische verschwindet. Wozu also die hohen Thürme? Man kann von ihnen aus Umschau halten. Das ist oft für die Gemeinde wichtig. Sie dienen dazu, daß der Ruf der Glocken und der Stundenschlag weithin getragen werde. Auch das ist von Belang. Doch können sie auch als die Zeigefinger der Religion gelten, womit diese alles Volk umher nach Oben weiset. Und wenn der Thurm zu Babel ein Zeichen war der Verwirrung und Völkertrennung, so sind unsere Thürme ein Zeichen des Umwohnens von Christen, die da ihre gemeinsame Niederlassung haben, und vereint sind im gemeinschaftlichen Glauben, in der Einen und gleichen Liebe und Hoffnung (Hirscher, Erörterungen. 2. Heft). — Presbyterium. Dieser Ausdruck ist griechischen Ursprunges, und bezeichnet in der Kirche den Raum unmittelbar vor dem Hochaltare, welcher ausschließlich für die Priester bestimmt ist, die daselbst bei der allerheiligsten Handlung fungiren. Das Presbyterium ist darum gewöhnlich um einige Stufen höher gelegen, als der übrige Theil der Kirche, damit das anwesende Volk dasjenige, was in demselben von der Geistlichkeit vorgenommen wird, bequem sehen könne. Auch ist dasselbe von dem Schiffe durch ein niederes Gegitter, die sogenannten Kanzellen, abgeschlossen. Das Presbyterium kommt bei den Liturgisten noch unter mehreren Namen vor, als: Chor, βημα, absis, sanctuarium, corona, sancta sanctorum, capitium. Sancta sanctorum wird es ob der allerheiligsten Handlung, die dort stattfindet, geheißen. Der Name βημα (suggestus, ascensus) erinnert an die Bauart, vermöge welcher man vom Schiffe eine oder mehrere Stufen aufwärts zu steigen hat, weil es höher als das Schiff liegt; θυσιαστηριον, weil der Hoch-

altar in demselben sich befindet, und capitium, weil bei den Kirchen in Kreuzesform das Haupt des göttlichen Heilandes in demselben ruhet. Den Laien war der Zugang dahin stets strenge verboten, weßwegen diesem Orte auch der Name adytum beigelegt wurde, was nach seinem Ursprunge geradezu einen unzugänglichen Ort bedeutet. Cancellos, qui circumstant altaria, presbyteri tantum et clerici ingrediantur, neque ullo modo ibi saeculares, maxime dum divina mysteria celebrantur, admitti debent, idque saepe patres admonent, et apostolica decreta praescribunt (Merati, Novae observ. p. 1. tit. 20. n. 5.). Prohibendum quoque est, ut nulla foemina ad altare praesumat accedere, aut presbytero ministrare, aut intra cancellos stare sive sedere (Cap. 1. de cohabit. mulier. 32.). — Diaconicum, ein Ort, worin man die heiligen Gefäße, die priesterlichen Gewänder und andere kirchliche Gegenstände aufbewahrte, und worüber die Diaconen die Aufsicht führten (s. Diaconicum). Daß ihnen die Aufsicht über die Kirchenschätze anvertraut war, bezeugt der Dichter Prudentius, wenn er von dem Diacon Laurenz also singt:

> Claustris sacrorum praeerat,
> Coelestis arcanum domus
> Fidis gubernans clavibus,
> Votasque dispensans opes.

Das Diaconicum darf jedoch nicht mit Sacrarium verwechselt werden, worunter man in der ältesten Zeit den Ort verstand, wo ausschließlich die Eucharistie für die Kranken, die Opfergaben der Gläubigen und die Eulogien aufbewahrt wurden. Jetzt verstehen wir unter Sacrarium (piscina sacra, altteutsch Kirchenfergger) eine in die Erde gemauerte Oeffnung, welche die Bestimmung hat, gesegnete und geweihte, zum Gottesdienste aber nicht mehr verwendbare Sachen in sich aufzunehmen. Die Griechen haben heutzutage kein Diaconicon, weil sie die heiligen Gefäße und Kleidungen in eigenen Gebäuden oder sonst an sicheren Orten verwahren, und sich im Presbyterium (bema) zum Gottesdienste ankleiden (Cf. Bona rer. lit. l. 1. c. 25.). Statt des ehemaligen Diaconicum haben die Griechen jetzt auf der rechten Seite des Altars einen Credenztisch (s. d. A.). Zur linken befindet sich ein kleiner Altar, prothesis genannt. — Sacristei (sacristia, secretarium, mutatorium, sacrorum custodia, camera paramenti, Gefäßkammer, salutatorium) ist der Hauptsache nach dasselbe, was die Griechen Diaconicon nennen. Der gelehrte Cardinal Bona leitet das Wort sacristia von dem lateinischen secretarium ab. Secretarium hieß aber in der Vorzeit auch der Saal, worin sich der Bischof mit seinem Presbyterium zu kirchlichen Berathungen versammelte. Nach anderen Liturgisten stammt dieses Wort von sacris stare ab, weil man sich an diesem Orte zur Verrichtung der heiligen Handlungen vorbereiten und bei Anlegung der Paramente stehen muß. Die Sacristei hieß auch Salutatorium, weil darin der Bischof die Begrüßung derjenigen empfing, die sich vor dem Beginne des heiligsten Opfers seinem Gebete empfahlen (Bona lib. 1. c. 24. rer. lit. p. 327.); und Metatorium, weil der Bischof nach abgehaltenem Pontificalamte in derselben auszuruhen pflegte. In der Vorzeit stießen die Wohnungen der Bischöfe und Geistlichen gewöhnlich an die Kirchen und hatten stets ein besonderes Gemach, worin die heiligen Gefäße, die Bücher, die Tücher und Ornamente aufbewahrt werden konnten. Oft waren auch zweierlei Gemächer vorhanden, woraus sich das Diaconicum majus und minus erklären läßt. Im Mittelalter hatten die Kirchen keine Sacristeien wie in unseren Tagen, sondern eine in der Kirche befindliche Capelle vertrat deren Stelle. Der Priester kleidete sich am Credenztische an, der sich stets auf der Epistelseite befand; der Bischof that dieses, wie es auch noch gegenwärtig geschieht, am Altare. In der Sacristei befindet sich gegenwärtig oft ein Altar, vor welchem die Priester ihre Gebete vor und nach dem heiligen Opfer verrichten, ein Gefäß zum Händewaschen für den Liturgen, ein oder mehrere Beichtstühle, ein geschlossener Be-

hälter für das Weihwasser und die zur Aufbewahrung der kirchlichen Paramente und Gefäße erforderlichen Kästen und Schränke nebst einer Wandtafel, worauf die Fundationsmessen verzeichnet sind. — Emporkirche (Ὑπερῷον) nennt man die in erhöhten Richtungen an den inneren Seitenwänden der Kirche angebrachten Galerien, von welchen man auch dem Gottesdienste in der Kirche beiwohnen kann. Ursprünglich waren sie nur über dem hinteren Theile des Schiffes errichtet. Bald wurden sie aber innerhalb des ganzen inneren Kirchenraumes angebracht und auf das Schönste verziert. Dieselben waren auch den Alten nicht unbekannt, nur dienten sie bei ihnen dem weiblichen Geschlechte zum Betorte (Gregor. Nazianz. carm. 9. Evag. hist. eccles. lib. 4. c. 31.). Der Zweck dieser Emporbühnen ist, darin das Volk, welches im unteren Kirchenleibe nicht Platz findet, unterzubringen, daher dieselben heutzutage, wenn der Raum bei einer Kirche für die Christgläubigen zu beschränkt und enghaltig wird, oft nachträglich errichtet und angebaut werden. Ist ein Theil dieser Emporkirchen für sich zu einem Gemache abgesperrt, so nennt man ihn auch oft Oratorium, obgleich auch jedes andere Gemach, welches Fenster in der Kirche hat und dazu bestimmt ist, Personen während des Gottesdienstes aufzunehmen, Oratorium heißt. — Gitter zwischen Schiff und Presbyterium. Dieses Gitter (Cancelli, scamna, Altarschranken, Rastell, Dorale, Pogium und Ballustrade genannt) scheidet das gläubige Volk von der Stätte der Priester, verhindert aber keineswegs, an dem Gottesdienste Theil zu nehmen. Hievon lesen wir in der Kirchengeschichte von Eusebius lib. 10. c. 4. Cancellis ligneis artificiosa caelatura fabrefactis ita circumdedit, ut admirabilem aspectum videntibus exhibeat. Dieses Gitter war entweder von Holz oder von Eisen und Stein, in der Mitte mit Thürflügeln versehen, die mit Schloß und Riegel versperrt werden konnten, um unberufene Personen von dem Zutritte in's Presbyterium hintanzuhalten (Merati, l. c.). Dasselbe war im 13ten Jahrhunderte fast überall im Gebrauch. In der Nähe dieser sogenannten Kanzellen war in der ältesten Zeit auch ein Vorhang angebracht, der während der feierlichen Liturgie vor der missa Catechumenorum, oder von der Epistel und dem Evangelium an bis zur Austheilung der Eucharistie vorgezogen wurde, weßwegen bei diesen Gitterthüren die unteren Cleriker sich aufstellen mußten, um den ankommenden Diaconen die Vorhänge aufzuziehen (Sozom. H. E. IX. 2. Chrysost. hom. 3. in epist. ad Ephes.). Bei den Griechen wird dieß noch beobachtet, und der Ort vor diesen Vorhängen von ihnen *βῆμα ἀναγνωστῶν*, Bema der Lectoren genannt. Dieses Chorgegitter ist heutzutage allgemein üblich und größtentheils im Schiffe der Kirche demselben entlang eine oder zwei Staffeln angebracht, damit die Gläubigen bei Empfang des hl. Abendmahles nicht auf der Erde knieen müssen. — Plätze der Männer und Frauen. Diese waren ursprünglich von einander durch hölzerne Wände getrennt, daher die apostolischen Constitutionen (lib. 2. c. 57.) den Diaconissen den Eingang der Weiber und den Thürhütern (ostiariis) den Eingang der Männer zu beobachten aufgetragen haben (cfr. Cyrill. Hierosolym. procatech. lib. 2. c. 61.). Man soll sie abtheilen, die Männer sollen bei den Männern und die Weiber bei den Weibern sein. In einigen Kirchen war der Betstand der Weiber über den Pfeilern der Kirche in einer Art Emporkirche angebracht, in andern bloße Verschläge, welche die Sitze der Männer und Weiber von einander absonderten. Deßgleichen waren die Jungfrauen von den Geschwächten geschieden, und die Kinder stellten sich nach dem Geschlechte bei ihren Eltern auf. Die Katechumenen der zweiten und dritten Classe, und die Pönitenten der dritten und vierten Classe hatten ihre Plätze im Schiffe. Die Männer befanden sich auf der rechten, die Weiber auf der linken Seite. Heutzutage ist das Schiff ausschließend für das Volk bestimmt. In manchen Landkirchen ist das männliche von dem weiblichen Geschlechte noch getrennt. Bei den Griechen war das Schiff für den Clerus und die Mönche bestimmt. Hier saßen sie, sangen und verrichteten ihre vorzüg-

lichsten Functionen. Gegenwärtig befindet sich darin nur das männliche Geschlecht; das weibliche sitzt an einem eigenen Orte, von wo aus es die Ceremonien durch ein Gitter sieht. Bei den Armeniern treten die Frauen durch den Haupteingang, die Männer durch eine Nebenthüre in das Schiff. Beide sind durch eine hölzerne Ballustrade von einander getrennt (cfr. Abbé Migne, Geschichte der Mysterien und Ceremonien der christlichen Kirche, Paris 1810). — Lettner wird das Pult genannt, auf welches man das Evangelien- und Epistelbuch legte, welches bei gottesdienstlichen Versammlungen von dem Diacon und Subdiacon geöffnet wurde, um daraus die Epistel und das Evangelium des Tages abzulesen (Cyprian. epist. 34. al. 39. Ordo Rom. II.). Lettner ist der altteutsche Ausdruck. Die übrigen Benennungen, welche bei den Liturgisten vorkommen, und diesen Pult bezeichnen, sind: Lectionarium, lectricium, lectrum, lectreolum, pulpitum, analogium graduale. Dasselbe war gewöhnlich an einem erhöhten Platze angebracht, und wurde bei den Griechen in der Regel ἀμβων (von ἀναβαινω) und von den Lateinern absida gradala genannt, weil man einige Stufen hinaufsteigen mußte. Beim Aufsteigen des Diacons, Subdiacons und des Lectors pflegte man eine Antiphone zu singen, die deßwegen gradale oder graduale hieß, unter welchem Namen sie noch in unsern jetzigen Meßbüchern vorkommt. Ueber die Zahl dieser Pulte hat man nichts Bestimmtes. In vielen Kirchen war nur eines, in andern zwei, wovon eines zur rechten, das andere zur linken Stufe stand; in einigen Kirchen war ein drittes, worauf das Buch der Prophetien lag. Ursprünglich waren dieselben von Holz, später von Metall und Marmor verfertigt, und nicht selten mit den kostbarsten symbolischen Verzierungen ausgestattet. Aus diesem Ambon, von welchem die Bischöfe öfters zu predigen pflegten, soll unsere jetzige Kanzel (s. d. A.) entstanden sein (Schmid, Liturgik. III. Bd. S. 588). — Communicabant. Der Ort, wo das Volk die hl. Communion empfing, war das Gitter zwischen Schiff und Presbyterium. Ueber den dabei befolgten Ritus in alter und neuer Zeit s. Abendmahlsfeier. In Betreff der Communion der Cleriker verordnet das römische Rituale, daß dieselben an den Stufen des Altars communiciren, oder, wenn es möglich ist, innerhalb des Altargitters von den Laien hiebei getrennt sein sollen. Andere, z. B. das von Straßburg und Trier, gebieten, es sollen die Laien am Altargitter, die Geistlichen innerhalb desselben communiciren, und dieß ist jetzt die fast durchaus herrschende Uebung. In den meisten Kirchen wird heutzutage vor den Communicanten auf dem Altargitter oder der eigens hiezu bestimmten Communionbank ein reines leinenes Tuch (mappa communionis, Speistuch) ausgebreitet, welches die Communicanten während des Abspeisens emporheben, um die hl. Hostie für den Fall, daß sie durch Zittern des Priesters oder einen andern Zufall hinabfallen sollte, damit zu erhalten. Vom Abspeisen führt das Gitter zwischen dem Schiffe und Presbyterium auch den Namen Speisgitter. Gegenwärtig sind in den meisten großen Kirchen eigene Altäre (Speisaltäre genannt), welche mit einem eigenen Gitter eingeschlossen sind, wo den Christgläubigen außer der hl. Messe die hl. Communion gereicht wird. Doch diese Praxis ist nicht überall gleich. [Brauner.]

Kirchenagende, s. Agende und Ceremoniale.

Kirchenamt. I. Begriff. Ein Kirchenamt (officium ecclesiasticum) bezeichnet das Recht und die Pflicht eines Geistlichen, die Kirchengewalt in einem bestimmten Verhältnisse und Umfange und vermöge einer dazu ertheilten festen Anstellung auszuüben. Die mit dem Amte unter kirchlicher Auctorität ständig verbundene Dotation heißt die Pfründe (beneficium eccl.), welche als die weltliche Seite des Kirchenamtes (temporalia officii) von der geistlichen Seite desselben (spiritualia officii) wohl zu unterscheiden ist (s. Beneficium eccl. Bd. I. S. 801 ff.). Zwar im canonischen Rechtsbuche findet sich officium und beneficium durchaus gleichbedeutend, und letzterer Ausdruck sogar häufiger gebraucht, weil im Mittelalter nach einer

mißbräuchlichen Entwicklung statt der an das Amt geknüpften Functionen vielmehr der Inbegriff des mit dem Amte verbundenen Einkommens hervorgehoben wurde. Auch heutzutage noch werden Amt und Pfründe dem Namen nach als synonym gebraucht, obgleich im Begriffe wesentlich geschieden. Bloße Commenden, zeitliche Vicariate und Exposituren, sog. Manualpfründen oder auf willkürlichen Widerruf übertragene Functionen sind keine eigentlichen Kirchenämter (s. Beneficium a. a. O. S. 802); eben so wenig die von Privaten gemachten Stiftungen von Messen oder andern geistlichen Andachten und Verrichtungen, so lange nicht der Bischof dieselben mittelst förmlicher Investitur zu einem ständigen Kirchenamte (titulus) erhoben hat. Der Inbegriff der Befugnisse eines Kirchenamtes heißt die Amtsgewalt (majoritas), welcher der kirchliche Gehorsam der Untergebenen (obedientia canonica) correspondirt. Die mit einer solchen Amtsgewalt betrauten Personen, Kirchenobere (superiores ecclesiastici), bilden zusammen den Kirchenbeamtenstand (s. Hierarchie). II. Gattungen der Kirchenämter. Man unterscheidet an den Kirchenämtern 1) solche, die sich auf die Verwaltung der hl. Handlungen beziehen; 2) solche, mit welchen eine äußere Jurisdiction verbunden ist; 3) Kirchenämter, welche nur an Klostergeistliche oder ausschließlich an Weltgeistliche verliehen werden; endlich 4) solche, deren zwei oder mehrere unter gewissen Voraussetzungen in Einer Person vereinbar sind, oder einer solchen Vereinigung widerstreben. Ad 1. Die meisten Kirchenämter beziehen sich auf die Verwaltung der hl. Handlungen und heißen daher officia sacra im weiteren Sinne. Sie bestehen entweder in Kirchenämtern, zu deren Ausübung nur die höheren Weihen befähigen, und beziehungsweise das Sacerdotium erfordert wird (officia sacra im engeren Sinne), oder in Kirchendiensten, welche ehemals die hierauf wirklich bepfründeten Minoristen verrichteten (officia mere ecclesiastica oder communia), welche aber in der Folge größtentheils an Laien (Meßner, Custoden, Altardiener) übergegangen sind, und die Natur eigentlicher Kirchenämter verloren haben. Ist mit einem officio sacro sacerdotali zugleich die Seelsorge (cura animarum) verbunden, so heißt es ein Seelsorgamt oder Curatbeneficium (officium duplex oder curatum); außerdem, es mag an ein officium sacrum oder commune geknüpft sein, ein einfaches oder Incuratbeneficium (officium non curatum oder simplex). Diese Bezeichnungen finden sich unter andern c. 38. X. De praeb. III. 5, und Extravag. comm. c. 11. De praeb. III. 2. Erstere Aemter verwalten die Pfarrer und andere für die Seelsorge investirte Geistliche; letztere aber die an Stiftern, Hofkirchen zc. ständig präbendirten Diaconen und Subdiaconen als solche; die ehemals ausschließlich für den Chordienst angestellten Canoniker; die sog. einfachen Beneficiaten, d. i. Priester, welche lediglich einige gestiftete Wochenmessen u. dgl. zu persolviren haben, zur Seelsorge aber durch ihre Pfründe nicht verpflichtet sind. Cooperatoren und andere zur Aushilfe in der Seelsorge zeitlich angestellte Geistliche sind, weil nicht canonisch investirt, keine Inhaber, sondern bloße Verweser von Kirchenämtern. Ad 2. Einige Kirchenämter beziehen sich auf die äußere Verwaltung und die Handhabung der Jurisdiction. In dieser Hinsicht unterscheidet man höhere Kirchenämter und geringere (c. 8. X. De rescript. I. 3; c. 7. § 2. X. De elect. I. 6; c. 28. X. De praeb. III. 5.), und Aemter, schlechtweg so genannt. Einige Aemter nämlich enthalten eine wirkliche Jurisdiction auf eigenen Namen (proprio jure), und diese heißen höhere Aemter (officia majora) oder Prälaturen (praelaturae), Würden (dignitates). Nach streng hierarchischer Ordnung gehören dahin bloß der Papst, die Patriarchen, die Erzbischöfe und Bischöfe (praelati primigenii); mit der weiteren Entwicklung der Kirchenverfassung aber haben durch Privilegien und Herkommen auch die Cardinäle, die apostolischen Legaten und Nuntien, die Ordensgenerale und Aebte ihre Stellung unter den Prälaten erhalten (praelati secundarii), sowie auch die Pröpste und Decane der Stifter den Dignitäten angereiht sind. In früherer Zeit, wo die Capitel nebst dem Propste und

Decan noch andere höhere Stellen hatten (s. Capitelwürden, Bd. II. S. 327), wurden auch diese mit den Namen dignitates (c. 8. X. De constit. I. 2; c. 6. X. De consuet. I. 4; c. 28. X. De praeb. III. 5.) oder personatus (c. 8. X. De constit. I. 2; c. 8. X. De rescript. I. 3; c. 13. 28. X. De praeb. III. 5.), und nicht selten promiscue bezeichnet. Andere Aemter haben keine eigene, sondern nur eine übertragene Jurisdiction (jure mandato oder delegato); man nennt sie Aemter (officia) schlechthin. Sie stehen zwischen den höheren und niederen Aemtern mitten inne, zeichnen sich aber vor den letztern durch ihre übergeordnete Stellung als relative Prälaturen aus. Von der Art sind die Aemter der bischöflichen Generalvicare, Officiale, Ruraldecane, früher auch der Erzpriester, Archidiaconen, Scholaster 2c., welche jedoch jetzt, wo sie etwa noch dem Namen nach bestehen, größtentheils bloße Personate sind. Niedere Aemter endlich (officia minora) sind solche, denen gleichfalls keine eigene Jurisdiction, aber auch kein äußerer Vorrang inhärirt. Ad 3. Gewisse Aemter werden ausschließlich Ordensgeistlichen (off. regularia), andere nur Weltgeistlichen (off. saecularia) verliehen (Sext. c. 5. De praeb. III. 4; Conc. Trid. Sess. XIV. c. 10. De ref.). Im Zweifel spricht die Rechtsvermuthung immer für das Dasein einer Säcularpfründe, weil die Regularbeneficien späteren Ursprungs sind. Es können aber Kirchenämter durch den Willen des Stifters zu Regularpfründen gemacht sein, oder, wie Abteien, Priorate 2c., schon ihrer Natur nach den Ordensämtern angehören; oder endlich ursprünglich zwar Säcularbeneficien gewesen, nachhin aber durch Einverleibung, Verjährung oder sonstwie bleibend an Klöster übergegangen sein. Ad 4. Die weitere Eintheilung der Kirchenämter in verträgliche oder vereinbarliche (officia compatibilia), und unverträgliche oder unvereinbarliche (off. incompatibilia) gründet sich auf den Grundsatz der Kirche, daß der Inhaber eines Kirchenamtes in der Regel kein zweites an sich nehmen dürfe, sohin die Vereinigung mehrerer Kirchenämter und deren Erträgnisse in Einer Person unstatthaft sei. Hierüber s. den Art. Cumulation, Bd. II. S. 941 f. III. Die Errichtung (erectio) eines neuen Kirchenamtes kann rechtmäßig nur von der kirchlichen Gewalt ausgehen. Episcopate, als deren Sitze nur ansehnliche Städte gewählt werden sollen (c. 4. 5. Dist. LXXX; c. 53. c. XVI. qu. I.), wurden in früherer Zeit regelmäßig durch den Metropoliten mit Zuziehung des Provincialconcils errichtet (c. 50. c. XVI. qu. I.). Seit dem achten Jahrhunderte geschah dieß, namentlich wo römische Missionäre das Christenthum eingeführt, unter Mitwirkung des Papstes, und vom eilften Jahrhunderte an ward die Errichtung von Bisthümern ein ausschließliches Recht des letzteren (s. Causae majores. Bd. II. S. 418). Die niederen Kirchenämter werden vom Bischofe instituirt (c. 11. c. XVI. qu. VII; c. 3. X. De eccl. aedif. III. 48; Conc. Trid. Sess. XXI. c. 4. De ref.). In beiden Fällen aber ist jetzt auch die Zustimmung und beziehungsweise die Mitwirkung der Staatsregierung gesetzlich. Es begreift aber die Errichtung eines Kirchenamtes zwei Handlungen, die sich auf die zwei nothwendigen Bestandtheile jedes Kirchenamtes (Amt und Pfründe) beziehen. Voran geht nämlich die Errichtung oder Stiftung der Pfründe (fundatio beneficii); s. d. Art. Beneficium, Bd. I. S. 803. Erst nachdem der betreffende Kirchenobere sich überzeugt hat, daß die Stiftung nothwendig oder zum Wohl der Kirche, und ohne Beeinträchtigung der Rechte Dritter gemacht und hinreichend dotirt ist (c. 36. X. De praeb. III. 5; c. 8. X. De consecr. eccl. III. 40), kann die zweite, aber die Haupthandlung, nämlich die Errichtung des Kirchenamtes (constitutio beneficii) oder die Uebertragung der dem neuen Beneficiaten obliegenden geistlichen Functionen (spiritualia) vorgenommen werden. IV. Ein Kirchenamt kann nur durch canonische Verleihung rechtlich erworben werden; s. die Art. Collation, Bd. II. S. 663, und Provisio canonica, und daselbst die verschiedenen Formen der Provision. Eine Veränderung aber kann ein schon errichtetes Kirchenamt 1) nur nach canonischer Bestimmung, übrigens 2) auf mehrfache Weise

erleiden. Ad 1. Grundsatz des canonischen Rechtes ist, daß ein einmal errichtetes Kirchenamt in seiner Integrität erhalten werden soll (c. 8. X. De praeb. III. 5.). Daher ist eine Veränderung (innovatio, s. d. A.), wofür jede Abweichung von dem Stiftungszwecke gilt, nur ausnahmsweise zulässig. Dergleichen Ausnahmsfälle, wonach Stiftungen zu bestimmten Zwecken abgeändert, die Zahl fundirter Messen reducirt, einfache Beneficien zu Gunsten unbemittelter Pfarrkirchen unirt werden dürfen, sind nur auf wahre Nothfälle beschränkt, wo nämlich der besondere Stiftungszweck in der Folge selbst aufgehört hat, oder unter den gegebenen Umständen nicht mehr errichtbar ist, oder wo widrigenfalls der seelsorgliche Fortbestand der Kirche überhaupt, oder endlich wo das nöthige Auskommen des Geistlichen höchst gefährdet würde (arg. Conc. Trid. Sess. XXII. c. 5. 6. Sess. XXIV. c. 4. Sess. XXV. c. 6. De ref.). Ueberhaupt kann die Veränderung eines Kirchenamtes nur unter denselben Voraussetzungen stattfinden, welche zur Errichtung eines solchen erfordert werden. Außer der nachgewiesenen Nothwendigkeit oder des augenscheinlichen Nutzens für die Kirche (c. 33. X. De praeb. III. 5.) ist auch die Vernehmung aller dabei Betheiligten nöthig (c. 9. X. De his quae fiunt a prael. III. 10; Conc. Trid. Sess. XXI. c. 4. 5. 7. De ref.), da die Rechte Dritter möglichst gewahrt bleiben sollen, weßhalb ihnen bei allenfallsigem Widerspruche die Beschreitung des Rechtsweges unbenommen ist, ohne daß übrigens ihr Einspruch einen Suspensiveffect hat, der die Thätigkeit des Bischofes hemmen könnte. Jede derlei Veränderung kann nur vom Bischofe, der hiebei an die Zustimmung des Capitels gebunden ist (s. Consens des Capitels, Bd. II. S. 817), und bei Episcopaten und Prälaturen vom Papste (c. 48. 49. c. XVI. qu. I.), und heutzutage in allen Fällen nur mit Bewilligung und Mitwirkung der betreffenden Staatsregierung vorgenommen werden. Ad 2. Eine solche Veränderung aber betrifft entweder nur die Pfründe (s. Beneficium, Bd. I. S. 804 f.), oder auch das Kirchenamt. Veränderungen der letzteren Art treten ein: a) durch Vereinigung, b) durch Einverleibung, c) durch Theilung, d) durch Abpfarrung. Zu a) Vereinigung (unio) ist die bleibende Uebertragung zweier (oder mehrerer) Kirchenämter an Einen Beneficiaten, sowohl zur Verwaltung des Amtes, als auch zum Bezuge der Einkünfte beider (c. 3. § 1. c. X. qu. III; c. 48. 49. c. XVI. qu. I.). Diese Vereinigung ist entweder eine unio aequalis oder inaequalis. Eine unio aequalis oder per aequalitatem ist da, wo zwei bisher getrennt bestandene Kirchenämter fortan in der Art vereiniget werden, daß die Rechtsverhältnisse beider vollständig erhalten, und selbst ihre Namen bestehen bleiben (c. 33. X. De praeb. III. 5; c. 1. X. Ne sede vac. III. 9.). Waren beide Aemter Patronatsbeneficien, so geht durch die Vereinigung per aequalitatem weder auf die eine noch auf die andere das Patronatrecht verloren, sondern es wird in der Regel der Patron der einen Pfründe nunmehr Compatron (s. d. A.) des anderen mit dem Rechte alternativer Präsentation. Ebenso, wenn der Inhaber der unirten Kirchenämter durch Wahl ernannt wird, nehmen an dieser alle stimmberechtigten Mitglieder beider vereinigten Kirchen Theil. Eine unio inaequalis aber kann auf zweifache Weise entstehen, entweder durch Verschmelzung zweier früherhin selbstständiger Kirchenämter, so daß das eine in dem anderen ganz und gar aufgeht (unio per confusionem); oder durch Unterordnung, so daß beide zwar hinsichtlich der Verwaltung als zwei von einander verschiedene Aemter erhalten werden, dabei aber ein Abhängigkeitsverhältniß des einen von dem anderen rechtlich statuirt ist (unio per subjectionem). Diese Art der Union findet besonders bei Pfarreien Statt, wo denn die eine Kirche sofort gleichsam die Haupt- oder Mutterkirche (ecclesia matrix), die andere aber die subordinirte oder Tochterkirche (ecclesia filia) wird. Es kann aber diese Subjection selbst wieder eine absolute sein, so daß der Pfarrer der Mutterkirche den Gottesdienst und die Seelsorge der Filialgemeinde durch seinen von der Hauptkirche aus excurrirenden Hilfsgeistlichen (cooperator) ausübt (subjectio absoluta); oder eine relative, wenn

die Filialgemeinde zwar für den regelmäßigen Gottesdienst einen eigenen Geistlichen (vicarius, expositus) hat (s. d. Art. Expositur), an einigen gottesdienstlichen Handlungen aber, für welche ihr Geistlicher zugleich Hilfsgeistlicher ist, in der Mutterkirche theilnehmen muß (subjectio secundum quid). Zu b) Einverleibung (incorporatio) ist die Vereinigung eines Kirchenamtes mit einer Dignität, einem Stifte, Kloster oder anderen geistlichen Corporation, unter der für den Erwerber entstehenden Verbindlichkeit, für die Ausübung der mit dem incorporirten Beneficium etwa verknüpften Seelsorge einen Stellvertreter (vicarius) zu unterhalten. Dieser Vicar, welchen der Bischof auf Präsentation des betreffenden Klosters bestellte (c. 6. c. XVI. qu. II; c. I. X. De capell. monach. III. 37.), oder das Stift selbst einsetzte und der Bischof bestätigte (c. 30. X. De praeb. III. 5.), bezieht einen aus dem Vermögen der einverleibten Pfründe zu entnehmenden und vom Bischofe zu bestimmenden fixen Gehalt (Conc. Trid. Sess. VII. c. 7. Sess. XXI. c. 4. De ref.), und sollte schon nach neuerem Decretalenrechte ständig angestellt sein (c. 30. X. cit. III. 5; Sext. c. un. De capell. monach. III. 18.), weßhalb sich noch das Tridentinische Concil bemüßiget sah, gegen die früher übliche zeitliche Aufstellung solcher Verweser einzuschreiten und die Einsetzung derselben lediglich dem bischöflichen Ermessen anheimzugeben (Conc. Trid. Sess. VII. c. 7. De ref.). Das Wort „Einverleibung, incorporatio", ist zwar noch den Decretalen und dem Tridentinum fremd, und dafür durchweg „Vereinigung, unio" gebraucht; allein die Eigenthümlichkeit dieser Art der unio und ihre Differenz von letzterer ist unverkennbar, und durch die betreffenden Gesetzstellen deutlichst ausgesprochen. Die Incorporation unterscheidet sich nämlich von der Union wesentlich dadurch, daß bei dieser letzteren das Amt sowohl als die Pfründe beider Beneficien vereiniget werden, die Einverleibung aber bald nur auf die Einkünfte (incorporatio jure minus pleno), z. B. c. 6. c. XVI. qu. II., bald auf das Amt und das demselben annexe Einkommen sich bezieht (incorporatio jure pleno), z. B. c. 3. § 2. X. De privil. V. 33, bald noch überdieß den Geistlichen und die Gemeinde der incorporirten Kirche der jurisdictio quasi-episcopalis des Stiftes oder der Abtei unterwirft (incorp. jure plenissimo), wie z. B. c. 21. X. De privil. V. 33. Ein weiterer Unterschied zwischen Union und Incorporation besteht auch darin, daß unirte Kirchenämter mit dem Ableben oder der Versetzung rc. des Inhabers erlediget sind, das incorporirte Kirchenamt aber nie vacant wird, so lange das Stift oder Kloster, dem es einverleibt ist, besteht, sondern nur den Stellvertreter des Amtes wechselt. Zu c) Eine Theilung oder Trennung (divisio seu sectio) Eines Beneficiums in zwei oder mehrere hinsichtlich des Amtes und der Einkünfte zugleich (c. 26. X. De praeb. III. 5.) findet gewöhnlich mit Vorbehalt bestimmter Ehrenrechte für die Mutterkirche Statt (c. 3. X. De eccl. aedif. III. 48; Conc. Trid. Sess. XXI. c. 4. De ref.). Ist das getheilte Kirchenamt eine Patronatspfründe, so erwirbt der vorige Patron auch auf die abgetrennte Pfründe entweder das alleinige Patronat oder das Compatronat (s. Patronatrecht), je nachdem das neue Kirchenamt ganz oder nur theilweise aus dem Vermögen der Stammpfründe dotirt wird. Die Theilung eines Kirchenamtes, z. B. einer Pfarrei, ist rechtlich motivirt durch zu weite Entfernung einzelner Gemeinden, durch höchst beschwerliche Communication, durch bedeutend vermehrte Seelenzahl u. dgl. Doch ist der letzte Grund für sich allein noch nicht genügend, indem der aus dem Kirchenvermögen bepfründete Pfarrer in diesem Falle angehalten werden kann, so viele vom Bischofe approbirte Hilfsgeistliche auf seine Kosten beizuziehen, als das Bedürfniß der Pfarrei erheischt (Conc. Trid. l. l.). Zu d) Die bloße Abpfarrung (dismenbratio) wird häufig mit der Theilung eines Kirchenamtes verwechselt, aber mit Unrecht. Sie kann zwar aus denselben Gründen, wie die Theilung, veranlaßt werden, unterscheidet sich aber von dieser wesentlich dadurch, daß hier nicht aus und neben dem alten Kirchenamte ein neues errichtet, oder eine demselben angehörige Filiale oder Expositur

zu einer selbstständigen Pfarrei erhoben, sondern der von seinem bisherigen Kirchensprengel abgetrennte Theil der Parochianen sofort einer anderen bereits bestehenden, aber letzteren näher und günstiger situirten Pfarrkirche eingewiesen wird. V. Die Erledigung (vacatio, vacatura) eines Kirchenamtes, so daß zu einer neuen Besetzung desselben geschritten werden kann und muß, erfolgt zunächst durch den Tod des bisherigen Inhabers. Nur incorporirte Beneficien werden begreiflich nicht mit dem Absterben des actuellen Verwalters oder Vicars, sondern erst mit dem Erlöschen der Dignität, des Stiftes oder Klosters rc., dem sie einverleibt sind, vacant. Außer dem Fall des Todes tritt die Erledigung eines Kirchenamtes und des damit verbundenen Pfründeeinkommens für den zeitherigen Besitzer ein: 1) durch freiwillige Entsagung (s. Renuntiation und Resignation); 2) durch Versetzung auf ein anderes Kirchenamt (s. Translation und Translocation); 3) durch Enthebung und Absetzung aus Strafe (s. Deposition und Privation). VI. Die Aufhebung oder Unterdrückung (suppressio) eines Kirchenamtes sowohl in Ansehung der geistlichen Verrichtungen als der Einkünfte desselben wird verfügt (c. 12. X. De constit. I. 2. Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 15. De ref.), wenn die Stiftung wegen Mangel an Geistlichen, oder wegen erfolgter Verarmung, oder durch veränderte Zeitumstände ihren ursprünglichen Zweck zu erfüllen außer Stande ist. Dadurch, daß diese Aufhebung durch die Kirchenoberen selbst, und mit Zuziehung aller Betheiligten geschieht, und nur so rechtlich geschehen kann, unterscheidet sie sich von der Verweltlichung, wodurch die Unterdrückung kirchlicher Anstalten und Aemter und die Einziehung ihres Vermögens zu Staatszwecken einseitig von der Staatsgewalt verfügt wird (Säcularisation). [Permaneder.]

Kirchenbann, s. Bann.

Kirchenbaupflicht, s. Baulast.

Kirchenbesuch. Unter Kirchenbesuch versteht man die Versammlung der Christgläubigen in den Kirchen, um den daselbst stattfindenden gottesdienstlichen Uebungen zu bestimmten Zeiten beizuwohnen. Der Besuch der kirchlichen Versammlungen ist so alt, als die Kirche Jesu ist, und hat mit der Predigt des Evangeliums begonnen. Er ist bedingt durch die Stiftung der hl. Kirche selbst, durch die vom Heilande ausdrücklich angeordnete Predigt des göttlichen Wortes, durch die Einsetzung des neutestamentlichen unblutigen Opfers der hl. Messe, durch die Ausspendung der übrigen Heilsgeheimnisse, und endlich durch den Zweck der wechselseitigen Erbauung, sowie durch die allgemeine Pflicht, zu welcher alle Christen verbunden sind, Gott zu ehren und ihren Erlöser vor aller Welt zu bekennen. So weit wir in dem Andenken der Zeiten des Christenthums zurückgehen, so finden wir alle Zeit, daß die Gläubigen ihren Gottesdienst gemeinschaftlich zu verrichten gesucht haben. Die christlichen Gemeinden versammelten sich schon unter den Augen der Apostel, diese hielten öftere Reden an sie, sie spendeten ihnen die hl. Geheimnisse aus, sangen und beteten mit denselben. So hatten die ersten Christen einen Ort, unter dem Namen der Laien bekannt, neben dem Tempel zu Jerusalem, wo sie zusammen kamen; so versammelten sich die Apostel zu Jerusalem nach des göttlichen Meisters Tode, Apg. 1, 13. — also hatte Paulus in Ephesus den Lehrsaal des Tyrannus und in Troas einen Obersaal, Apg. 20, 7 ff. 19, 9. Die Apostel traten auf und lehrten, die Gemeinde betete, man hielt das Abendmahl des Herrn, und legte etwas zum Unterhalte der Dürftigen zusammen, Apg. 2, 42. Es waren also schon damals Vorlesungen aus dem alten Testamente, später der Briefe der Apostel, die Erklärung vorgelesener Stellen, Psalmodien und Einsammeln des Almosens für die Armen, Theile des christlichen Gottesdienstes. Am ersten Wochentage kam Paulus mit der Gemeinde zum Brodbrechen (s. d. A.) zusammen, Apg. 20, 7. 8. (siehe den Artikel: Kirche, als Gebäude). Als in

späterer Zeit die Gläubigen im Besuche der kirchlichen Versammlungen erkalteten, ermuntert sogar der hl. Paulus dieselben durch Briefe dazu. „Verlasset unsere Versammlungen nicht" schreibt er an die Hebräer — „wie es manche zu thun pflegen, sondern ermahnet euch unter einander" Hebr. 10, 25. Die Ueberzeugung der Apostel von den Vortheilen des Kirchenbesuches war also so groß, daß sie ihre Versammlungen sogar zur Zeit der grausamen Verfolgungen nicht unterlassen haben. Sie haben dazu abgelegene Orte, unterirdische Gewölbe, heimliche Gemächer gewählt, um von der Beobachtung ihrer Verfolger geschützt zu sein. Der hl. Martyrer Justinus, der im zweiten Jahrhunderte lebte, beschreibt in folgender Weise den am Sonntage üblichen Gottesdienst: „An dem nach der Sonne benannten Tage geschieht eine Zusammenkunft Aller, sowohl derer, die in den Städten, als derer, die auf dem Lande wohnen, und dann werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder Schriften der Propheten gelesen so lange es sich fügt. Wenn der Vorleser aufgehört hat, so gibt der Vorsteher Unterricht und eine Ermahnung zur Nachahmung dieser schönen Dinge. Dann stehen wir Alle zusammen auf und beten, und wie ich schon erzählt, nach geendigten Gebeten werden dargebracht Brod, Wein und Wasser; der Vorsteher betet und saget Dank nach Vermögen, und das Volk stimmt ein, indem es Amen sagt. Dann wird Jedem mitgetheilt von diesen Dingen, über welche der Dank gesprochen worden, und den Abwesenden wird davon gesandt durch die Diaconen." Schutzschrift n. 87. p. 146 edit. Calabr. Die Uebersetzung nach Stollberg's Religionsgeschichte Th. 8. S. 25 ff. Siehe Tertullian Apol. c. 39. l. de pudicit. c. 14. l. de unit. eccl. et epist. ad Felicem. Den apostolischen Eifer, um den Christen den Besuch der kirchlichen Versammlungen zu empfehlen, finden wir bei allen Kirchenvätern, deren Schriften auf uns gekommen sind. Der hl. Ignatius in seinem Briefe an die Epheser n. 13. — eben derselbe an die Gemeinde von Smyrna 4, 7. — Der hl. Athanasius Apol. 1. ad. Constantium. Außer den Sonntagen wurde das Fest der Geburt Christi, Ostern, Pfingsten, die Feste der hl. Apostel und Martyrer und späterhin die Jahrtage der Verstorbenen gefeiert. Gregor Naz. or. 32. et Tertul. ad uxor. — Vergl. Räs und Weiß, Feste des Herrn und ihre Feier in der katholischen Kirche. — Die ersten Christen vermochte also nichts von dem Besuche der kirchlichen Versammlungen abzuhalten. Selbst heidnische Schriftsteller haben nicht ermangelt, von diesem Eifer der Christen im Besuche der kirchlichen Versammlungen Meldung zu thun. Lucian, oder der ihm sonst zugeschriebene Dialog Philopatris: Ammian Marcellin l. 28. in fine. Unter allen Uebungen der Gottseligkeit, wodurch die ersten Christen den Tag des Herrn feierten, hat aber unstreitig das hl. Meßopfer den Vorzug. In den Kirchen wurde täglich das hl. Meßopfer dargebracht Apg. 2, 42. 46. Der hl. Apostel Andreas sprach zum Landpfleger Aegeas: „Ich opfere täglich dem allmächtigen Gott nicht das Fleisch der Stiere und Böcke, sondern das unbefleckte Lamm, das auf dem Altare des Kreuzes geopfert wurde" (Acten des hl. Andreas von den Aeltesten und Priestern zu Achaja verfaßt). — Die Zeit der Feier aber war in den Morgenstunden. Wie Plinius erzählt, wurde der Gottesdienst vor Tagesanbruch (ante lucem) gehalten. Epiphanius sagt: „die feierlichen Versammlungen setzt die Kirche in der Morgenstunde an". Tract. de haeres. Zur Zeit des hl. Cyprianus wurde das hl. Opfer in der Frühe und Abends gefeiert, er lobt aber (epist. 63) das erstere. Ein Zeichen, daß die Zeit zur hl. Messe nicht überall gleich gehalten wurde, und die Gläubigen erschienen, wo möglich, täglich dabei. Cypr. in lib. de orat. — In den apostolischen Constitutionen wird angeordnet, daß die Gläubigen des Morgens und des Abends den kirchlichen Gebeten beiwohnen sollen; wer aber nicht beiwohnen könne, der solle zu Hause beten, jeder für sich, oder zwei oder drei mitsammen. Const. apost. l. 6. c. 30. — Auch bei dem Abendgottesdienst wurde manchmal das hl. Meßopfer gefeiert, Cypr. epist 63, worauf dann das

gewöhnliche Liebesmahl folgte. Christus hat zwar das Abend- oder Liebesmahl mit seinen Aposteln zuerst gehalten, und dann erst die hl. Communion, denn das alte Gesetzliche mußte zuerst geschehen, ehe das Neue eingesetzt wurde. Aber die Apostel feierten schon zuerst die hl. Communion, und dann erst das Liebesmahl, wie der hl. Chrysostomus sagt homil. 27. in 1 Cor. 11. Nur am grünen Donnerstage pflegte man in Africa, um das Beispiel Jesu genau nachzuahmen, gegen Sonnenuntergang zuerst das hl. Liebesmahl und nach demselben das hl. Abendmahl zu feiern, welcher Gebrauch aber sowohl in der morgenländischen als abendländischen Kirche bald aufgehoben wurde. Außer dem hl. Meßopfer, womit der Unterricht in der Lehre des Heiles und der Empfang der hl. Communion beim Kirchenbesuche der Christgläubigen in den ersten Jahrhunderten verbunden war, besuchten dieselben auch zu verschiedenen anderen Zeiten ihre Kirchen. Sie eilten in der Frühe dahin, und sangen Hymnen und Gesänge, sagt Ambrosius (in psalm. 118. serm. 19). In den Landkirchen ging man mit dem Hahnenschrei zur Kirche, um den höchsten Herrn zu preisen; ebenso auch am Ende des Tages (Theod. hist. relig.). Die Terz, Sext und Non werden schon von Tertullian die apostolischen Stunden genannt, und vielfache Zeugnisse der Kirchenschriftsteller bestätigen, daß diese schon in den frühesten Zeiten als vorgeschriebene Betstunden betrachtet wurden, wobei die Geistlichen und Laien sich einfanden. Auch zur Nachtzeit besuchten die Christgläubigen ihre Kirchen, um daselbst zu beten, wie dieß namentlich in Palästina, Syrien, Phönicien, Lybien, Aegypten und Arabien im vierten Jahrhunderte der Fall war. Basil. epist. 207. sagt: Zur Nachtzeit stand das Volk auf zum Hause des Gebetes, vom Gebete ging man zum Psalmsingen über, und in zwei Theile getheilt, sangen sie abwechselnd; dann sang einer vor, darauf folgten die anderen nach. Bei anbrechendem Tage sangen sie alle zugleich wie aus einem Munde und Herzen den Psalm des Lobes Gottes (confessionis domini). Auch der hl. Augustin fordert die Gläubigen auf, schon am Samstage zur Vesper und zu den nächtlichen Vigilien in die Kirche zu gehen. August. serm. de temp. 244 et 251. Als der Eifer der Christen im Laufe der Zeit anfing wieder zu erkalten, sah die Kirche sich genöthigt, die Nachlässigen durch strenge Gebote zum Besuche der Kirche anzuregen. Am meisten arbeitete sie stets dahin, daß die Gläubigen in der ihnen angewiesenen Kirche und unter ihren bestimmten Seelenhirten sich versammelten. Daher das strenge Gebot der Kirchenversammlung zu Elvira (s. d. A.) in Spanien, welche im Jahre 343 gehalten wurde, und beschloß, daß, wenn Jemand in der Stadt drei Sonntage hinter einander nicht zur Kirche komme, man ihn auf kurze Zeit ausschließen solle, damit es einem solchen nicht ungestraft hingehe. Eben diese Verordnung wurde auch von anderen Concilien wiederholt. Sess. 22. in decreto de observand. et evitand. in celebr. miss. hat der hl. Kirchenrath zu Trident die Weisung gegeben: Die Bischöfe sollen das Volk ermahnen, daß es fleißig in seinen Pfarrkirchen wenigstens an den Sonntagen und höheren Festen erscheine. Siehe das sechste Provincial-Concilium von Mailand p. 1. p. 302. Carol. Bor. Benedict. 14. de synod. dioec. l. 13. c. 14. Ambros. de offic. sacr. l. 1. c. 1. Dem Gebote der Kirche, an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe zu hören, mag zwar derjenige genug thun, welcher auch in einer fremden Kirche dem hl. Opfer beiwohnt, als eifriger Christ aber, der den Geist der Gebote auffaßt und in sich belebt, kann er nicht angesehen werden. Selbst die frommen Gebete der mit ihrem Seelsorger vereinten Gläubigen werden desto sicherer Erhörung finden, je mehr sie im Geiste der brüderlichen Liebe, die auch in der äußerlichen Vereinigung sich ausspricht, zu dem Gnadenthron aufsteigen. Zudem ist noch wohl die Absicht des eifrigen Kirchenbesuches in Erwägung zu ziehen, daß der Seelsorger, der die Bedürfnisse seiner Gemeinde kennt, am besten geeignet ist, ihr aus der göttlichen Lehre die heilsamsten Lebensvorschriften mitzutheilen. Es verräth daher eine große Gleichgültigkeit gegen die

Heilslehren, oder eine sträfliche Geringschätzung ihres Verkünders, oder auch einen verderblichen Wissensdünkel, wenn man, den gemeinsamen Unterricht verachtend, an fremder Stätte oder gar in seinem sparsamen Vorrathe sogenannter aufgeklärter Erbauungsschriften die erforderliche Belehrung zu finden glaubt. Hieraus ergibt sich demnach unwiderleglich, daß die Vereinigung ganzer Gemeinden zur Anbetung des höchsten Wesens und die Bestimmung besonderer Orte für heilige Zwecke so alt ist, als der Glaube an Gott, und darum besucht auch jeder wahre Christ seine Kirche so gern, und ist ihm diese heilige Stätte so lieb, weil da allein nicht Außenwerk, nicht Formenwesen, nicht Buchstabendienst, sondern ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit gilt, wozu der Glaube alle Christgläubigen hier versammeln soll. Wer stimmt nicht ein in die Worte David's: „Herr ich habe lieb die Zierde Deines Hauses und den Ort wo Deine Herrlichkeit wohnt!" — Eine besondere Erwähnung verdient noch der übliche Kirchenbesuch zur Zeit größerer Drangsale, von welchen die Christgläubigen im Laufe der Jahrhunderte heimgesucht wurden, und als Ablaßbedingung. Siehe hierüber Liturgik von Fr. X. Schmid, II. Bd. S. 222. — Der Besuch einer bestimmten Kirche wird z. B. bei den Kirchweih- und Jubiläums-Ablässen gefordert. Mehrere Ursachen haben ohne Zweifel die Einführung dieser Vorschrift veranlaßt. Der Anblick von Hunderten, die sich zur Gewinnung eines solchen Ablasses in einer und derselben Kirche mit reumüthigen Herzen versammeln, ist jedem Einzelnen eine mächtige Aufforderung, sich dem Dienste Gottes ohne Vorbehalt zu widmen: die hiebei gewöhnlichen Bußpredigten, Processionen und übrigen feierlichen Gottesdienste bestürmen das Gemüth, alle Einwendungen, durch die die Sinnlichkeit den Entschluß, nach dem Einen Nothwendigen zu ringen, unkräftig machen möchte, mit männlicher Kraft zu ersticken: der Reichthum von Erinnerungen von wunderbaren Gebetserhörungen, die sich den Gläubigen nicht selten in Ablaßkirchen darbieten, flößt Vertrauen ein, daß Gott, der das Wollen gab, auch das Vollbringen geben werde: das glänzende Tugendbeispiel, durch das ein Heiliger, dessen Andenken der Gegenstand der Feier ist, voranleuchtet, muntert zur Nachfolge auf. Vergl. hierzu die Art. Cultus und Gottesdienst. [Brauner.]

Kirchenbücher im weiteren Sinne hießen bei den Alten alle Schriften, welche mit dem christlichen Cult in Berührung stehen und bei gottesdienstlichen und religiösen Acten gebraucht wurden, wie der Evangeliencodex oder das Synaxarium, das Lectionarium, der liber poenitentialis, das Breviarium, das Rituale und Ceremoniale rc.; im engeren Sinne und heutigen Sprachgebrauche aber versteht man darunter die zur Beurkundung der wichtigsten auf das kirchliche Leben sich beziehenden Acte (als Taufen, Trauungen, Beerdigungen) angefertigten Verzeichnisse. Da diese kirchlichen Functionen nur an Pfarr- und größeren Filial-Kirchen vorgenommen werden, und den Pfarrern die Besorgung und Aufbewahrung dieser Listen übertragen ist, so heißen sie auch vorzugsweise Pfarrbücher, Pfarrmatrikel. I. Der Ursprung der Tauf- und Sterb-Register ist sehr alt, und führt in die ersten Jahrhunderte zurück. So wissen wir wenigstens bezüglich der Taufe, daß die Katechumenen einige Zeit vor dem Empfange derselben (in der abendländischen Kirche gewöhnlich in der vierten Fastenwoche) dem Bischofe ihre Namen anzugeben hatten, um in die Mutterrolle oder das Verzeichniß der Täuflinge (liber vitae, catalogus catechumenorum) eingetragen zu werden (Binterim, comment. hist.-crit. de libris Baptizatorum etc., Düsseldorf. 1816.). Freilich muß hiebei noch an keine allgemeine, feste und gleichmäßige Uebung gedacht werden. Erst das Tridentinische Concil hat in durchgreifender Weise den Pfarrern die sorgfältige Führung eines Buches eingeschärft, in welches die Namen der Getauften und ihrer Pathen eingeschrieben werden sollen (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 2 De ref. matrim.) Den Grund zu den Todtenbüchern mochten die alten Diptychen oder jene Verzeichnisse gelegt haben, in welche die an einer Kirche angestellten Cleriker

und die als Stifter der Kirche oder sonstige Wohlthäter derselben ausgezeichneten Laien, um sie theils als annoch lebende Mitglieder der Gemeinde (Diptych. vivorum), theils, wenn sie gottselig in der Gemeinschaft der Kirche gestorben (Dipt. mortuorum), nach ihrem Tode in frommer Erinnerung zu bewahren und dem Gebete der kommenden Geschlechter zu empfehlen, eingetragen, aber auch, wenn sie sich öffentlicher Verbrechen schuldig gemacht, aus denselben wieder ausgestrichen wurden (s. Diptychen, Bd. III. S. 173 f.). Aber nicht alle Gläubigen, sondern nur gewisse durch ihre Stellung und besondere Beziehungen zur Kirche hervorragende Persönlichkeiten pflegten in diese Tabellen aufgenommen, und ihre Namen zum frommen Gedächtnisse an bestimmten Tagen öffentlich in der Kirche abgelesen zu werden. Diese rituelle Seite der Diptychen verlor sich jedoch mehr und mehr, und nur an manchen Kirchen besteht noch als Ueberbleibsel jener uralten Gewohnheit die Sitte, die Namen der Stifter und besonderer Wohlthäter der Kirche an Sonn- und Festtagen nach der Predigt oder an bestimmten Bruderschafts-Conventtagen während des Gottesdienstes zu verkünden und für sie zu beten. Abgesehen von diesem religiösen Gebrauche hat sich die Anlegung von regelmäßigen Sterbregistern als chronologischer Verzeichnisse aller in einer Pfarrei verstorbenen Mitglieder der Gemeinde nur allmählig, und in einer der heutigen Einrichtung analogen Weise erst gegen Ende des XVI. Jahrhunderts gebildet. Ebenso schwankend sind die Anfänge regelmäßiger Trauungsbücher, und es kann, wenngleich durch die Sorgfalt einzelner Bischöfe und den seelsorglichen Eifer einzelner Pfarrer ohne Zweifel auch hierin manches geschah, doch nicht mit Sicherheit an eine frühere und allgemeinere Praxis angeknüpft werden. Auch in dieser Beziehung hat erst das Concil von Trient durch eine allgemeine Verordnung die Pfarrer verpflichtet, ein eigenes Buch zu halten, darin die Namen der Getrauten, der Ehezeugen, und Zeit und Ort der Eheschließung verzeichnet sein sollen (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1 De ref. metrim.). Diese Anordnung regelmäßiger Tauf- und Ehe-Matrikel durch das Tridentinum wurde von da ab durch die Provincial- und Diöcesansynoden wiederholt und vervollständiget, und um dieselbe Zeit auch die Haltung von Todtenlisten, sowie später die Anlegung von Verzeichnissen der Firmlinge 2c. vorgeschrieben. II. So erweiterte sich die Zahl der Kirchenbücher allmählig auf fünf, wie solche das römische Ritual im Anhange aufträgt: 1) das Tauf-, 2) das Firm-, 3) das Ehe-, 4) das Todtenbuch, und 5) der liber status animarum. Unter letzterem versteht man die nach fortlaufenden Jahren zusammengestellte tabellarische Uebersicht aller in einer Pfarrgemeinde während eines Jahres Geborenen, Gefirmten, Getrauten und Gestorbenen, zu welchen Hauptrubriken jedoch in Unterabtheilungen oder a latere verschiedene weitere Aufschlüsse zu geben sind, z. B. ob und warum ein Kind etwa ohne Taufe oder Nothtaufe, oder schon Erwachsene ohne Sacramente gestorben; wie viele Kinder bereits zum Empfange des Sacramentes der Buße, wie viele zur ersten Communion zugelassen worden, wie viele zum Empfang der Firmung vorbereitet sind, oder dieselbe bereits empfangen haben; ob und wie viele Paare in Schein-Ehe oder Concubinat leben; welche Eheleute mit oder ohne Permittimus discohabitiren u. dgl. Noch zählen Einige hieher 6) das Verkündbuch, d. i. das von Woche zu Woche fortgeführte und jedesmal am Sonntag öffentlich zu verkündende Verzeichniß der im Laufe der Woche abzuhaltenden Gottesdienste, gestifteten Jahrtage, Seelenmessen und anderer Andachten, sowie der ehelichen Aufgebote und sonstiger der Gemeinde mitzutheilenden kirchlichen Bekanntmachungen; und 7) das Befehlbuch, darin die oberhirtlichen allgemeinen oder besonderen Verordnungen chronologisch oder materienweise bald in extenso bald nur auszugsweise eingetragen und resp. allegirt werden. Allein zunächst kommen hier nur die Tauf-, Trauungs- und Todten-Listen wegen ihrer nicht bloß kirchlichen, sondern auch staatsrechtlichen Bedeutung in Betracht. III. Die Form dieser drei Matrikel wurde früher durch die

Synoden, in neuerer Zeit, seit diese Verzeichnisse zugleich als Quellen der Bevölkerungslisten und Civilstandsregister angesehen und behandelt werden, fast überall von der Staatsgesetzgebung — bald ausschließlich bald im Einvernehmen mit den Bischöfen vorgezeichnet. 1) Das Geburts- oder Taufregister enthält den Namen des Kindes, den Tag der Geburt und Taufe desselben; Tauf- und Geschlechtsnamen, Stand und Confession der Eltern und Pathen, Namen des die Taufe vollziehenden Geistlichen, und der Hebamme. Polizeiliche Maßregeln fordern wohl auch die Vormerkung todtgeborner Kinder, sowie unreifer und monströser Geburten. Uneheliche Kinder werden ausdrücklich als solche bezeichnet, und in der Regel nur der Name, die Abstammung und Confession der Mutter; der des Vaters nur dann eingetragen, wenn dieser sich freiwillig als solcher vor dem Pfarramte mündlich oder schriftlich bekannt, oder durch gerichtliches Paternitätserkenntniß als Vater des Kindes declarirt wird. Etwaige Legitimation per subsequens matrimonium wird nachträglich an Ort und Stelle bemerkt. 2) Die Ehematrikel enthält Tauf- und Familiennamen, Alter, Stand und Confession des Ehemannes; Namen, Abstammung, Alter und Confession der Ehefrau, Namen und Stand der Trauungszeugen oder Beiständer, Zeit und Ort der Trauung, Name des Pfarrers ꝛc. Wenn der eine oder andere Ehetheil bereits Wittwer oder Wittwe gewesen, ist der legalgefertigte Todtenschein des vorigen Gatten zu den Acten zu nehmen und in der Matrikel vorzumerken. Wenn ein Ehepaar mit päpstlicher oder bischöflicher Dispens in Ehehindernissen oder mit Nachsicht des ehelichen Aufgebotes, oder mit Vollmacht des zuständigen Pfarrers von einem andern nicht schon generaliter mandirten Priester und in einer fremden Pfarrei getraut wird, so muß solches in margine ausdrücklich aufgeführt werden. Ebenso ist nachträglich an der Stelle der eingetragenen Copulation zu bemerken, falls späterhin den Eheleuten von Tisch und Bett getrennt zu leben gestattet, oder die geschlossene Verbindung wegen unheilbaren Nullitätsgrundes von dem competenten Kirchenoberen als ungültig und vom Bande gelöst erklärt, oder aber eine derlei getrennte Ehe öffentlich revalidirt werden müßte. 3) In ähnlicher Weise besagt das Sterb- oder Todtenregister den Tauf- und Familiennamen, Alter, Stand und Confession des Defuncten, die Zeit des Todes und der Begräbniß, ob mit oder ohne Empfang der Sacramente, mit oder ohne ärztliche Behandlung, und an welcher Krankheit (nach Angabe des ordinirenden Arztes und beziehentlich des Todtenbesichtigers) er gestorben. Wegen der Wichtigkeit dieser Aktenstücke ist ihre Anfertigung und Aufbewahrung in duplo fast überall gesetzlich ausgeschrieben, so daß das eine Exemplar in der Kirche (Sacristei), das andere in der Pfarr-Registratur hinterlegt werden soll. IV. Die Geburts-, Ehe- und Todtenregister haben durch die betreffenden Landesgesetze überall die Auctorität öffentlicher Urkunden, und begründen daher unter der Voraussetzung, daß die formellen Erfordernisse, durch welche die Glaubwürdigkeit öffentlicher Documente überhaupt bedingt ist, eingehalten, und die Rubriken nach officiellen pflichtmäßigen Anzeigen ausgefüllt worden sind, über die durch sie beglaubigten Thatsachen einen vollen Beweis, der nur durch den vollständig gelungenen Gegenbeweis der Fälschung oder der nicht vorhandenen Identität der fraglichen Person aufgehoben werden kann. Die Führung und Aufbewahrung der Bücher und deren Duplicate steht in Teutschland, abgesehen von denjenigen Provinzen, wo unter dem Einflusse des französischen Rechtes die Civilbeamten an die Stelle der Geistlichen getreten sind, regelmäßig den Pfarrern, sowie die Aufsicht über den richtigen Vollzug der deßfalls erlassenen Vorschriften zunächst den geistlichen Behörden, den Decanen und bischöflichen Ordinariaten zu; und eine Visitation der Kirchenbücher durch die weltlichen Behörden kann nur bei obwaltenden näheren Indicien pfarr- oder decanatamtlicher Pflichtverletzung, und auch hier nur bezüglich der einer solchen Vermuthung anheimgefallenen Pfarrämter verfügt werden. Alle Zeugnisse aus den Pfarrbüchern,

wenn sie öffentlichen Glauben haben sollen, müssen legal d. i. vom Pfarrer selbst mit Unterschrift und beigedrucktem Amtssiegel gefertiget sein, und dürfen an Auswanderer, Militärpflichtige, sowie an Unbekannte oder wie immer verdächtige Individuen nur auf speciellen Vorweis von Seite der betreffenden Districtspolizeibehörde ausgestellt werden. Vgl. übrigens über diesen Artikel, außer Binterims obenerwähnter Schrift, noch C. Becker, wissenschaftliche Darstellung der Lehre von den Kirchenbüchern, Frankfurt 1831. 8.; Uihlein, über den Ursprung und die Beweiskraft der Pfarrbücher, im civilistischen Archiv Bd. XV. S. 26. ff. Vgl. hierzu den Art. Instrumentum. [Permaneder.]

Kirchenbuße, s. Bußcanones, Bußgrade und Bußwerke.

Kirchendiener nennt man im weitesten Sinne alle diejenigen, die bei dem Cultus aus Auftrag der Kirche in irgend einer Weise functioniren. Solche sind somit nicht bloß alle Mitglieder der Hierarchia ordinis ex jure divino seu ecclesiastico (Bischöfe, Priester, Diacone, Subdiacone, Akolythen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier); sondern auch Ministranten, Sacristane (Meßner, Küster), Glöckner, Organisten, Kirchensänger (Choralisten, cantores) sammt den übrigen Kirchenmusikern, Fahnenträger, Zechpröbste, Todtengräber, sowie auch die ehemaligen Diaconissinnen. Es billigt diese weite Auffassungsweise schon der hl. Paulus, indem er selbst die Apostel „Ministros Christi“ nennt (1 Cor. 4, 1). In einem engern, mehr gewöhnlichen Sinne wird dieser Name allen jenen Cultdienern gegeben, die nicht zur Hierarchia ordinis gehören, somit Ministranten, Meßnern u. s. w. Die Kirchendiener in diesem engern Sinne treten ihren Dienst an, ohne hiezu eine Weihe erhalten zu haben; nur die ehemaligen Diaconissinnen wurden geweiht. Die Anstellung derselben ist Sache des Pfarrers, wenn nicht das Herkommen oder irgend ein specieller Rechtstitel eine Ausnahme begründet. Letzteres ist besonders bei Küstern gewöhnlich der Fall, deren Ernennung häufig Sache des Kirchenpatrones, und aus diesem Titel der Staatsregierung ist. Vgl. die Artikel Hierarchie und Ordines. [Fr. X. Schmid.]

Kirchendirectorium, s. Directorium.

Kircheneinweihungspredigten, s. Einweihungspredigten.

Kirchenfabrik, s. Fabrica.

Kirchengebet, s. Gebet der Kirche.

Kirchengebot, s. Gebote der Kirche.

Kirchengeräthe heißen die zur Vornahme der hl. Handlungen bestimmten Gefäße und zur inneren Einrichtung und Ausschmückung der Kirchen und Altäre gehörigen Gegenstände. 1) Die zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten Gefäße sind: die Patena und der Kelch nebst Zugehör (das Kelchtuch, das Corporale mit der Bursa, die Palla und das Purificatorium), der Tabernakel mit dem darin verschlossenen Ciborium und der Monstranze, die Büchsen zur Aufbewahrung des Chrisma und der Olea sacra Catechumenorum und Infirmorum, die Opferkännchen, das Rauchfaß mit dem Schiffchen, der Weihwasserkessel mit dem Aspergill. 2) Die regelmäßigen Ornamente des Altares bilden: die Altarleinen, das Altarblatt, das Crucifix, die Canontafeln, die Altarleuchter, das Pult oder Kissen zur Unterlage des Meßbuches, das Antependium (s. Altarschmuck Bd. I. S. 185). 3) Die übrigen Geräthe der Kirche sind: die Glocken, Reliquienkästchen, Kreuzwegtafeln, Bilder und Statuen, Lampen und Wandleuchter, der Traghimmel, die Sedilia und in Cathedralkirchen der Thronsessel, der Faltstuhl, die Chorstühle im Presbyterium, die Predigtkanzel, die Beichtstühle im Schiff der Kirche, der Taufstein, die Fahnen, die Orgel ꝛc. 4) Im weitesten Sinne gehören hieher auch die bei der Feier des Gottesdienstes von dem Officiator und den dienstthuenden Geistlichen und Altardienern gebrauchten Gewänder: der Talar, das Birret, das Humerale, die Alba, das Cingulum, das Manipel, die Stola, die Casula, die Dalmatik, das Pluviale, das Velum (s. Kleider, heilige).

Mehrere dieser Gefäße und Paramente werden theils consecrirt, theils benedicirt (s. Segnung); alle aber als Kirchenzubehör mit vorzüglicher Achtung behandelt, und deren Entwendung, Verletzung und Profanation auch nach bürgerlichen Straf- und Polizeigesetzen strenger geahndet. [Permaneder.]

Kirchengesang, s. Musik, christliche.

Kirchengeschichte, Begriff, Aufgabe, Eigenschaften, Eintheilung, Quellen und Literatur. Die Kirche ist eine Religionsgenossenschaft; aber nur eine von Gott gestiftete Religionsgenossenschaft ist dem Sprachgebrauche und der Etymologie gemäß eine Kirche. Ohne Zweifel ist nämlich der Ausdruck Kirche nicht von dem altteutschen Worte küren, d. i. wählen, wie Dr. Sepp (Leben Christi II. 151) und Andere wollen, abzuleiten, sondern von dem griechischen Etymon κύριος (Herr), und zwar näherhin von dem Adjectiv κυριακή, wozu entweder ἐκκλησία (Versammlung) oder οἰκία (Haus) zu subintelligiren ist. Daraus erklärt sich auch, wie das Wort Kirche bald die ganze Genossenschaft der Christgläubigen, bald nur ein einzelnes Gebäude für deren Gottesdienst bedeuten kann, je nachdem nämlich das eine oder das andere Substantiv ἐκκλησία oder οἰκία dem Adjective κυριακή in Gedanken beigefügt wird. Schon bei Eusebius (Hist. eccl. IX. 10) nennt der Kaiser Maximin die Bethäuser der Christen τὰ κυριακὰ οἰκεῖα, Eusebius selbst aber läßt wenige Sätze später bereits das Substantiv hinweg und gebraucht das Adjectiv κυριακά gerade so wie das Wort Kirchen. Es ist dieß ein Beweis, daß schon frühzeitig in der griechischen Kirche diese prägnante Anwendung des Adjectivs stattfand, von den Griechen aber ging diese Sitte zu den Gothen, von diesen zu den übrigen Germanen und dem scandinavischen Norden, dieser alten Heimath der Gothen, über. Die Gothen haben darum das Wort kyrch, die Schweden kyrka, die Dänen kyrke. Daß aber das Wort einen griechischen, nicht einen teutschen Ursprung habe, zeigt sich auch darin, daß auch nichtteutsche, nämlich jene slavischen Stämme, welche von Griechenland aus bekehrt wurden, sich desselben Wortes mit geringer Veränderung bedienen. So haben die Polen ihr cerkiew, die Russen zerkow, die Böhmen zyrkew. Die Römer dagegen, und darum auch die romanischen Völker haben dem Substantiv ἐκκλησία vor dem Adjectiv κυριακή den Vorzug gegeben. — Stammt aber unser Wort Kirche von κύριος her, so bezeichnet es etymologisch nicht jede, sondern nur eine von Gott, dem Herrn κατ' ἐξοχήν, gegründete Religionsgemeinschaft, und damit stimmt auch der Sprachgebrauch überein. Unter den zahlreichen Religionsgenossenschaften nämlich, welche existiren und je existirten, sind nach unserer Ueberzeugung nur zwei von Gott gestiftet, die jüdische und die christliche, oder die alte und die neue Heilsöconomie, und in der That sprechen wir auch (wenigstens die Unterrichteten) nur von einer jüdischen und christlichen, nicht aber von einer heidnischen, paganistischen, polytheistischen ꝛc. Kirche, auch nicht von einer mohammedanischen. Dem Gesagten gemäß verstehen wir nun unter christlicher Kirche den von Christo im Auftrage des Vaters gestifteten religiösen Verein zur Erlösung der Menschheit. Wie aber nur ein Christus, so nur eine Kirche. Die Abweichung von dieser im Lehrbegriff oder Dogma heißt Häresie oder Ketzerei; die Abweichung von ihr in der Disciplin oder Verfassung heißt Schisma (s. Kirche, christliche). Da es übrigens eine jüdische und eine christliche Kirche gibt, so ist klar, daß die Kirchengeschichte ihrem ganzen Umfange nach ebensowohl die Geschichte der jüdischen als der christlichen Religionsgesellschaft zu umfassen hat, und namhafte Gelehrte haben sie auch in dieser ausgedehnten Weise behandelt. So enthält die Historia ecclesiastica von Natalis Alexander in ihren zwei ersten Foliobänden, die berühmte Stolberg'sche Geschichte der Religion Jesu Christi in ihren vier ersten Octavbänden eine Kirchengeschichte des A. T. Diesem Beispiele folgte in der neuesten Zeit Abbé Rohrbacher, Professor am bischöflichen Seminare zu Nancy, indem die drei ersten Bände seines schönen und

großen Werkes (in 29 Oktavbänden, Paris 1842—1848) der alttestamentlichen Kirchengeschichte gewidmet sind. Gewöhnlicher dagegen ist es, unter Kirchengeschichte nur die Geschichte der christlichen Kirche zu verstehen, und diese engere Auffassung festhaltend, bestimmt sich uns I. der Begriff der christlichen Kirchengeschichte in folgender Weise: Der Ausdruck Geschichte kann in doppeltem Sinne genommen werden α) objectiv, als Summe des Geschehenen und β) technisch, als Darstellung oder Erzählung des Geschehenen. Demgemäß versteht man unter Kirchengeschichte α) in objectivem Sinne den ganzen zeitlichen Verlauf des von Christo gestifteten religiösen Vereins oder des Reiches Gottes auf Erden; β) in technischem Sinne dagegen ist die Kirchengeschichte die Darstellung des zeitlichen Verlaufes dieser von Christo gestifteten religiösen Gemeinschaft. — Suchen wir hienach II. die Aufgabe der Kirchengeschichte näher zu bestimmen, so hat dieselbe darzustellen: 1) wie die Kirche ihre innere universalistische Anlage entwickelt hat durch ihre Ausbreitung unter alle Völker; 2) wie sie ihr inneres Wahrheitsbewußtsein zum kirchlichen Lehrbegriff und zur kirchlichen Wissenschaft entwickelt — im Kampfe mit der Häresie; 3) wie ihre innere Gottessehnsucht nach und nach den herrlichen Cultus erzeugt; 4) wie aus ihrem innern Organisationstrieb nach und nach die majestätische und fein gegliederte Kirchenverfassung entstand, und wie 5) der innere Sündenabscheu die heilige Sitte und Kirchenzucht emportrieb *). Nach diesen fünf Hauptmomenten hat die Kirchengeschichte den Verlauf des göttlichen Reiches auf Erden zu beschreiben. Zeigt sie diesen Verlauf nach allen fünf genannten Richtungen, bei allen Völkern, zu allen Zeiten, und wird zugleich dieser Verlauf als ein Ganzes aufgefaßt und dargestellt, so entsteht die Universalkirchengeschichte. Dieselbe will jedoch so wenig, als die Weltgeschichte in sofern universal sein, als ob jedes einzelne Factum, das kleinste wie das größte, das unbedeutende wie das bedeutende, von ihr einregistrirt würde; sondern nur in soweit, als Nichts, was innerhalb des kirchlichen Gebiets irgendwo und irgendwann von Bedeutung geschehen, von ihr ausgeschlossen wäre. — Soll sie aber ihren Zweck erreichen, so muß sie III. folgende Eigenschaften haben: sie muß 1) unparteiisch sein, von aller absichtlichen Unwahrheit frei. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Kirchenhistoriker, um ganz unparteiisch zu sein, eigentlich keiner Kirche angehören sollte, sonst müßte auch derjenige am besten die teutsche Geschichte beschreiben können, der nicht den geringsten Funken von Patriotismus in sich fühlt, und Thucydides und Tacitus würden zu den schlechtesten Historikern gezählt werden müssen. Sehr schön sprachen sich hierüber die Göttinger gelehrten Anzeigen vom 8. April 1844 S. 565 also aus: „Die Parteilosigkeit besteht nicht darin, daß man weder Schwarz noch Weiß, sondern Aschgrau — Melange sei," sondern nur, daß man „sich bei dem Führen des historischen Griffels nicht von Leidenschaft beeinflussen lasse. Dieß allein ist es ja auch, was man unter der Parteilosigkeit eines Historikers zu verstehen hat; denn daß er als freier, urtheilsfähiger Mann sich im solonischen Sinne auf die eine Seite stellen muß, versteht sich von selbst." Wir fügen bei: die Unparteilichkeit des Historikers besteht in der Beobachtung der zwei kurzen aber inhaltsreichen Regeln: ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat. Aber außer der absichtlichen durch Parteilichkeit herbeigeführten Entstellung der Wahrheit gibt es auch eine mehr unabsichtliche, nicht auf einem Mangel des Wollens, sondern des Wissens beruhende, und darum muß die Kirchengeschichte 2) quellenmäßig und kritisch sein. Wer seine Kenntniß der christlichen Vergangenheit nicht aus deren Documenten selbst schöpft, sondern nur blindlings Anderen nachbetet, oder wer

*) Mehreres hier und im Folgenden Gesagte hat Aehnlichkeit, in Gedanken und Ausdruck, mit einzelnen Paragraphen der Einleitung zur Alzog'schen Kirchengeschichte. Es rührt dieß von handschriftlichen Bemerkungen her, die ich meinem verehrten Freunde Dr. Alzog zu beliebiger Benützung mittheilte.

die alten Documente und Quellen zwar liest, aber nicht prüft, ihre Glaubwürdigkeit nicht untersucht, die unächten nicht ausscheidet, die verschiedenen nicht einander entgegenhält u. dgl., der kann niemals eine auch nur mäßige Sicherheit historischer Kenntnisse erwerben. Er vermengt unvermeidlich Falsches mit Wahrem und bringt das Unkraut mit dem Waizen zu Markte. Die Kirchengeschichte muß 3) pragmatisch sein, d. h. den Zusammenhang der Erscheinungen auffassen, den Gründen und Ursachen, den Folgen und Wirkungen nachspüren, und überall den Causalnexus hervorleuchten lassen. Aber neben dem wahren Pragmatismus liegt hier der gefährliche Abweg des falschen Pragmatismus, der immer nur die nächsten und oberflächlichsten Ursachen und Wirkungen sieht und über die Trivialität hausbackener Reflexion nicht hinauskommt. Um aber wahrhaft pragmatisch sein zu können, muß die Kirchengeschichte 4) auch religiös sein, sonst ist sie ihrem eigenen Gegenstande fremd und versteht die Erscheinungen im Gottesreiche nicht. Religiös aber ist sie, wenn sie Alles auf den absoluten Urgrund, auf Gott bezieht (Möhler, ges. Schriften II. 269), und im sogenannten Zufall nur das Incognito der Vorsehung erblickt. Es gibt jedoch auch eine ganz falsche Art von religiöser, eigentlich pietistischer Geschichtsbehandlung, welche nur die eigene Gedankenfaulheit unter frömmelnden Sprüchen verbirgt, überall die göttliche Vorsehung wie einen Deus ex machina citirt und zu ihrem höchsten Ziele nicht die Wahrheit, sondern die sogenannte Erbaulichkeit wählt. Die Kirchengeschichte muß endlich 5) wissenschaftlich sein, und sie ist es, wenn sie neben den bisher genannten vier Eigenschaften noch stets ihren Begriff — Darstellung des zeitlichen Verlaufs der christlichen Heilsanstalt — als ihr Princip und ihren leitenden Gedanken festhält, die einzelnen Erscheinungen auf dieses Princip bezieht, als Theile des genannten Verlaufs auffaßt, und so in ihrem Ganzen ihren eigenen Begriff verwirklicht. — Was aber weiterhin IV. die Diathese des kirchenhistorischen Stoffes anlangt, so gibt es in dem zeitlichen Verlaufe der christlichen Kirche einzelne unverkennbar hervortretende Wendepuncte, und diese selbst sind wieder verschieden an Bedeutung. Denn entweder ist die von da eingetretene Veränderung eine durchgreifende oder nur eine partielle. Wo nun eine durchgreifende Veränderung beginnt, da entsteht ein neues Zeitalter, während die partielle Veränderung nur eine neue Periode begründet. Zeitalter aber zählen wir, besonders nach Möhler's Vorgange, drei: 1) alte Zeit, so lange die antiken Völker (Griechen und Römer) die Träger des christlichen Lebens waren; von Christus bis Carl d. Gr. 2) das Mittelalter, während die germanischen und romanischen Völker, unter einem Haupte, dem Papste, verbunden, die Träger des christlichen Lebens waren; von Carl d. Gr. bis Luther. 3) Die neue Zeit, von der sogenannten Reformation bis zur Gegenwart, wo zwar dieselben Völker, aber nicht mehr in der Einheit der Kirche, den Vordergrund der Geschichte inne haben. — Jedes dieser drei großen Zeitalter zerfällt wieder in zwei oder mehrere Perioden, und zwar 1) die alte Zeit in zwei Perioden, deren Wendpunct Constantin d. Gr. ist: a) von Christus bis Constantin, oder vom Beginn der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen durch das Mailänder Edict im J. 313, d. i. die Zeit der um ihre Existenz kämpfenden Kirche; b) von Constantin bis Carl d. Gr., d. i. die Zeit der dogmatisirenden Kirche oder der raschesten Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs. 2) Das Mittelalter oder die Zeit der Kirchenhoheit zerfällt in vier Perioden: a) die erste, eigentlich Vorperiode, erzählt die Christianisirung und damit Civilisirung der Germanen und Romanen, ihre Einführung in die christliche Kirche vom Beginn dieser Pädagogik bis zu ihrem relativen Abschluß unter Carl d. Gr. b) Die zweite Periode geht von Carl's Tod im J. 814 bis Gregor's VII. Erhebung im J. 1073, und enthält die Entstehung der mittelalterlichen Kirchenhoheit sammt dem Kampfe zwischen Barbarei und Gesittung. c) Die dritte, von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. (1073 — 1300) reichend, ist die Blüthezeit der

mittelalterlichen Kirchenhoheit. d) Die vierte endlich, von Bonifaz VIII. bis Luther, hat die vielfach und heftig auftauchende Opposition gegen die mittelalterliche Kirchenhoheit zu ihrem Charakter. 3) Das dritte Zeitalter, die neue Zeit, von der sog. Reformation bis zur Gegenwart, zerfällt in drei Perioden: a) von Luther bis zum westphälischen Frieden (1517—1648), oder die Zeit des großen Abfalls und des oft blutigen Kampfes der Confessionen; b) vom westphälischen Frieden bis zum Ausbruch der französischen Revolution (1648—1789): die Confessionen stehen jetzt bürgerlich friedlich, theils sogar gleichberechtigt, neben einander, aber der große bittere Zwiespalt dauert dennoch fort, bis am Ende dieser Periode Indifferentismus und Unglaube sich breit machen und das kirchliche Leben nach allen Seiten erlahmt. c) Die dritte Periode geht von der französischen Revolution bis auf die Gegenwart, und ihr Charakter ist: Kampf der Kirche mit falscher Staatsweisheit und neuem Heidenthume. — Die erste und Hauptabtheilung der Kirchengeschichte ist demgemäß die chronologische. Die Masse des Stoffes wird zuerst chronologisch in Zeitalter und Perioden zerlegt; diese aber werden nicht mehr in kleinere Zeitabschnitte getheilt, sondern man zerlegt sie am besten nach den Materien, mit Rücksicht auf die fünf Hauptrichtungen, in denen der Verlauf der kirchenhistorischen Entwicklung vor sich geht, so daß Real- und Zeitabtheilung mit einander verbunden erscheinen. — Jene Canäle nun, welche aus der Vorzeit der Kirche in die Gegenwart herüberreichen und die Kunde der vergangenen Jahrhunderte uns zuführen, heißen V. die Quellen der Kirchengeschichte. Dieselben theilen sich 1) nach dem Verhältniß der Berichterstatter zu der Thatsache in a) unmittelbare und b) mittelbare. Unmittelbare heißen diejenigen, welche von Augenzeugen herrühren, vornehmlich amtliche Urkunden, Berichte von Autopten, Biographien großer Männer, von ihren Schülern geschrieben u. dgl. Mittelbar dagegen sind jene Quellen, deren Urheber, ohne Augenzeugen zu sein, den aufgezeichneten Begebnissen nahe standen α) als Zeitgenossen im Allgemeinen, oder β) dadurch, daß sie aus Erzählungen, mündlichen oder schriftlichen, von Zeitgenossen geschöpft haben. 2) Nach der Form ihrer Ueberlieferung theilen sich die Quellen a) in schriftliche, b) in sogenannte Denkmäler, wie Statuen und Münzen (die Grabdenkmäler z. B. zeigen den Glauben der Urkirche an die Unsterblichkeit, und eine Münze ist eine wichtige Quelle in der Geschichte der Johanna Papissa); c) Traditionen (nicht in dogmatischem Sinne) oder Sagen, die sich bei einzelnen Völkern und in einzelnen Gegenden fortgepflanzt haben. 3) Nach der politischen oder kirchlich-politischen Stellung ihrer Urheber theilen sich die Quellen in a) öffentliche und b) Privatquellen. Oeffentlich sind die von einer amtlichen Person, Behörde, Corporation ausgehenden, wie päpstliche Bullen, Concilienacten, Hirtenbriefe, liturgische Bücher, Ordensregeln, Erlasse weltlicher Regenten, die sich auf die Kirche beziehen, Reichstagsabschiede u. dgl. Privatquellen dagegen sind solche Documente, welche von Privatpersonen, oder wohl auch von amtlichen Personen aber in privater Eigenschaft herrühren. Die Kirchengeschichte des Eusebius z. B. ist eine Privatquelle, weil er nicht in seiner amtlichen Eigenschaft als Bischof, sondern in seiner privaten Eigenschaft als Gelehrter das Werk verfaßt hat. Ein für die Kirchengeschichte wichtiger Hirtenbrief dagegen, von ihm erlassen, würde zu den öffentlichen Quellen zu zählen sein. 4) Nach dem Religionsbekenntniß ihrer Urheber endlich sind die Quellen entweder a) einheimische, die von Christen selber herrühren und zwar im engern Sinne von Mitgliedern der eigenen Kirche; b) fremde Quellen dagegen nennen wir jene, welche entweder von Nichtchristen herkommen (wie von den heidnischen Historikern Ammianus Marcellinus und Zosimus) oder von einer unserer Kirche fremd oder feindlich entgegenstehenden Secte. — Der Zugang zu diesen Quellen war ehemals ungeheuer schwierig, jetzt aber sind die meisten gedruckt in den Werken der Kirchenväter und der Kirchenschriftsteller aller Zeiten, in den Conciliensammlungen, den Bullarien,

den Klosterregeln, Martyracten, Lebensbeschreibungen der Heiligen (s. Bollandisten) ꝛc. — Dem richtigen Gebrauche der Quellen muß ihre Prüfung vorangehen und diese hat zu geschehen in Betreff a) der Authentie, b) der Integrität, c) der Fähigkeit des Verfassers und d) seines Willens, die Wahrheit zu sagen. VI. Wie die Kirchengeschichte selbst so theilt sich auch die Literatur derselben in drei Zeitalter. A. Literatur des ersten Zeitalters. 1) Den ersten Anfang einer christlichen Kirchengeschichtschreibung machte Hegesippus, ein zum Christenthum bekehrter Jude (Euseb. Hist. eccl. IV. 22), welcher der apostolischen Zeit noch nahe stehend (Hieron. de viris illust. c. 22), aus dem Oriente über Corinth nach Rom reiste (Euseb. l. c. IV. 22), unter dem Pontificate Anicets (s. d. A.) daselbst ankam, und bis in die Zeiten des Papstes Eleutherius (unter Marc Aurel) dort verblieb (Euseb. IV. 11). Er blühte somit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und wird von Eusebius (l. c. IV. 8) den berühmtesten Kämpfern gegen die alten Häretiker beigezählt. Eusebius sagt auch, daß er viele Werke geschrieben (I. c. IV. 22), namentlich aber in fünf Büchern „die reine Ueberlieferung der apostolischen Predigt in ganz einfacher Weise erzählt habe", *ὑπομνηματισάμενος* (l. c. IV. 8). Eusebius gibt demnach keine bestimmte Aeußerung über den Titel dieses Werkes, ja er sagt nicht einmal, daß es vorherrschend historisch gewesen sei, vielmehr könnte es seinen Worten zufolge gar wohl auch einen dogmatischen Charakter gehabt haben. Da jedoch Hieronymus in seiner Schrift de viris illust. l. c. von Hegesippus sagt: omnes a passione Domini, usque ad suam aetatem, ecclesiasticorum actuum texens historias etc., so glaubte man sich hiedurch berechtigt, in den *ὑπομνηματισάμενος* des Eusebius eine bestimmte Hinweisung auf den Titel der Hegesipp'schen Schrift erblicken, und den Worten des Hieronymus gemäß (ecclesiasticorum actuum) vermuthen zu dürfen, die fünf Bücher hätten die Ueberschrift *ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων* geführt. Schon Photius (Biblioth. cod. 232), eigentlich Stephan Gobarus (ein tritheistischer Monophysit im sechsten Jahrh.) bei Photius nennt sie *ὑπομνήματα*, jedoch ohne weitern Beisatz. Eusebius gesteht selbst (l. c. IV. 8), daß er dieß Werk bei seiner Erzählung der in der apostolischen Zeit vorgefallenen Begebenheiten sehr oft benützt habe (es war also historisch); ja er hat sogar glücklicher Weise eine ziemliche Anzahl Stellen derselben geradezu in seine Kirchengeschichte herübergenommen, und uns so, da leider das Werk selbst verloren gegangen ist, wenigstens einige Fragmente gerettet. Es sind dieß acht Fragmente im eigentlichen Sinne: zwei über die alten Häretiker (bei Euseb. IV. 22), zwei über Simeon, Bischof von Jerusalem (III. 32), eins über die Verwandten Christi, wie sie vor Domitian (s. d. Art.) gestellt wurden (III. 20), eins über den Tod Jacobi d. j. (II. 23), eins über die Kirche von Corinth (IV. 22) und eins über die Vergötterung des Antinous (IV. 8). Außerdem beruft sich Eusebius noch drei andre Male (III. 11. 16. IV. 22) auf Hegesippus, ohne jedoch dessen eigene Worte anzuführen. Endlich hat auch Photius (Biblioth. cod. 232) ein Fragment Hegesipp's über die unrichtige Auffassung der Stelle Js. 64, 4 aufbewahrt. Alle diese Fragmente hat Routh, reliquiae sacrae, T. I. p. 189 sqq. am vollständigsten gesammelt und commentirt; sie finden sich jedoch auch bei Grabe, Spicileg. II. und Galland, Biblioth. P. P. T. II. 59. Wahrscheinlich hat Hegesippus auch eine kirchenhistorische Schrift über die Reihenfolge der römischen Bischöfe bis Anicet (J. 157) verfaßt, wenigstens scheinen seine eigenen Worte bei Eusebius IV. 22: *διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου* in diesem Sinne genommen werden zu müssen, während sie Valesius ganz unrichtig also übersetzte: mansi ibi apud Anicetum, als ob der Text *διατριβήν* statt *διαδοχήν*, und *παρά* statt *μέχρις* hätte. Vgl. Pearson bei Routh, l. c. p. 244 und Origines de l'église romaine p. 56 (Tüb. Quartalschrift 1845 S. 311 f.). Dieser Catalog ist jedoch vielleicht nur ein Theil des obgenannten Werkes in fünf Büchern gewesen. 2) Der eigentliche Vater der

Kirchengeschichte wurde Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, und er schreibt sich diese Ehre auch ausdrücklich selbst zu im Proömium zu seiner Kirchengeschichte B. I. C. 1. Dieser große Gelehrte hat außer seinen wichtigen apologetischen, dogmatischen, exegetischen ꝛc. Schriften auch eine Reihe historischer Werke gefertigt, unter denen zwar nicht der Zeit aber dem Range nach obenan steht a) seine ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία in zehn Büchern, von Christus bis zum Siege Constantins über Licinius im J. 324, also bis zum Beginn der Alleinherrschaft Constantins reichend. Ob Eusebius dieß Werk noch vor Eröffnung der Nicäner Synode im J. 325 beendigte, oder erst einige Jahre hernach, ist zweifelhaft, aber die erstere Ansicht hat größere Wahrscheinlichkeit. Es ist nämlich α) kaum glaublich, daß Eusebius aus dem Grunde, weil er den Arianern halb und halb günstig war, absichtlich beim Nicänum in seiner Erzählung habe abbrechen wollen, denn er spricht ja davon auch ziemlich ausführlich in seiner Vita Constantini lib. III. c. 6 sqq. Außerdem wird β) Crispus in der Kirchengeschichte X. 9 wiederholt mit den schönsten Lobsprüchen beehrt, was Eusebius als Günstling Constantins schwerlich gethan hätte, wenn Crispus schon hingerichtet gewesen wäre. Er wurde aber im J. 325 auf Befehl Constantins ermordet. — Bei Ausarbeitung seines Werkes benützte Eusebius eine Menge alter Documente, die Schriften der Kirchenväter, Briefe, amtliche Edicte und Urkunden aller Art. Namentlich aber standen ihm, auf besondere Erlaubniß des Kaisers, die Archive des ganzen Reiches zu Gebote. Als nämlich Constantin während seiner Anwesenheit in Cäsarea den Bischof aufforderte, für seine Kirche eine Gnade zu erbitten, erwiederte Eusebius: „seine Kirche bedürfe keiner weiteren Schätze, er aber habe große Sehnsucht, die Geschichte der h. Martyrer zu beschreiben, und bitte deßhalb, daß ihm von den öffentlichen Archiven die Urkunden dazu mitgetheilt würden. Der Kaiser gewährte diese Bitte und setzte dadurch den gelehrten Bischof in den Stand, seine Kirchengeschichte zu schreiben. So erzählte Hieronymus (Ep. ad Chromatium et Heliodorum), und Antipater von Bostra (Veterum testimonia pro Eusebio in der Valesischen Ausgabe der Hist. eccl.). — Eusebius wollte übrigens nicht bloß erzählen, verfolgte also nicht bloß historische Zwecke, sondern es sollte sein Werk zugleich auch zur Vertheidigung und Verherrlichung der christlichen Kirche dienen. Daß er manchmal etwas Unwahrscheinliches, wohl auch Unwahres, z. B. den Briefwechsel zwischen Christus und Abgar Uchomo (s. d. A.), auch unglaubliche Wunder aufnahm, kann seine Glaubwürdigkeit im Ganzen nicht wesentlich beeinträchtigen (vgl. Möller, de fide Euseb. Hafn. 1813. Kestner, de fide Euseb. etc. Götting. 1817. Danz, de Euseb. Jenae 1815); und wenn wir auch außerdem zugeben müssen, daß sein Styl hart, die Darstellung nicht pragmatisch, der Inhalt nicht immer vollständig ist, so hat doch dieß Werk für den Theologen einen ganz unschätzbaren Werth, namentlich wegen der vielen Urkunden und aufgenommenen Excerpte (vgl. Reuterdahl, de fontibus hist. eccl. Eusebianae. Lund. 1826. Baur, comparatur Eusebius hist. ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto. Tubg. 1834. Jachmann, über die Kircheng. des Eusebius, in Ilgen's Zeitschr. IX. 2, 10). Schon das christliche Alterthum hielt deßhalb die Kirchengeschichte des Eusebius in hohen Ehren (s. die Veterum testimonia), und schon Rufin übersetzte sie in's Lateinische, wovon später. b) Gleichfalls kirchenhistorisch ist auch Eusebii Büchlein über die palästinensischen Martyrer, in 13 Capiteln, dem achten Buche der Kirchengeschichte angehängt. c) Viel wichtiger ist wieder sein Werk de vita Constantini M. in vier Büchern, reich an den wichtigsten und interessantesten Nachrichten, die sich sonst nirgends finden, und die wir also dem Eusebius allein noch zu danken haben. Als großer Bewunderer Constantins verfiel er zwar öfters aus der historischen in die panegyrische Weise und verschwieg absichtlich manche Fehler des Kaisers, an andern Stellen dagegen zeigt er wieder Freimüthigkeit und bespricht

auch die Schattenseite, jedoch mehr seiner Regierung als seines Charakters. Socrates (I. 1) sagt darüber: es sei hier dem Eusebius mehr um eine Panegyrik als um Thatsachen zu thun gewesen. d) Einen Anhang zu diesem Werke, gleichsam das fünfte Buch, bilden zwei Reden: α) die des Kaisers ad sanctorum coetum (d. i. die Gläubigen), ursprünglich lateinisch geschrieben, und β) die Lobrede Eusebii auf Constantin am Feste seiner Tricennalien. Schon im vierten Buche der Vita Const. c. 32 u. 46 hatte er diese zwei Reden und noch eine dritte, jetzt verloren, beizufügen versprochen; ihr kirchenhistorischer Werth ist jedoch nicht von großer Bedeutung. e) Gleichfalls historisch, jedoch eigentlich profanhistorisch, und mehr für die alt- als neutestamentliche Kirchengeschichte wichtig ist das Chronicon des Eusebius, in zwei Büchern, wovon das erste wahrscheinlich den Titel παντοδαπὴ ἱστορία führte, und eine kurze Geschichte vom Anfange des großen Weltreichs bis auf die Zeiten Eusebii enthält. Das zweite Buch mit dem Titel χρονικὸς κανών ist wohl nichts anderes, als die von Hieronymus de viris illust. c. 81 angeführte Epitome des ersten Buchs (vgl. Fabric. Bibl. graeca T. V. Lib. V. c. 4. p. 33 und Aucher's Vorrede zu seiner später zu besprechenden Ausgabe des Euseb'schen Chronicons p. V), und enthält chronologische und synchronistische Tabellen über die ganze Zeit von Abraham bis Constantin d. Gr. Eusebius legte dabei ein ähnliches Werk von Julius Africanus (Sec. III) zu Grunde, und es ist die Chronik wahrscheinlich das älteste Werk des Eusebius, schon vor der Praeparatio evangelica (J. 313) verfaßt, später aber noch einmal überarbeitet und fortgesetzt. Seit dem neunten Jahrh. ging der griechische Text verloren und Georg Syncellus (Syncellus des Patriarchen Tharasius von Constantinopel um's Jahr 800) war der Letzte, der ihn erweislich benützte und viele Stellen daraus in seine Chronographie übertrug. Von da an hatte man nur noch diese und andere griechische Fragmente (besonders bei Cedrenus und im Chronicon paschale), sowie eine lateinische Uebersetzung des Hieronymus. Hieronymus hatte jedoch nur das zweite Buch, den Canon im engeren Sinne übersetzt (wenigstens findet sich keine Spur davon, daß er auch das erste Buch in's Lateinische übertragen habe), und zudem band er sich nicht genau an sein Original, sondern machte, seine Fortsetzung bis zum Jahr 382 seiner Zeitrechnung ganz abgerechnet, noch allerlei Zusätze, besonders in Betreff der römischen Geschichte. Er sagt von sich selbst in der Praefatio dazu (n. 4.): me et interpretis et scriptoris ex parte officio usum, und seine Arbeit gibt somit nicht mehr accurat die Eusebische Chronik. Der lebhafte Wunsch, die letztere genau wieder zu besitzen, führte den gelehrten Scaliger um's Jahr 1600 zu einem eigenthümlichen Restitutionsversuche. Er sah richtig, daß die Chronik des Eusebius nicht bloß ein, sondern zwei Bücher umfaßt habe, und brachte auch mit ungeheurem Fleiße, alle griechischen Schriftsteller durchforschend, eine große Anzahl griechischer Fragmente zusammen. Aber diese beiden beträchtlichen Verdienste wurden durch die Fehler der Willkürlichkeiten, die er sich erlaubte, wieder aufgewogen. Vor allem hielt er manche eigene Worte des Syncellus ꝛc. für Fragmente aus Eusebius und wandte bei der Restitution des ersten Buches die ganz falsche Methode an, daß er Manches aus dem zweiten in das erste verlegte, und so beide Bücher verdarb (vgl. Aucher's Praefatio zur Euseb. Chronik p. XXIX. sqq.). Seine Arbeit erschien unter dem Titel Thesaurus temporum im J. 1606 zu Leyden, in zweiter Ausgabe von Morus 1658. Die Fehler Scaliger's sah unter Andern auch der gelehrte Vallarsi von Verona (1769) und nahm darum in seine treffliche Ausgabe der Werke des h. Hieronymus (T. VIII) die Scaliger'sche Arbeit nicht auf. Aber seine eigene hat dafür andere Fehler: er legte auf die griechischen Fragmente zu wenig Gewicht und benützte öfters schlechte Codices der Hieronymischen Version. Solcher Codices gibt es nämlich eine Menge, sie weichen aber sehr von einander ab, und sind von spätern Abschreibern vielfach verändert worden. Was aber das Wichtigste ist, Vallarsi machte wieder einen Rück-

schritt, in der Behauptung, die Chronik des Eusebius habe niemals aus zwei, sondern stets nur aus einem Buche bestanden (die Vallarsi'sche Edition des eusebisch-hieron. Chronicons wurde trotz ihrer Fehler unverändert wieder abgedruckt in Abbé Migne's neuer Ausgabe der Opp. S. Hieron. T. VIII). Daß Vallarsi damit ganz Unrecht gehabt habe, zeigte die bald hernach entdeckte armenische Uebersetzung des Eusebischen Chronicons. Schon 100 Jahre nach Eusebius wurde seine Chronik auch in's Armenische übersetzt (Aucher in s. Praef. p. XI), und diese uralte armenische Uebersetzung beider Bücher der Chronik hat sich bis heute in einem aus dem zwölften Jahrh. herstammenden Codex erhalten. Diesen Codex brachte im vorigen Jahrhundert Jacobus, der Vicar des armenischen Patriarchen zu Jerusalem, von da nach Constantinopel in die Bibliothek des dortigen armenischen Patriarchalseminars. Im J. 1790 nahm sofort der gelehrte Armenier Georg eine Abschrift davon für den armenischen Priester J. B. Aucher in St. Lazaro bei Venedig, hielt sich aber nicht genau an den armenischen Codex, sondern interpolirte Einiges, um seine Copie mit dem Scaliger'schen Texte mehr harmonisch zu machen. Aucher ließ darum durch Georg eine zweite Abschrift fertigen und diese brachte sein Ordensgenosse Zohrab im J. 1793 von Constantinopel nach Venedig. Darauf beschäftigte sich Aucher in aller Stille mit Vorbereitungen zur Herausgabe des neuen Fundes. Da sich jedoch die wirkliche Herausgabe fast dreißig Jahre lang verzögerte, wurde unterdessen jene erste ungenaue Copie von Zohrab in's Lateinische übersetzt, und diese Uebersetzung von ihm und Angelo Mai gemeinsam im J. 1818 zu Mailand herausgegeben. In demselben Jahre erschien aber auch endlich Aucher's Arbeit zu Venedig 1818 unter dem Titel: Eusebii Pamphili Caesariensis episcopi chronicon bipartitum (armenisch, lateinisch mit den griechischen Fragmenten und mit Anmerkungen) opera P. Jo. Baptistae Aucher Ancyrani, monachi armeni et doctoris mechitaristae. 2 Quartb. (Ueber den historischen Gewinn aus der armen. Uebersetzung der Chronik des Eusebius s. d. Abhandlg. von Niebuhr, kleine histor. und philol. Schriften. Erste Sammlung, Bonn 1828, S. 179—304). Daß sich Aucher über die Mailänder Ausgabe unwillig aussprach (Praef. p. XXXVII.) ist kein Wunder. Uebrigens gestand Angelo Mai selbst, daß die Venetianer Edition den Vorzug verdiene (Scriptorum vet. nova collectio, T. VIII. Praef. p. V.). Da jedoch die armenische Uebersetzung, bei aller Genauigkeit und wörtlichen Treue (die Vergleichung mit den griechischen Fragmenten rc. beweist dieß) doch manche Lücken hat, und entschieden manches ausläßt, was den Fragmenten zu Folge ehemals im Griechischen stand, so glaubte Angelo Mai die eusebianische Chronik auf eine neue Weise wiederherstellen zu können, dadurch, daß er im ersten Buch unter Zugrundlegung der armenischen Version beider Ausgaben (der Mailänder und Venetianer), und mit Benützung der griechischen Fragmente einen neuen, freilich nur lateinischen Text herstellte, der dem ursprünglichen eusebischen möglichst nahe kommen sollte. Im zweiten Buche des Chronicons sofort füllte er nicht nur die Lücken des armenischen aus, sondern verband damit, wie er sich ausdrückt (p. VI.), auch die gelehrten Arbeiten des Hieronymus, d. h. er gab nicht eigentlich den eusebischen Text, sondern eine ganz neue Textesrecension der Version des Hieronymus unter Benützung der beiden armenischen Versionen, und mit Vergleichung von mehr als 20 vaticanischen Handschriften des Hieronymischen Textes. Auch fügte er, wie im ersten Buche, so auch hier, sämmtliche noch vorhandene griechische Fragmente auf's Allerfleißigste bei, unterließ es dagegen leider anzumerken, in welchen Stellen sein neuer Text von dem Armenier abweiche. Diese neue Mai'sche Ausgabe findet sich im achten Bande der Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab Angelo Mai, Rom 1833, p. 1—406, und es ist demnach irrig, wenn in diesem Kirchenlexicon (unter d. Art. Eusebius von Cäsarea) und anderwärts behauptet wurde, Angelo Mai habe hier den griechischen Text der

Chronik herausgegeben. 3) Die Kirchengeschichte des Eusebius fand bald nach ihrer Entstehung solchen Beifall, daß im fünften Jahrhundert zu gleicher Zeit drei tüchtige Männer Fortsetzungen derselben unternahmen. Der erste unter ihnen war Socrates, wie er sich in der Ueberschrift selbst nennt, σχολαστικός, d. h. Sachwalter (Redner und Advokat), und zwar zu Constantinopel unter Kaiser Theodosius II., in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, weßhalb er auch die auf Constantinopel bezüglichen Ereignisse mit besonderer Sorgfalt behandelt. Daß er den Eusebius habe fortsetzen wollen, sagt er (I. 1.), aber er wollte ihn auch da und dort ergänzen, und begann darum seine Erzählung nicht mit dem Jahr 325, wo Eusebius aufgehört, sondern schon mit der Abhandlung Diocletians im J. 305 (l. c.). Von da an führte er in sieben Büchern ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας die Geschichte fort bis zum J. 439 und umfaßt somit 134 Jahre. Dieser Zeitabschnitt theilt sich aber in zwei ungleiche Hälften. In der zweiten kleineren Hälfte lebte Socrates selbst und war somit ein Zeitgenosse der von ihm berichteten Begebenheiten; bei der erstern und größern Hälfte dagegen mußte er sich auf die Nachrichten Früherer stützen. Zu seiner Hauptquelle für die frühere Zeit hatte er Anfangs den Rufinus gewählt, d. h. die rufin'sche Uebersetzung und Fortsetzung der Euseb'schen Kirchengeschichte; bei erweitertem Quellenstudium aber, besonders der Werke des hl. Athanasius, entdeckte er manche Unrichtigkeiten Rufins, und arbeitete deßhalb die zwei ersten Bücher, weil er gerade darin ihm zu viel gefolgt, auf's Neue um (II. 1.). Seine weiteren Quellen waren die Werke der Kirchenväter, kaiserliche Schreiben, Briefe merkwürdiger Personen, Synodalbeschlüsse und sehr zahlreiche Mittheilungen Anderer, welche sich für sein Werk interessirten und ihm als Augenzeugen oder sonst wohl unterrichtet, Beiträge und Nachrichten lieferten (I. 1. II. 1. VI. 1.). Eine besondere Dissertation über die Quellen des Socrates, und der beiden andern Fortsetzer der Euseb'schen Kirchengeschichte, Sozomenus und Theodoret, lieferte J. A. Holzhausen, de fontibus etc. Götting. 1825. — Wiederholt und gewissermassen sich entschuldigend bemerkt Socrates, daß er sich absichtlich einer ungeschmückten Darstellung beflissen habe (I. 1. VI. 1.); gerade dadurch aber ist sein Styl gut und angenehm, besser als der Euseb'sche geworden. Lobenswerth ist dabei auch, daß er die chronologischen Data nach Olympiaden und Consuln ziemlich genau gibt. Weiterhin versichert Socrates (I. 1. VI. 1.) durchaus nach Unparteilichkeit gestrebt und Niemanden, weder den Bischöfen noch den Kaisern, geschmeichelt zu haben, und er sagt dieß im Gegensatz zu Eusebius. In der That ist auch seine Unparteilichkeit zu loben und man sieht vielfach, wie eifrig er der Objectivität nachgestrebt habe, z. B. VII. 32. 21. I. 13. Für was er aber mehrfach besondere Vorliebe zeigt, ist das Mönchthum, überhaupt Strenge und Rigorismus, weßhalb er auch von den Novatianern günstiger als gewöhnlich urtheilt, und darum bei Manchen (Niceph. Hist. eccl. XI. 14. Baron. Annal. ad ann. 402, 18. 415, 40. 419, 108.) selbst in den Verdacht des Novatianismus gekommen ist. Es ist richtig, daß er lib. IV. 28 sagt: Novatian sei als Martyrer gestorben, dagegen führt er ihn sonst (V. 20.) unter den Häretikern auf und nur die Katholiken sind ihm οἱ τῆς ἐκκλησίας (II. 38.). Ebenfalls nicht gehörig begründet ist die Behauptung des Baronius, Socrates sei auch Origenist gewesen (Annal. ad ann. 402, 18.), und mit Recht hat Valesius die Orthodoxie desselben vertheidigt (in s. Diss. de vita et scriptis Socr. et Sozom. vor seiner Ausgabe der Kirchengeschichte desselben). Aber das ist nicht zu läugnen, daß Socrates die Einheit in der Disciplin nicht für nöthig erachtet, z. B. in Betreff der Osterfeier, der Fasten, des Cölibats &c. (vgl. V. 22.). Buch I. 18. versichert er, wenn keine Streitigkeiten und Spaltungen in der Kirche entstanden wären, so hätte er es für überflüssig erachtet, eine Kirchengeschichte zu verfassen. Man könnte hieraus schließen, daß er gerade im dogmenhistorischen Theile seine meiste Stärke habe; aber dem ist in der That nicht so; im Gegen-

theil zeigt er vielfach, daß er kein Theologe war, und schon Photius (Cod. 28.) bemerkte: ἐν τοῖς δόγμασιν ὃ λίαν ἐστὶν ἀκριβής. Vielleicht ist dieß jedoch nicht allgemein, sondern nur von der Begünstigung der Novatianer zu verstehen. 4) Der zweite Fortsetzer des Eusebius, **Hermias Sozomenus**, stammte aus einer palästinensischen Familie, welche zu Bethel bei Gaza wohnte und von dem Patriarchen des palästinensischen Mönchthums Hilarion zum Christenthum bekehrt worden war (V. 15.). Es waren dieß die ersten Christen jener Gegend, auch bauten sie daselbst die ersten Kirchen und Klöster, und zeichneten sich durch besondere Heiligkeit aus. Wahrscheinlich wurden sie Mönche (vgl. V. 15. VI. 32.). Sozomenus selbst hatte in seiner Jugend noch mit mehreren derselben Umgang gepflogen (V. 15.), und wurde, wie es scheint, unter dem Einfluß dieser frommen Mönche zu Gaza erzogen (VII. 28. Majum, das hier genannt wird, ist der Seehafen von Gaza). Von einem derselben, Salamanes (VI. 32.) erhielt er wahrscheinlich seinen Beinamen **Salamanes**, wie ihn Photius (Bibl. Cod. 30.) nennt, während sich in der Ueberschrift seiner Kirchengeschichte die Form **Salaminius** findet. Von jenen Mönchen erbte er wohl auch seine große Verehrung für das Mönchthum (I. 12.). Später studirte er Rechtswissenschaft zu Berytus, und wurde, wie Socrates, Sachwalter in Constantinopel (II. 3.). Als solcher schrieb er seine Kirchengeschichte in neun Büchern, welche vom J. 324 bis zum 17ten Consulate Theodosii II. (439), dem sie auch gewidmet ist, gehen sollte (s. die Anrede an den Kaiser vor dem ersten Buche). In der That reicht sie jedoch nur bis zum J. 423. Die neun Bücher des Sozomenus sind um weniges größer als die sechs des Socrates, dagegen hat das Werk des letztern doch einen größern Werth. Socrates hat mehr Urtheil, Kritik, Pragmatismus und Objectivität als Sozomenus. Außerdem hat dieser sehr viel Fremdartiges, über Entstehung einzelner Städte u. dgl., in seine Kirchengeschichte aufgenommen. Dagegen lobt Photius seinen Styl, und er ist in der That geschmückter als der des Socrates. Aber er ist dennoch nicht schön und nicht gewandt (vgl. die Diss. de vita etc. Socratis et Sozom. in der Valesischen Ausgabe dieser Historiker). Die Zuschrift an den Kaiser (vor dem ersten Buch der K.G.) zeugt auch nicht von einfacher Wahrheitsliebe. Zwei andere Bücher des Sozomenus, ein Breviarium der Kirchengeschichte von Christi Himmelfahrt bis zur Absetzung des Licinius enthaltend (s. Zuschrift an den Kaiser), sind verloren gegangen. Valesius glaubte in der oben citirten Dissertation wahrscheinlich machen zu können, daß Sozomenus, als der jüngere und minder begabte, den Socrates ausgeschrieben habe, **Stäudlin** dagegen (Gesch. und Literatur der Kirchengesch. herausgeg. v. **Hemsen**, Hannover 1827, S. 64 ff.) hat mit mehr Recht behauptet, daß beide unabhängig von einander schrieben, wohl aber zum Theile gleiche Quellen (vgl. Soz. I. 1. mit Socr. II. 1. VI. 1.) benützten. Daher kommt es, daß bald dieser, bald jener ausführlicher ist. Hätte aber Sozomenus den Socrates vor sich gehabt, so würde er da, wo er von seinen Vorgängern, namentlich Hegesippus und Eusebius spricht (I. 1.), gewiß auch seiner erwähnt haben. 5) Der dritte große Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius ist **Theodoret**, der berühmte Bischof von Cyrus in Syrien, vielleicht der gelehrteste Theologe seiner Zeit (Mitte des fünften Jahrhunderts). Seiner vielen andern, besonders exegetischen Werke nicht zu gedenken (s. **Theodoret**) schrieb er um's J. 450, also etwas später als die beiden zuvor Genannten, eine Kirchengeschichte in fünf Büchern, von der Entstehung der arianischen Häresie (320) bis 428, mit der ausdrücklichen Bemerkung (I. 1.), daß er den Eusebius fortsetzen wolle. Seine Schrift ist unter den drei Continuationen die kleinste, aber beste. Schon Photius (Cod. 31.) rühmt den Styl: er sei klar, erhaben und gegedrängt, und leide nur hie und da an übertriebenen Metaphern. Einen besondern Werth gab Theodoret seinem Buche durch Aufnahme sehr vieler Urkunden und durch ausführlichere Erzählung der Kirchengeschichte des Orients, namentlich

des antiochenischen Patriarchats, zu welchem er selbst gehörte. Zu bedauern ist dagegen, daß er die chronologischen Data fast nirgendwo beifügt. Daß er den Socrates und Sozomenus habe ergänzen wollen, wurde schon behauptet, aber nicht bewiesen. Er selbst wenigstens deutet es nicht im Geringsten an, und hatte höchst wahrscheinlich gar keine Kenntniß von den Arbeiten seiner zwei Vorgänger (vgl. die Praef. des Valesius zu seiner Ausgabe der Kirchengesch. Theodoret's und Stäudlin l. c. S. 61. 69.) 6) Ein anderes kirchenhistorisches Werk alter Zeit von dem Diacon Philippus Sidetes, aus Side in Pamphilien, der zwei Menschenalter vor Theodoret lebte, ist verloren gegangen. Nach der Schilderung des Socrates (VII. 27.) war es sehr umfangsreich, aus 36 Büchern und fast 1000 τόμοις bestehend, aber voll fremdartigen Stoffes; so daß astronomische, arithmetische und musicalische Fragen darin behandelt, Inseln, Berge, Bäume und allerlei andere Dinge darin geschildert waren. Socrates fügt bei, daß das Werk sowohl für Gelehrte als für Ungelehrte unnütz gewesen sei und namentlich keine chronologische Ordnung gehabt habe. Die Zeiten des Athanasius z. B. habe es nach den Begebenheiten unter Kaiser Theodosius besprochen. Ein Fragment davon hat Dodwell aus einem Bodleianischen Codex im Append. ad Diss. in Iren. p. 488 edirt. Ebenfalls verloren gingen auch die andern vielen Schriften des Philippus Sidetes, z. B. seine Widerlegung der Bücher des Kaisers Julianus Apostata. 7) Jünger als Philippus, aber älter als Socrates rc. ist Philostorgius aus Cappadocien, ein Anhänger der strengsten arianischen Partei der Eunomianer. Er verfaßte im Interesse seiner Partei eine Kirchengeschichte in zwölf Büchern vom Anfange der arianischen Häresie bis zum J. 423. Sein Hauptzweck dabei war, die arianische Lehre als die urchristliche darzustellen und die Spaltungen unter den Arianern selbst zu entschuldigen. Das Werk ging verloren, dagegen besitzen wir noch den ziemlich großen Auszug, welchen Photius (in einer besonderen Schrift, in der Biblioth. Cod. 40 spricht er nur kurz darüber) machte. Auch finden sich noch weitere Fragmente davon bei Suidas u. A. Alle diese Ueberreste hat Valesius aus Handschriften, mit lateinischer Uebersetzung und Noten in seine Ausgabe der griechischen Kirchenhistoriker (wovon unten) hinter Evagrius aufgenommen. 8) Im Anfange des sechsten Jahrhunderts lebte der Kirchenhistoriker Theodorus mit dem Beinamen Lector, weil er ein Lectoramt an der Kirche von Constantinopel versah. Zuerst fertigte er in zwei Büchern einen Auszug aus Socrates, Sozomenus und Theodoret, also eine historia tripartita, die jedoch mit dem gleichnamigen Werke Cassiodors nicht zu verwechseln ist. Uebrigens geht dieser Auszug nicht soweit als Socrates rc., sondern nur bis Kaiser Julian. Noch jetzt sind mehrere Codices dieses Werkes vorhanden, da es jedoch nichts enthält, als Stellen Anderer, des Socrates rc., so fand Valesius nicht für nöthig, es eigens abdrucken zu lassen, vielmehr nahm er nur die Varianten daraus in seine Notamine zu Socrates rc. auf. Wichtiger ist das zweite Werk Theodor's, ein Originalwerk, nämlich eine Fortsetzung des Socrates bis Kaiser Justin I. († 527). Auch diese Arbeit umfaßte zwei Bücher, ist aber nicht auf uns gekommen, sondern es sind nur noch die Fragmente übrig, welche Nicephorus Callisti daraus machte. Valesius hat sie hinter den Philostorgischen Fragmenten abdrucken lassen. Mehrere der Alten (z. B. Joh. Damasc.) haben die erste und zweite Schrift Theodor's als ein Werk angesehen und darum von vier Büchern seiner Kirchengeschichte gesprochen. 9) Der letzte griechische Kirchenhistoriker der alten Zeit war Evagrius (s. d. A.), ein Syrer, zu Epiphania (nicht Antiochien) um's J. 536 geboren. Er wurde Sachwalter, Scholasticus, in Antiochien, war verheiratheter Laie, stand in großem Ansehen, wurde Quästor und ἔπαρχος (Präfect), und stand besonders mit dem Patriarchen Gregor von Antiochien in naher Beziehung, der ihn öfter als seinen Syndicus und Advocaten benützte. Seine Kirchengeschichte geht in sechs Büchern von 431 (dritte allg. Synode) bis

594, ist also besonders für die Nestorianischen und Monophysitischen Angelegenheiten wichtig. Nach I. 1. wollte Evagrius ausdrücklich eine Fortsetzung des Theodoret, Socrates und Sozomenus liefern. Er zeichnete sich wie durch Gelehrsamkeit so durch Rechtgläubigkeit aus, war aber nicht frei von Leichtgläubigkeit und Wundersucht. Auch nahm er viel zu viel Profanhistorisches auf, so daß sein sechstes Buch fast nur eine Geschichte des persischen Krieges ist. Sein Styl ist gebildet und angenehm und wurde schon von Photius (Cod. 29.) belobt. — Die erste griechische Ausgabe fast aller bisher genannten kirchenhistorischen Werke von Eusebius (das Chronicon ausgenommen), Socrates, Sozomenus, Theodoret, Evagrius und Theodorus Lector besorgte Robert Stephanus (Paris 1544 Fol.) aus zwei alten griechischen Handschriften. (Vorher hatte man nur lateinische Uebersetzungen, so daß z. B. Baronius nur die mitunter unrichtige Uebersetzung der Euseb'schen Kirchengeschichte von dem Bischof Christophorsonus benützen konnte.) Mit verschiedenen Varianten vermehrt erschien 1612 eine neue Auflage zu Genf; aber auch sie wurde wieder weit übertroffen von Henri de Valois (Valesius). Dieser französische Advocat hatte weit mehr Geschmack an der Literatur als an juristischen Geschäften, und übernahm darum um die Mitte des 17ten Jahrhunderts vom französischen Episcopate den Auftrag, gegen angemessenes Jahrgeld die ganze Sammlung der alten griechischen Kirchenhistoriker auf's Neue herauszugeben. Er benützte dazu eine beträchtliche Anzahl weiterer Codices, namentlich den Mazarinischen aus dem zehnten Jahrhunderte, verbesserte den Text an zahllosen Stellen, und verband damit auch eine neue lateinische Uebersetzung. Aber fast noch mehr Verdienst erwarb er sich durch die zahlreichen Noten, in denen ein wahrer Schatz von Gelehrsamkeit steckt, und gab endlich noch verschiedene Dissertationen bei. Das Ganze umfaßt drei Foliobände, Paris 1659—73, Bd. I.: sämmtliche kirchenhistorische Werke des Eusebius (das Chronicon ausgenommen), Bd. II.: Socrates und Sozomenus, Bd. III.: Theodoret, Evagrius und die Ueberreste von Philostorgius und Theodorus Lector. Ein schöner und ziemlich correcter Nachdruck, ebenfalls in drei Foliobänden erschien 1772—79 angeblich zu Mainz, in der That zu Frankfurt a. M., ein zweiter zu Amsterdam 1695. Eine neue Ausgabe besorgte Wilh. Reading 1720 zu Cambridge, indem er noch eine große Anzahl weiterer Noten, eigene und fremde beifügte und den Druck bequemer einrichtete, so daß die Noten nicht mehr an das Ende jedes Bandes, sondern unmittelbar unter den Text zu stehen kamen. Ein zwar schöner aber uncorrecter Nachdruck davon erschien 1746 zu Turin (Augustae Taurinorum), 3 fol. Eine noch bessere Ausgabe, jedoch nur von Eusebius, wollte mit Benützung weiterer Handschriften der teutsche Gelehrte Fr. A. Stroth geben, aber es erschien nur der erste Band (Halae ad Salam. 1779 8.). In unseren Tagen haben zwei andere teutsche Gelehrte ebenfalls neue Ausgaben von Eusebius (allein) besorgt, Zimmermann und Heinichen. Der Erstere gab jedoch nur den griechischen Text des Valesius sammt dessen lateinischer etwas verbesserter Uebersetzung, aber ohne die gelehrten Noten (Eusebii hist. eccl. libri X, vita Const. libri IV, nec non Constantini oratio ad sanctos et Panegyricus Eusebii. Francof. 1822. 6 Thlr.). Mehr Verdienst erwarb sich Heinichen. Er konnte zwar keine neue Textesrecension liefern, da ihm keine alte Handschrift zu Gebote stand, dagegen suchte er doch eine Textesrecognition vorzunehmen, d. h. er hat unter Benützung des von Stroth und Valesius beigebrachten kritischen Materials den Valesischen Text da und dort verbessert. Sein Hauptaugenmerk aber richtete er auf die Noten und vermehrte hier die Valesischen durch eigene und fremde um ein Beträchtliches. Auch fügte er einige gelehrte Excurse bei. Zuerst erschien von ihm Eusebii hist. eccl. X. libri, Lips. 1827, in drei Octavbänden (7 Thlr. 12 Gr.); darauf folgte 1829 Eusebii de vita Const. libri IV et Panegyricus atque Constantini ad sanctorum coetum oratio (3 Thlr.). Seine Ausgabe umfaßt also wie die

Zimmermann'sche alle kirchenhistorischen Werke des Eusebius, mit Ausnahme der Chronik; jedoch ohne lateinische Uebersetzung. Eine wahre neue Textesrecension unternahm etwas später der Anglicaner Eduard Burton. Er verglich einige bereits von Valesius, aber nicht vollständig benützte Codices auf's Neue, namentlich den Mazarinischen, verband damit einige andere, welche Valesius noch gar nicht gekannt hatte und suchte nun, unter Anwendung des gesammten kritischen Apparats einen neuen bessern Text der Euseb'schen Kirchengeschichte (nur dieser) herzustellen. Da er während dieses Geschäftes starb, wurde seine Arbeit von einem Freunde edirt unter dem Titel: Eusebii Pamphili historiae eccl. libri decem. Ad codices manuscriptos recensuit Eduardus Burton, S. T. P. ss. theol. nuper. professor regius. Oxon. 1838. II Bd. 8. (8 Thlr.). Diese Arbeit war jedoch keine glückliche; der Text wurde zwar an manchen Stellen verändert, aber selten verbessert (vgl. Zeitsch. für Philos. u. kath. Theol. v. Achterfeld &c. 30. Hft. S. 150 ff.). Uebrigens nahm Heinichen hievon Veranlassung, im J. 1840 noch einen Nachtrag zu seiner Ausgabe zu liefern unter dem Titel: Supplementa notarum ad Eusebii historiam eccl. et excerpta ex editione Burtoniana cum ejusdem ac Schoedelii vindiciarum flavianarum censura et cum collatione codicis Dresdensis. — Endlich bemerken wir noch, daß von der Kirchengeschichte des Eusebius auch zwei teutsche Uebersetzungen existiren, von Stroth, Quedlinbg. 1799 und von Closs, Stuttg. 1839. — Weit weniger als die Griechen leisteten die Lateiner in dem ersten Zeitalter der Kirchenhistoriographie. Am meisten that sich noch 10) Rufinus (s. d. A.) um's Jahr 400 hervor, indem er die Kirchengeschichte des Eusebius (frei und mit Zusätzen) in's Lateinische übersetzte, die zehn Bücher in neun zusammendrängte und zwei neue Bücher eigener Composition hinzufügte, vom Beginne des Arianismus bis zum Tode Theodosii d. Gr. (318—395) reichend. Sie sind bald auch in's Griechische übersetzt worden, und enthalten, wie die Rufin'schen Zusätze zu Eusebius (die neun Bücher), manche Unrichtigkeiten, chronologische Fehler, auch ungerechte Urtheile, z. B. über Gregor von Nazianz und Basilius d. Gr., weßhalb Socrates, der Anfangs dem Rufin gefolgt war, seine zwei ersten Bücher wieder umzuarbeiten für gut fand. Die beste Ausgabe ist: Rufini, hist. eccl. libri XI. (die 9 u. 2) ed. Petrus Thomas Cacciari (Carmelit und Prof. an der Propaganda), Rom. 1740. 2 T. 4. In einer beigegebenen Dissert. de vita, fide, ac Eusebiana ipsa Rufini translatione suchte Cacciari den Rufin gegen mehrere Anklagen des Valesius zu vertheidigen. Vgl. auch Kimmel, de Rufino Eusebii interprete. Gerae 1838. — 11) Rufin's Zeitgenosse Sulpitius Severus (s. d. A.) schrieb im J. 403 eine historia sacra, auch chronica sacra genannt, in zwei Büchern vom Anfange der Welt bis 400 n. Chr. Das ganze Werk ist klein und der eigentlich kirchengeschichtliche Inhalt von Christi Geburt an sehr klein, nur Einzelnes, z. B. über die Priscillianisten, etwas ausführlicher; aber der Styl, gedrängt und klar, erinnert an die classischen Zeiten, so daß der Verfasser den Ehrennamen des christlichen Sallustius erhalten hat. Ebenfalls kirchenhistorisch ist sein Werk de vita S. Martini Turon. Die besten Ausgaben sind von Hieron. de Prato, Veronae 1741 in zwei Quartb. und von Gallandius, in der Biblioth. PP. 1772 T. VIII. p. 355 sqq. — 12) Nicht eigentlich Kirchenhistoriker, vielmehr Profanhistoriker mit christlich-apologetischem Interesse war der spanische Priester Orosius, ein großer Verehrer des hl. Augustin, auf dessen Wunsch er auch im J. 417 seine lib. VII historiarum adv. Paganos verfaßte. Gerade damals war das römische Reich von sehr vielem Unglücke heimgesucht (Völkerwanderung, Hunger und Seuchen), und die Heiden schrieben alle diese Calamitäten auf Rechnung des Christenthums, als Strafe der Götter, weil man die Christen dulde. Orosius wollte nun historisch zeigen, daß auch in den vorchristlichen Jahrhunderten ähnliche Calemitäten vorgekommen seien; seit Christus aber habe manches Elend die Welt gerade deßhalb getroffen, weil man die Christen verfolge. — Das

Werk des Orosius hat in mehreren Codicibus die räthselhafte Aufschrift de Ormesta oder Ormesia, auch Hormesta mundi, was wohl nur durch einen Schreibfehler aus de miseria mundi, und davon handelt es ja, entstanden ist. Beste Ausgabe von Havercamp, Lugd. Bat. 1738 u. 1767. 4. — Wichtiger für die Kirchengeschichte wurden die Bemühungen Cassiodor's (s. d. A.). Nachdem er seine hohen Staatsämter im ostgothischen Reiche niedergelegt und Vorsteher des von ihm gegründeten Klosters Vivarese geworden war, suchte er auf alle Weise für Bildung seiner Mönche zu sorgen, und ließ zu diesem Zwecke (Mitte des sechsten Jahrhunderts) auch die kirchenhistorischen Werke des Socrates, Sozomenus und Theodoret durch einen Scholasticus, Epiphanius, in's Lateinische übersetzen. Darauf schmolz er selbst diese drei Fortsetzungen des Eusebius, sie abkürzend und in Harmonie bringend, in ein mäßiges Werk von zwölf Büchern zusammen, das seinem Ursprunge nach den Titel Historia tripartita erhielt. Der Styl ist schwülstig und hat Barbarismen, das Werk selbst aber wurde nebst den genannten Rufin'schen Arbeiten für das ganze lateinische Mittelalter eine Hauptquelle der Kirchengeschichte. Seit jedoch die Quellen der tripartita (Socrates, Sozomenus und Theodoret) uns zugänglich sind, ist sie selbst immer mehr in den Schatten getreten. Eine Ausgabe davon besorgte der gelehrte Beatus Rhenanus, Basil. 1523 fol.; die beste aber findet sich in der Gesammtausgabe der Cassiodor'schen Werke von Garet, Rouen 1679. 2 fol. — B. Literatur des zweiten Zeitalters. Hatten im ersten Zeitalter die Griechen wie in der christlichen Literatur überhaupt, so auch in der Kirchenhistoriographie entschieden den Vorrang vor den Lateinern inne gehabt, so begann dagegen im zweiten Zeitalter die griechische Kirche immer mehr zu erstarren, während die lateinische nach vielen Stürmen wieder blühend dastand, und in den neuen germanischen und romanischen Völkern ihre kräftigen, zu junger, frischer Cultur emporwachsenden Träger erhielt. In Griechenland geht darum jetzt die Kirchenhistoriographie ihrem Tode zu, während sie im Abendlande in den Anfang einer neuen Entwicklung einzutreten beginnt. In der ganzen Zeit von 600—1500 n. Chr., während des ganzen Mittelalters hat Griechenland nur einen einzigen einigermaßen namhaften Kirchenhistoriker erzeugt: 1) Nicephorus Callisti (Sohn des C.), einen Geistlichen zu Constantinopel um die Mitte des 14ten Jahrhunderts, der die Bibliothek der Sophienkirche, woran er lange gedient hatte, benützte, und theils aus den alten griechischen Kirchenhistorikern Eusebius &c. (und zwar sehr häufig), theils aus andern alten Urkunden und Quellen aller Art schöpfte, von denen jetzt die meisten verloren sind. Er gibt sich selbst das Zeugniß großen Fleißes, spricht auch sehr gut von dem Werthe und der Würde der Kirchengeschichte und erklärte, den Verlauf derselben von Christus bis fast auf seine Zeit in einem Ganzen darstellen zu wollen (I. 1.). Er gibt darauf sogleich eine Uebersicht seines Werkes, zählt 18 Bücher auf und deutet bei jedem den Hauptinhalt in Kürze an. Diese 18 Bücher reichen aber lange nicht bis „fast auf seine Zeit", sondern nur bis zum Tode des Kaisers Phocas im J. 610. Wahrscheinlich sollten diese 18 Bücher nur die erste Abtheilung des ganzen Werkes bilden. Der einzige griechische Codex, in welchem das Werk des Nicephorus noch vorhanden ist (zu Wien) hat nach den Argumenten der 18 Bücher noch die Argumente von fünf weiteren, welche bis 911 n. Chr. reichen. Man schloß daraus, daß es ehemals 23 Bücher von Nicephorus gegeben habe, aber nur mehr die ersten 18 auf uns gekommen seien. Allein die uns erhaltene erste Abtheilung kann niemals mehr als 18 Bücher gehabt haben. Nicephorus sagt nämlich selbst (I. 1.): „Um sein Werk vor Vermischung mit fremden Schriften zu verwahren, habe er jedes Buch acrostichisch mit einem Buchstaben seines Namens angefangen", so daß alle zusammen die Worte *Νικηφόρου Καλλίστου* geben. Diese zwei Worte bestehen aber aus 18 Buchstaben, und es können darum auch nicht mehr als 18 Bücher gewesen sein.

Da jedoch Nicephorus, wie er selbst sagt (I. 1.), erst 36 Jahre alt war, als er diese 18 Bücher vollendete, und er die Kirchengeschichte bis „fast auf seine Zeit“ fortsetzen wollte, so ist alle Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß er dieser ersten Abtheilung von 18 Büchern noch eine zweite nachfolgen lassen wollte; und wie die erste sechs Jahrhunderte umschloß, so waren auch für die zweite noch netto sechs Jahrhunderte übrig, wenn sie bis in's 13te Säculum reichen sollte. Ob er jedoch diese zweite Abtheilung wirklich ausgearbeitet habe, ist nicht zu entscheiden. Vielleicht waren jene fünf Bücher, von denen der Codex die Argumente mittheilt, der Anfang dieser zweiten Abtheilung; es ist jedoch auch möglich, daß Nicephorus gar nicht mehr selbst Hand anlegen konnte und ein Anderer eine Fortsetzung in fünf Büchern fertigte. Wie dem aber sei, wir haben nur mehr 18 Bücher, und diese in einer einzigen griechisch-lateinischen Ausgabe von dem Jesuiten Frontoducäus (Fronton le Duc s. d. A.), Paris 1630, 2 fol. Bloß eine lateinische Uebersetzung gab Joh. Lang, Basel 1561, heraus. Bei all' seinem Fleiße ließ sich übrigens Nicephorus auch viele Fehler zu Schulden kommen und nahm besonders viel Unrichtiges und Fabelhaftes auf, wie schon Baronius in seinen Annalen an manchen einzelnen Puncten nachgewiesen hat. Außer seiner Kirchengeschichte schrieb Nicephorus auch ein Verzeichniß der byzantinischen Kaiser und Patriarchen und eine Synopsis scripturae. Vgl. Fabricius, Biblioth. gr. T. VII. p. 437. — 2) Viel werthloser ist die Arbeit des melchitischen Patriarchen Eutychius zu Alexandrien, welcher um's Jahr 940 Alexandrinae ecclesiae origines sive Annales, von Erschaffung der Welt bis 940 gehend, in arabischer Sprache verfaßte. Es sind jedoch nur die Nachrichten über die mohammedanischen Zeiten und Gegenden brauchbar. Eine Ausgabe mit lateinischer Uebersetzung lieferte Pococke, Oxford 1658 in 2 Quartb. Vgl. Renaudot, hist. patriarcharum alex. Praef. 3. Mannigfache kirchenhistorische Nachrichten bietet uns in der griechischen Kirche endlich die lange Reihe der sog. Byzantiner, d. h. der von 500—1500 gehenden byzantinischen Profanhistoriker und Kaisergeschichtschreiber. Die beste Ausgabe derselben veranlaßte vor etwas mehr als zwei Decennien der berühmte Niebuhr, und sie erschienen seit 1828 zu Bonn in 46 Octavbänden. Es sind dieß Agathias, Joh. Cantacucenus, Leo Diaconus, Nicephorus Gregoras, Constantinus Porphyrogenitus, Georgius Syncellus, Nicephorus von Constantinopel, Dixippus, Joh. Malala, Procopius, Ducas, Theophylact Simocatta, Genesius, Nicetas Choniates, Georg Pachymeres, Joh. Cinnamus, Michael Glycas, Merobaudus und Corippus, Constantin Manasses, Zosimus, Joh. Lydius, Paul Silentiarius, Theophanes mit Anastasius, Bibliothecar von Rom, Georg Cedrenus, Georg Phrantzes, Codinus, Anna Comneya, Ephräm, Zonaras, Leo Grammaticus, Laonicus Chalcocondylas, das berühmte Chronicon Paschale s. Alexandrinum und einige Andere. Aeltere gute Ausgaben erschienen Paris 1648 in 23, Venedig 1727 in 28 Foliobänden (letztere Ausgabe numerirt die Bände nicht, und fängt in jedem Bande mehrmals mit den Seitenzahlen von vorne an, so daß bald mehr, bald weniger Bände der ganzen Sammlung gezählt werden). — Die lateinische Kirchenhistoriographie des Mittelalters verfolgte drei Hauptrichtungen. 1) Vor Allem entstanden jetzt merkwürdige und bedeutende Werke über die Kirchengeschichte einzelner Völker, Volkskirchengeschichte, ohne strenge Scheidung des profan- und kirchenhistorischen Stoffes. So schrieb a) Gregor von Tours (s. d. A.), gest. 595, eine historia ecclesiastica Francorum, auch geradezu historia oder gesta Francorum genannt. Das Werk umfaßt 10 Bücher, von denen das erste eine kurze Chronik von Erschaffung der Welt bis zum Tode des hl. Martin von Tours († 400) ist, die 9 andern aber die fränkische Volks- und Kirchengeschichte von 397—591 in dem rauhen Latein jener Zeit enthalten. Trotz deutlich hervortretender Wahrheitsliebe hat Gregor doch auch Manches Unwahrscheinliche und Fabelhafte aufgenommen. Die neueste Ausgabe besorgten Guadet und

Taranne, Paris 1836, latein. und franz. Aeltere Ausgaben: von dem Mauriner Ruinart, Paris 1699 fol., und im zweiten Bande der Bouquet'schen Sammlung der rerum gallican. script. 1739 (auch mit dem französischen Titel recueil des historiens des Gaules etc.). Außerdem haben zwei teutsche Gelehrte, Löbell, Prof. in Bonn, in „Gregor von Tours u. s. Zeit", Leipz. 1839, und Dr. Kries in „de Gregorii Turon. vita et scriptis", Bresl. 1839, das Leben und die Verdienste Gregors, namentlich auch als Historikers, untersucht. Vgl. auch Bähr, die christl. Dichter und Geschichtschr. S. 138 ff. b) Wie man Gregor von Tours den Vater der fränkischen Geschichte nennt, so verdiente 150 Jahre später Beda der Ehrwürdige (s. d. A.), Mönch zu Jarrow-Weremouth (zwei combinirte Klöster in England, s. den Art. Jarrow, und Lingard, Alterthümer der angels. Kirche. S. 209, Note 5.), gest. 735, den Ehrennamen des Vaters der englischen Geschichte durch seine historia ecclesiastica gentis Anglorum, libri V. Das Werk geht von der Eroberung Britanniens durch Julius Cäsar bis zum J. 731. Beste Ausgabe von Stevenson, London 1838. c) Die Geschichte der Longobarden, kirchliche und profane, beschrieb der Lombarde Paulus Diaconus. Er war früher Diaconus zu Aquileja und Kanzler des letzten Longobardenkönigs Desiderius, gewesen. Nach dessen Sturz gerieth er in die Gewalt Carls d. Gr., und wirkte nun am fränkischen Hofe längere Zeit als Gelehrter, bis er wegen Verdachts einer Verschwörung exilirt wurde und als Mönch in Monte-Cassino starb im J. 799. In Monte-Cassino schrieb er seine historia seu de gestis Longobardorum libri VI, von den Anfängen dieses Volkes bis 773 reichend, die Hauptquelle, ja fast die einzige Quelle für die Geschichte der Longobarden. Eine Fortsetzung davon lieferte Erchempertus, historia Longobardorum Beneventi oder de gestis principum Beneventanorum von 774—889. Beide Werke finden sich in Muratori, scriptores rerum ital. T. I. u. II.; Erchempert auch bei Pertz, Monum. Germaniae, scriptorum T. III. p. 240—264. Vgl. auch Bähr, a. a. O. S. 155 ff. d) In die Kategorie der Nationalkirchenhistoriker gehört auch Adam von Bremen (s. d. A.), seit 1067 Domherr und Scholasticus zu Bremen, durch seine historia ecclesiastica libri VI. Es ist dieß eine Kirchengeschichte des scandinavischen Nordens, besonders der Bisthümer Bremen und Hamburg, voll wichtiger documentarischer Nachrichten, von 788—1076 gehend. Die beste Ausgabe findet sich in der von Fabricius im J. 1706 zu Hamburg neu besorgten Lindenborg'schen (XVI Sec.) Sammlung der scriptores rerum german. septentr. Eine teutsche Uebersetzung gab Carsten Misegäs, Brem. 1825, eine Dissertation J. Asmussen, de fontibus Adami Bremensis. Kil. 1834. e) Die nämlichen Erzbisthümer Hamburg und Bremen fanden um's Jahr 1500 einen zweiten Historiographen an Albert Kranz (s. d. A.), Domherr in Hamburg, gest. 1517. Seine Metropolis, ein berühmtes, oft gedrucktes Werk, berücksichtigt aber mehr den teutschen, als scandinavischen Norden (Adam von Bremen), und enthält die Kirchengeschichte Bremens, Hamburgs, Niedersachsens und Westphalens von 780—1504. Am besten sind die Frankfurter Ausgaben nach dem Jahre 1576. f) Endlich zählen wir hieher auch Flodoard (s. d. A.). In der Schule von Rheims gebildet, wurde er Priester, Pfarrer und Abt, 951 zum Bischofe von Noyon und Tournay erwählt, aber von König Ludwig Transmarinus, welcher den Stuhl an einen Andern vergab, an der Besitznahme gehindert. Er starb im J. 966 und schrieb eine historia ecclesiae Remensis bis 948, eine Specialkirchengeschichte, zwar nicht eines Volkes, aber eines großen Erzbisthums, edirt von Sirmond, Paris 1611, und Colvenar, Douai 1617, 8., auch in der Biblioth. max. PP. Lugdun. 1677. T. XVII. 2) Die zweite Classe der kirchenhistorischen Werke des Mittelalters bilden einzelne Versuche einer allgemeinen Kirchengeschichte. a) Haymo, seit 840 Bischof von Halberstadt (s. Haymo), beschrieb in 10 Büchern, meist aus Rufin schöpfend, die Kirchengeschichte der vier ersten Jahrhunderte, libri X. de christianarum rerum memoria, oder Breviarium

historiae eccles. in einem für seine Zeit guten Latein. Beste Ausgabe von Mader, Helmst. 1671. 4. b) Um dieselbe Zeit lebte der gelehrte Anastasius, Bibliothecar der römischen Kirche, von Nicolaus I. zum Abte eines Klosters jenseits der Tiber erhoben. Er schrieb um die Mitte des neunten Jahrhunderts (872) eine historia ecclesiastica seu chronographia tripartita, eine aus den drei byzantinischen Geschichtschreibern Nicephorus (Patriarch v. Constantinopel), Georg Syncellus und Theophanes Confessor (ihre Werke sind in der Sammlung der Byzantiner), in's Lateinische übertragene, theils Kirchen-, theils Profangeschichte. Sie geht bis in den Anfang des neunten Jahrhunderts, das historische Material ist aber nicht so chronologisch zusammengestellt, wie in der Cassiodor'schen Tripartita, sondern die Uebersetzungen aus den drei Byzantinern stehen hinter einander und sind nicht zu einem Ganzen verarbeitet. Bei weitem das Meiste hat Theophanes geliefert. Die beste Ausgabe ist die des berühmten Philologen Imm. Bekker in der Bonner Byzantinersammlung, Bd. II. der Chronographie des Theophanes. — Gewöhnlich wird dem Anastasius auch das berühmte Pontificalbuch, liber pontificalis, auch de vitis Romanorum pontificum betitelt, zugeschrieben, ein für die Kirchengeschichte (auch die allgemeine) höchst wichtiges Werk. Es enthält Lebensbeschreibungen aller Päpste bis Stephan VI. (seit 885), dessen Tod (891) nicht mehr darin angegeben ist. Es ist jedoch schon von den gelehrten Verfassern der Origines de l'église Romaine (Paris 1826) und gestützt hierauf von mir in der Tübinger Quartalschr. 1845, S. 320 ff. gezeigt worden, daß Anastasius höchstens die Lebensbeschreibungen einiger der letzten Päpste verfaßt habe, daß aber der ganze übrige Inhalt viel älter sei, die zwei letzten Biographien (Hadrians II. und Stephans VI.) ausgenommen, welche nach Anastasius von den Bibliothecaren Zacharias oder Wilhelm geschrieben sein müssen. Gedruckt wurde das Pontificalbuch öfter, so in Muratori, script. rerum ital. T. III., die neueste Ausgabe ist von Blanchinus und Vignolius, 4 fol. Auch hat Mansi in seiner Conciliensammlung vor den Decreten jedes Papstes das ihn betreffende Stück aus dem liber pontificalis abdrucken lassen. — Endlich fertigte Anastasius auch noch einige specialkirchenhistorische Werke; die Sammlung der Acta synodi sextae, septimae et octavae (sie findet sich in den Conciliensammlungen), ferner Collectanea ad controversiam et historiam Monothelitarum spectantia (in der Bibl. max. Lugd.) und einige kirchenhistorische Biographien. Vgl. Bähr, Gesch. der Literatur im caroling. Zeitalter, S. 261 ff. c) Um's Jahr 1142 schrieb Odericus Vitalis (Orderic Vital), von Geburt ein Engländer, aber Abt zu St. Evroul (monasterium Uticense) in der Normandie, 13 Bücher historiae ecclesiasticae, welche von Christus bis in's zwölfte Jahrhundert gehen und auch viel Profanhistorisches enthalten. Sie finden sich in Du-Chesne's Sammlung der Scriptores historiae Normannorum, Paris 1619 fol. p. 319—925. — d) Ungefähr 150 Jahre später verfaßte der Dominicaner Bartholomäus von Lucca, auch Ptolemaeus de Fiadonibus genannt, eine ziemlich große allgemeine Kirchengeschichte in 24 Büchern, von Christus bis 1312. Sie steht bei Muratori, rerum ital. script. T. XI. pag. 741 sqq. — e) Das größte kirchenhistorische Werk des Mittelalters endlich lieferte der Erzbischof Antonin von Florenz im 15ten Jahrhundert in seiner Summa historialis, aus drei Folianten bestehend, eine Welt- und Kirchengeschichte von Erschaffung der Welt bis 1459. Vgl. den Art. Antonius von Florenz, und Stäudlin's Gesch. und Lit. der Kirchengesch. S. 128 ff. Bei Antonin zeigt sich bereits das Erwachen der historischen Kritik, wie denn kurz vor ihm Laurentius Valla (s. d. A.) und Nicolaus von Cusa (s. d. A.) dieselbe zuerst angeregt und die Unächtheit der sogenannten donatio Constantini und anderer angeblichen Urkunden des Alterthums aufgedeckt hatten. — 3) In die dritte Classe der kirchenhistorischen Werke des lateinischen Mittelalters gehören die Annalen, Chroniken und Biographien. Ihre Zahl ist wahrhaft Legion und sie

bilden eine höchst reichhaltige, fast unermeßliche Quelle der mittelalterlichen Kirchen-, theilweise auch Profangeschichte. Häufig ist in dieser Zeit der Begriff von Chronik und Annalen ganz identisch genommen, indem die meisten Chroniken die Begebenheiten genau nach Jahren verzeichnen, also annalistisch sind, und andererseits die Annalen sich nicht über die kurze, trockene Darstellung der Chronik zu einer zusammenhängenden, vollständigen und pragmatisch-historischen Darstellung, wie etwa die Annalen des Tacitus, erheben. Doch gibt es auch Chroniken, die nicht annalistisch sind, also die Ereignisse nicht nach den einzelnen Jahreszahlen aufzeichnen, sondern in kleinen Epochen, z. B. nach den Regierungsperioden der einzelnen Kaiser, zusammenstellen, wie Beda's Chronik. Uebrigens werden die tausend Annalen und Chroniken des Mittelalters theils nach ihren Verfassern, theils nach dem Orte, dem sie angehören, theils nach dem Gelehrten, der sie auffand, genannt, z. B. Annales Tiliani, Petaviani. Eine Uebersicht über diese Chronisten ꝛc. gab Marquard Freher, neu edirt von Köler, Nürnb. 1720, und Hamberger, Gött. 1772, unter dem Titel: Directorium historicorum medii potissimum aevi. Ueber den Charakter dieser Chroniken ꝛc. schrieb Roesler: de annalium medii aevi varia conditione, Tubg. 1788; nicht minder handelt davon Schröckh, Kirchengesch. 24, 474 ff. 30, 312 ff.; Auszüge gab Fr. v. Raumer, Handb. merkw. Stellen aus den latein. Schriftstellern des Mittelalters, Bresl. 1813. Die berühmtesten Chronisten waren Beda d. Ehrwürdige, Regino von Prüm (Sec. IX.), Otto von Freisingen (neue Biographien und Untersuchungen über ihn lieferten Huber, Münch. 1847, Wiedmann, Passau 1849), Hermannus Contractus (Sec. XI), Lambert von Aschaffenburg (Sec. XI), Siegbert von Gemblour (Sec. XI u. XII) u. A. Eben so berühmt ist das Chronicon Montis Casini, das Chr. magnum Belgicum, Saxonicum, Usbergense, die Annales Hirsaugienses von Trithemius ꝛc. Den Chroniken an Zahl und Wichtigkeit stehen gleich die unendlich vielen Biographien, so daß sich kaum irgend eine kirchenhistorisch-wichtige Person des Mittelalters finden wird, wovon nicht eine Biographie auf uns gekommen wäre, sehr oft sogar deren mehrere. Von diesen Chroniken, Annalen und Biographien sind viele einzeln herausgegeben worden, z. B. die Chronik des Hermannus Contractus (s. d. A.) in der vortrefflichen Ausgabe von Ussermann, Benedictiner in St. Blasien, 1796, 2 Quartb., und die Trithenheim'schen Annales Hirsaug. in der St. Galler Ausgabe 1690 in 2 Fol. Aber bei weitem die meisten sind in den großen Sammelwerken abgedruckt, namentlich in Germaniae historicorum illust. tomus, ed. Urstisius, Francof. 1585 fol.; Goldast, rerum alam. script. Francof. 1661. 3 fol. Pistorii, scriptores rerum german. Ratisb. 1731. 3 fol. Meibomii, rer. germ. script. Helmst. 1688. 3 fol. Freher, M. rerum germ. scriptores, cur. Struvio. Strassb. 1717. 3 fol. Eckhardt, corpus historicorum medii aevi, 1723, und Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wirceburgensis 1729. 2 fol. Leibnitz, script. rerum Brunsvic. 1707. 3 fol. Du-Chesne, historiae Francorum scriptores, Paris 1636. 5 fol. Bouquet, rerum gallicarum et francicarum scriptores, auch unter dem Titel: Recueil des historiens etc. Paris 1738. 19 fol. Muratori, rerum italic. scriptores, Milan. 1723 sqq. 28 fol. H. Canisii, lect. antiquae, neu edirt von Jacob Basnage, thesaurus monum. Antverp. 1725. 4 fol. Martene et Durand, vet. script. et monumentorum amplissima collectio, Paris 1724 u. 1734, 9 fol., und thesaurus novorum anecdotorum, Paris 1717, 5 fol. D'Achery und Mabillon, acta Sanctorum Ord. S. Benedicti, Paris 1666—1701, 9 fol., Acta Sanctorum (s. d. A.) etc. Die vollständigste und trefflichste Sammlung der auf die teutsche Geschichte von 500—1500 bezüglichen alten Documente und Schriften edirt gegenwärtig Heinrich Pertz in Berlin in s. Monumenta Germaniae historica, Hannover 1826 ff., in zwei Abtheilungen, leges (2 fol.) und scriptores (9 fol.). — **Literatur des dritten Zeitalters.** Eine neue Aera für die

kirchliche Historiographie begann mit dem 16ten Jahrhundert aus drei Veranlassungen. 1) Mit dem Wiedererwachen der griechischen Literatur im Abendlande wurde die Möglichkeit gegeben, gerade die Hauptquellen der Kirchengeschichte wieder zu benützen, und zugleich wurden diese Hauptquellen selbst von den griechischen Gelehrten, die aus dem zusammenfallenden byzantinischen Reiche nach Italien rc. übersiedelt waren, in das Abendland mitgebracht. Zugleich sorgte 2) die eben neu erfundene Buchdruckerkunst für Verbreitung dieser kirchenhistorischen Quellen, und während früher selten Jemand so glücklich war, zu vielen solchen Quellen Zugang zu erlangen, so standen diese von nun an in Bälde ganz allgemein und in all' ihrer Vielheit Allen zu Gebote. Eben um dieselbe Zeit gab 3) auch die Reformation einen neuen starken Anstoß zum Studium der Kirchengeschichte, indem der Protestantismus mit der Prätension auftrat, selber und ausschließlich die wahre Urform des Christenthums zu sein, und diese seine Behauptung mit historischen Gründen zu vertheidigen suchen mußte. Dadurch wurden aber auch die Katholiken genöthigt, die kirchenhistorischen Studien mit neuem und größerem Eifer zu betreiben, um ihr gutes altes Recht zu schützen und nicht durch Fahrlässigkeit zu verlieren. I. Literatur der Reformationszeit. Mit einem bisher nie gesehenen Aufwande von Gelehrsamkeit und Quellenkenntniß bearbeiteten schon die Magdeburger Centuriatoren um die Mitte des 16ten Jahrhunderts die christliche Kirchengeschichte, aber auf dem entschieden und parteiisch-protestantischen Standpunct. Das ganze Werk sollte eine historische Apologetik des strengsten Lutherthums sein. Gründer und Oberdirector dieses großen literarischen Unternehmens war Mathias Flacius (s. Flacius) aus Illyrien. Mitten in seinen Kämpfen mit Melanchthon und andern weniger starren Lutheranern faßte er, als er eben Prediger in Magdeburg war, im J. 1552 den Plan zu diesem Werke, schaffte dazu eine Menge von Quellen theils selbst, theils durch seine Helfer und besondern Emissäre herbei, und organisirte dann eine Art Fabrik, indem die jüngern Gelehrten Auszüge machen, die ältern das so Gewonnene in die einzelnen Abschnitte zusammenstellen, die Directoren aber diese Arbeit wieder prüfen und die einzelnen Abschnitte je zu einer Centurie zusammensetzen mußten. Der ganze Stoff wurde nämlich nach Jahrhunderten in Centurien, jede Centurie aber in 16 Realabschnitte eingetheilt. Das nöthige Geld gaben die protestantischen Fürsten und Städte, auch Schweden und Dänemark. Die ersten fünf Centurien wurden in Magdeburg ausgearbeitet, daher der Name, die spätern anderwärts, da Flacius seinen Aufenthalt oft wechseln mußte; in Basel aber wurden sie gedruckt 1559 ff. unter dem Titel: Ecclesiastica historia etc. congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, in 13 Folianten 13 Jahrhunderte umfassend. Die 14te, 15te und 16te Centurie, von Wigand bearbeitet, wurden nie gedruckt und sollen als Manuscript noch in Wolfenbüttel liegen. Eine zweite Ausgabe, den Calvinisten zu lieb etwas abgeändert, gab Lucius zu Basel im J. 1624 in 6 Folianten heraus; eine dritte Ausgabe vom J. 1757 blieb unvollendet, und auch alle Versuche, die Centurien fortzusetzen, mißglückten (s. Centurien). Der heftige Parteistandpunct der Centurien rief sowohl von Melanchthonischer als katholischer Seite Gegenschriften hervor (s. Centurien gegen Ende). Die weitaus berühmteste darunter aber wurde das große Werk, welches Cäsar Baronius (später wegen dieses Werkes zum Cardinal erhoben) auf den Wunsch seines geistlichen Vaters Philipp von Neri mit einem fast wunderbaren Fleiße (ohne fremde Beihilfe) bearbeitete. Die ungemein zahlreichen Urkunden, die er in verschiedenen Archiven gefunden und hier eingerückt hat, gaben seiner Arbeit einen vorzüglichen Werth als Arsenal der wichtigsten Documente, so daß seine Annalen jetzt noch auch von Protestanten hundertmal benützt werden, bis die Centurien einmal. Die erste Ausgabe dieser Annales ecclesiastici erschien zu Rom 1588—1607, in 12 Foliobänden bis in's 12te Jahrhundert (1198) reichend.

Bald folgten neue, etwas vermehrte Ausgaben und Nachdrücke. Eine Fortsetzung lieferte der polnische Dominicaner Abraham Bzovius, in 8 Folianten Rom 1616 (9 Fol. Rom. 1672) bis zum J. 1564 reichend, eine zweite der Bischof Henricus Spondanus von Pamiers (früher Protestant), in 2 Fol. Paris 1640 (3 Fol. Lugd. Bat. 1678), bis 1640 gehend. Derselbe hat auch einen ziemlich umfassenden Auszug aus Baronius bearbeitet. Die dritte und beste Fortsetzung, namentlich an Urkunden reich, ist die von dem Oratorianer Odericus Raynaldus, Rom. 1646—1677, in 9 Fol. bis 1566, und endlich gab Jacob Laderchi, ebenfalls Oratorianer, noch 3 Foliobände Fortsetzung, Rom 1728—37. Diese drei Bände umfassen jedoch nur sieben Jahre (1566—1571 incl.) und zeugen von nicht gar großer Gewandtheit. Eine höchst gelehrte Kritik, mit zahlreichen, besonders chronologischen Berichtigungen, lieferte der französische Franciscaner Anton Pagi. Er erlebte jedoch nur die Herausgabe des ersten Bandes († 1699), worauf sein Neffe Franz Pagi, ebenfalls Franciscaner, das hinterlassene Manuscript seines Oheims da und dort verbesserte und das Ganze in 4 Fol. unter dem Titel herausgab: Critica historico-chronologica in universos annales etc. Baronii. Antw. 1705, neue Ausg. 1724. Die beste Ausgabe der Annalen des Baronius sammt der Fortsetzung von Raynaldi (aber ohne Laderchi) und der Kritik Pagi's lieferte der Erzbischof Mansi, neue Noten und Apparatus hinzufügend, in 38 Fol. Luccae 1738—59. Ein seltenes und sehr kostbares, leider nicht immer fehlerlos gedrucktes Werk (s. Baronius). — Es war natürlich, daß Baronius von den Protestanten sehr heftig angegriffen wurde, namentlich von den Lutheranern Kortholt (s. d. A.) und Tribbechov, sowie von den Reformirten Casaubon, Sam. Basnage (s. d. A.) und Montacutius. Die Katholiken dagegen waren durch seine Annalen so sehr befriedigt, daß sie Auszüge aller Art daraus fertigten und hundert Jahre vergingen, bis wieder selbstständige Werke über allgemeine Kirchengeschichte erschienen. II. Die großen Kirchenhistoriker Frankreichs. Die große und allgemeine wissenschaftliche Blüthe unter Ludwig XIV., und die vielen gelehrten kirchenhistorischen und patristischen Specialwerke der Mauriner, Jesuiten (z. B. Petavius), Oratorianer (z. B. Morinus), Gallicaner (z. B. Richer), kurz der französischen Theologen aller Richtungen, all' dieß mußte auch eine neue und geschmackvollere allgemeine Kirchenhistoriographie in Frankreich in's Leben rufen. Die Reihe der großen französischen Kirchenhistoriker eröffnete aber 1) Anton Godeau (s. d. A.), Bischof von Vençe, mit seiner nur bis in's neunte Jahrhundert gehenden histoire de l'église depuis la naissance de J. Ch., Paris 1663, 3 fol., eine vierte von Godeau selbst verbesserte Auflage erschien 1672 ff. in vier Bänden zu Paris, eine teutsche Uebersetzung in 38 Octavbänden zu Augsburg 1768 ff. 2) Noch größere Verdienste erwarb sich der gelehrte Dominicaner (langjähriger Professor und Ordensprovincial) Natalis (Noel) Alexander (s. Natalis). Sein großes Werk erschien zuerst, Paris in 30 Octavb., 1676 ff., die alt- und neutestamentliche Kirchengeschichte bis Ende des 16ten Jahrh. enthaltend. Die letzten Abtheilungen waren noch nicht erschienen, als Papst Innocenz XI. das Werk im J. 1684 wegen der gallicanischen Ansichten des Verfassers und seiner öfter zu Tage tretenden Opposition gegen Rom in den Index setzen ließ. Dieß veranlaßte den Pater Natalis in einer zweiten Auflage in 8 Fol. Paris 1699 je bei den betreffenden Artikeln gegen die Ausstellungen der „religiosissimi censores" sich in besondern Scholien zu vertheidigen. Weitere Ausgaben dieser Art erschienen Paris 1714 und 1730 in 8 Fol. Weil man aber das an sich treffliche, auch im Allgemeinen voll Eifers für die katholische Kirche, namentlich den Häretikern gegenüber geschriebene Werk nicht gerne entbehren wollte, veranstaltete Roncaglia, ein Mönch zu Lucca, eine neue Ausgabe (Lucca 1734 in 9 Fol.), worin zwar der Text des Verfassers unverändert wiedergegeben, seinen irrigen Behauptungen aber Berichtigungen, theilweise in ganzen Dissertationen entgegengestellt wurden. Die

mit diesem Roncaglia'schen Gegengift (ut ita dicam) versehene Ausgabe wurde von Benedict XIII. (einem Ordensgenossen des P. Natalis) aus dem Index befreit, allgemein erlaubt und öfters gedruckt. Aber auch der berühmte Erzbischof Mansi von Lucca besorgte eine neue Ausgabe, mit Beifügung eigener Noten (Lucca 1749 in 9 Fol.), und endlich fügte ein Anonymus noch zwei Supplementbände hinzu, welche theils die Kirchengeschichte bis in's 18te Jahrhundert fortsetzen, theils nur verschiedene Dissertationen Anderer enthalten, z. B. Veronii regula fidei catholicae, Reginaldi Diss. de catechismi romani authoritate, auch Vindiciae librorum deutero-canonicorum u. s. f. Das so vervollständigte Werk wurde nun zu Venedig 1778 in eilf Foliobänden (oder zehn, da die zwei dünnen Supplementbände gewöhnlich zusammengebunden sind), und zu Bingen am Rhein in 20 (nicht immer ganz leserlich gedruckten) Quartbänden 1784 gedruckt. Eine Abhandlung über die Verdienste des P. Natalis von Touron ist dem dritten Bande der Venetianer Ausgabe vorangestellt. Die Eigenthümlichkeit des Natalis Alexander erhellt aber am deutlichsten, wenn wir ihn mit Fleury vergleichen. 3) Claudius Fleury (s. Fleury, Claude), sousprécepteur der französischen Prinzen und Prior von Argenteuil, beschrieb in französischer Sprache in 20 Quartbänden (100 Bücher enthaltend) die Geschichte der christlichen Kirche von der Himmelfahrt des Herrn bis 1414, Paris 1691 — 1720. Seine Darstellung ist einfach, nur referirend, selten raisonnirend, der Styl fast immer elegant und concis, die Erzählung außerordentlich ruhig, ferne von aller französischen Wortmacherei, ohne Tiraden und rhetorische Ergüsse. Dabei hat Fleury jedoch nicht in trockener Gelehrten- und Schulmanier geschrieben, sondern für Gebildete aus allen Ständen; darum legt er seinen gelehrten Apparat nirgends zur Schau, vermeidet kritische und chronologische Untersuchungen, und wo er sie führen mußte, gibt er nur das Resultat, ohne den Leser mit dem Wege bekannt zu machen, auf dem er es gefunden. In dieser Rücksicht bildet er einen wahren Gegensatz zu Natalis Alexander. Letzterer schreibt in der Manier der damaligen Schule, vielfach geradezu in syllogistischer Form, ohne Vermeidung der hieraus entstehenden Härte und Steifheit. Fleury dagegen ist der angenehme Erzähler, in einem abgerundeten, glatten, freundlichen und durchsichtigen Style. Jener schrieb dasjenige nieder, was er in den gelehrten Conferenzen bei dem jungen Abbé Colbert, dem Sohne des Ministers, vor den ersten literarischen Notabilitäten vorgetragen hatte, Fleury dagegen hatte das ganze gebildete Publicum im Auge. Natalis hat ferner seine Stärke nicht in der fortlaufenden Geschichtserzählung (diese ist im Gegentheil bei ihm sehr mager), sondern in den gelehrten Untersuchungen einzelner historischer und dogmenhistorischer Puncte und Fragen, in den Dissertationen nämlich, die er jedem Jahrhunderte beigegeben hat, während die acht Dissertationen, die auch Fleury verfaßte, mehr nur Uebersichten als kritische Detailuntersuchungen sind. Natalis ist offenbar gelehrter, in vielen Dingen accurater und ein weit schärferer Kritiker als Fleury; aber dieser ist unvergleichlich angenehmer, für die Mehrzahl weit brauchbarer, an mitgetheiltem historischem Material reicher und in der eigentlichen Geschichtserzählung viel ausführlicher. Besonders anziehend sind seine trefflichen und häufigen Auszüge aus den wichtigsten Werken der Kirchenväter und den interessantesten Martyracten, sowie die gelungenen und concreten Sittenschilderungen, welche Fleury mit feinem Tacte und vielem Geschicke seinem Werke einverleibt hat. Er fand bald viele Bewunderer und viele Tadler, selbst Ankläger, namentlich in dem Carmeliten Honoratus a S. Maria, und wenn auch Fleury von Gallicanismus nicht ganz frei nnd andererseits zu oft von Baronius und Labbe abhängig ist, so waren die Angriffe auf ihn doch weit übertrieben und darum erfolglos. Nach Fleury's Tod (1723) setzte der Oratorianer Claude Faber, mit scharfer Feder, aber nicht mit scharfem Geiste, ein übertriebener Gallicaner, das Werk fort, kam aber in 16 Quartbänden nur bis 1595. Dabei

ist das Nöthige, namentlich Dogmenhistorische zu kurz, das Außerwesentliche und Profanhistorische viel zu weitläufig behandelt. Den 37. Quartband, die sehr ausführliche und gute Table générale des matières lieferte Rondet. Das Ganze umfaßt demnach 37 Quartbände. Paris 1722 ff. und 1750 ff. Eine Ausgabe in 40 Duodezbänden, wovon vier das Register enthalten, erschien 1714 ff. und 1724 ff. zu Paris und Brüssel, in 25 Quartbänden zu Caen. Eine lateinische Uebersetzung in 50 Octavbänden lieferten der Carmelit Alexander a S. Joh. de Cruce und P. Bruno Paroda zu Augsburg 1758 ff., ja ersterer und P. Benno fügten noch eine lateinische Fortsetzung (v. 1596—1768) in 36 Octavbänden und eine lateinische Uebersetzung von Calmet's introductio in historiam ecclesiasticam seu historiam Vet. et N. T. in fünf Octavbänden bei, so daß nunmehr das Ganze aus 91 Bänden und 2 Bänden Indices besteht. Aber diese Fortsetzung konnte bei ihrem Mangel an Geist und Geschmack kein Ansehen erwerben, und es war mehr der gute Wille zu loben, als Geschick und Tüchtigkeit zu erkennen. Um so mehr Interesse erregte es, als vor etwa zehn Jahren von Frankreich aus die Nachricht verbreitet wurde, man habe eine von Fleury selbst verfaßte Fortsetzung bis zum J. 1517, also bis Luther gehend, aufgefunden. Sie wurde sofort in einer neuen Auflage des ganzen Fleury'schen Werkes (nicht appart) gedruckt (Histoire ecclésiastique per l'Abbé Fleury, augmentée de quatre livres . . . publiés pour la première fois d'aprés un manuscrit de Fleury appartenant à la Bibliothèque royale; avec une table générale des matières (die jedoch sehr unvollständig ist). Paris, Didier 1840, sechs Bände in groß Octav. Diese vier Bücher sind jedoch nichts anderes, als der erste noch sehr lückenhafte Entwurf zu einer Fortsetzung, wie ich an einem andern Orte (Tübing. Quartalsch. 1845 S. 331—347) nachgewiesen zu haben glaube. Ziemlich werthlos ist endlich eine teutsche Uebersetzung der von Fleury selbst herausgegebenen ersten 100 Bücher, welche um die Mitte des vorigen Jahrh. zu Frankfurt und Leipzig in Quart erschien. — Von Fleury's Werk wohl zu unterscheiden ist das unchristliche Buch Abrégé de l'histoire eccl. par Mons. Fleury. II Tom. Berne (eigentlich Berlin) 1766, auf Befehl Friedrichs II. von Preußen von dem Sorbonner Doctor Abbé de Prades, der sich lange Zeit in Berlin aufhielt, verfaßt. Die berüchtigte Vorrede aber, um deren willen das Buch 1766 zu Bern verbrannt wurde, rührt unstreitig vom König selbst her, und findet sich darum auch im vierten Supplementband zu seinen Werken. 4) Zu den größten französischen Kirchenhistorikern gehört auch Tillemont (Sebastian le Nain de Tillemont), aus einer adeligen französischen Familie, Priester, Schüler und Freund der Solitaires de Port royal, aber doch nicht selbst Jansenist (s. d. A). Ohne Amt, nur der Wissenschaft und dem Gebete auf seinem väterlichen Schlosse lebend, sammelte er mit staunenswerthem Fleiße alle in den alten Quellen enthaltenen Notizen über die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, und theilte nun das gewonnene ungeheure Material so, daß er in sechs Quartbänden die Geschichte der römischen Kaiser (1690 ff.) und in 16 Quartbänden die eigentliche Kirchengeschichte, Paris 1693 ff., behandelte. Beide Werke reichen bis in den Anfang des sechsten Jahrh., die Histoire des empereurs (mehr Profangeschichte) geht bis auf K. Anastasius, die Kirchengeschichte bis zum J. 513. Letztere hat den Titel: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique etc., und die spätern Bände davon erschienen erst nach dem Tode des Verfassers. Man wünschte, daß die Mauriner das treffliche Werk fortsetzen möchten, das alsdann bei weitem die beste und gründlichste Kirchengeschichte geworden wäre; allein selbst Coustant wagte sich nicht daran. Ein anderer Mauriner, le Saint, aber starb, nachdem er seine Fortsetzung kaum begonnen hatte. Die Methode Tillemonts war ganz eigenthümlich. Er stellte nämlich je über einen Punct die betreffenden Worte der alten Quellen und späterer Scribenten auf eine so geschickte Weise zusammen, daß diese Mosaik immer das möglichst vollständige Bild jedes Gegenstandes liefert. Es ist also alles aus den

Quellen geschöpft, und aus Quellenstellen die ganze Erzählung zusammengefügt. Genaue Citate am Rande geben an, woraus jedes einzelne Sätzchen genommen sei, und jedes Wort, das Tillemont selbst beifügte, ist sorgfältig zur Unterscheidung mit Klammern umschlossen. Dazu kommt noch ein zweiter Hauptvorzug, die meist treffliche Kritik, welche namentlich in den am Ende jedes Bandes angehängten Notes zu Tage tritt, in denen natürlich der Verfasser selbst sprechen, also von seiner sonstigen Manier abgehen mußte. — Eine zweite Ausgabe der Mémoires erschien Paris 1770 ff., ein Nachdruck sowohl der Kirchengeschichte als der Mémoires, jener in 6 dieser in 16 Quartbänden zu Venedig 1732, zwei andere Nachdrücke der Mémoires zu Brüssel in 24 Duodezbänden und in 10 Quartbänden (1726 u. 1732) sind unvollständig. Die 24 Duodezbändchen entsprechen nämlich nur den 8, die 10 Brüsseler-Quartbände nur den 10 ersten Bänden der Pariser Ausgabe. Vgl. meine Abhandlung über Tillemont in der Tübinger Quartalsch. 1841 S. 243 ff. 5) Hinter den genannten großen französischen Kirchenhistorikern stehen die des 18ten Jahrh. beträchtlich zurück. Sie erzählen zwar angenehm, mitunter sogar elegant, wie Choisy, aber es fehlt ihnen an Kritik, Genauigkeit und Quellenstudium. Hieher gehören Franz Timoleon de Choisy, Mitglied der französischen Academie und Domdechant zu Bajeux, mit seiner histoire de l'église, Paris 1706—23, in eilf Bänden bis in's 18te Jahrh. reichend. Etwas jünger ist der Jansenist Bonaventura Racine, dessen abrégé de l'hist. eccl. Cologne (Utrecht) 1748 ff. in 15 Octavbänden gedruckt und auch in's Teutsche übersetzt wurde, Wien 1724 ff. in 20 Octavbänden. — Kirchlicher, überhaupt mehrfach lobenswerth ist Ducreux, les siècles chrétiens, Paris 1775 in 9 Octavbänden, auch 1785 in 10 Bändchen; teutsch: Wien 1777 ff. in 9, Landshut 1781 ff. in 10 Octavbänden. — Noch weiter verbreitet ist jedoch die histoire de l'église von Berault-Bercastel, Domherrn zu Noyon, Paris 1778 in 24 Duodezb. fortgesetzt von Pelier de Lacroix, Paris 1830, Robiano (Paris 1836 in vier Octavb.) und Henrion in vier Octavb., von letzterem auch ganz neu edirt sammt Fortsetzung in 13 Octavb., Paris, Gaume 1841. Sie geht jetzt bis auf unsere Zeit. Eine teutsche Uebersetzung erschien zu Wien 1784 in 24 kleinen Octavb., ein teutscher Auszug zu Augsburg 1821 ff. und Insbruck 1841 ff. 6) Ein sehr gutes und ausführliches Werk lieferte in Frankreich neuester Zeit der auch mit der teutschen Literatur vertraute Abbé Rohrbacher, Professor am Seminar zu Nancy. Seine histoire universelle de l'église etc. Paris 1842 — 48 umfaßt 29 Octavb. und geht bis zum J. 1848. Die drei ersten Bände enthalten die alttestamentliche Kirchengeschichte. — Weit weniger als die Franzosen leisteten III. die italienischen Kirchenhistoriker. a) Der berühmteste darunter ist der Cardinal Orsi, dessen storia eccl. Rom. 1748 ff. in 20 Quartb. nur die sechs ersten Jahrh. umfaßt. Eine Fortsetzung lieferte der Dominicaner Becchetti (Rom 1770 ff.) in 17 Quartb. bis zum J. 1378. Nachher kam noch von ihm hinzu: Istoria degli ultimi quatro seculi della chiesa. Rom. 1788 ff. in neun Bänden nur bis zur Trienter Synode reichend. b) Ebenfalls unvollendet ist des Oratorianers Caspar Saccarelli lateinisch geschriebene historia ecclesiastica, per annos digesta etc. Rom. 1770 ff. in 25 Quartb. bis 1185 reichend. c) Obgleich Franzose von Geburt schrieb doch in Italien Hyacinth de Graveson (s. d. A.) im Anfange des 18ten Jahrh. seine jetzt ziemlich vergessene, jedoch nicht unangenehme historia ecclesiastica V. et N. T. bis 1721 reichend. Sie wurde öfter und in verschiedenen Formaten gedruckt. d) Ein viel verbreitetes, oft gedrucktes, jedoch wenig bedeutendes lateinisches Compendium lieferte Lorenz Berti (s. d. A.), in zwei Octavb. bis in's 18te Jahrh. reichend. Wichtiger sind seine kirchenhistorischen Dissertationen, Florenz 1753 ff. in drei Quartb. Endlich e) erschienen in neuester Zeit einige ordentliche Werke mäßigen Umfangs von Delsignore (institutiones historicae. Rom. 1837) und Palma (praelectiones hist. eccl. Rom.

1838 ff. in vier Octavb.) Auch ein anonymes italienisches Werk „über die neueste Geschichte der Kirche Christi" (teutsch in sechs Bändchen, Augsburg 1836), vom J. 1800—1833 reichend, enthält manches sehr gute Material, ohne jedoch wissenschaftlich zu sein. Viel Wichtigeres haben dagegen einzelne Italiener in kirchenhistorischen Specialwerken geliefert, z. B. Pallavicini, Tosti (storia di Bonifacio VIII. Rom. 1846) u. A. IV. Teutsche katholische Kirchenhistoriker. Wie anderwärts so begnügte man sich auch in Teutschland lange Zeit mit Auszügen aus Baronius, und erst seit Maria Theresia und Kaiser Joseph II. datirt sich eine eigentliche teutsche Kirchenhistoriographie. a) Ihr Anfang, d. h. die josephinische Epoche theilte jedoch Joseph's Gegensätzlichkeit gegen Rom, und ist oft unhistorisch-bitter-polemisch, bloß compendiarisch, auf das Tiefere nicht eingänglich, viel zu wenig auf Quellenstudium gegründet, und darum großentheils wieder der Vergessenheit anheimgefallen. Dieß gilt namentlich von Royko, Professor in Prag (synopsis hist. rel. et eccl. Chr. Prag 1785, teutsch 1789), der in seiner derben Weise auch eine Historie der Constanzer Synode schrieb, welche, obgleich jünger als die des Calvinisten Lenfant, doch sehr weit hinter dieser zurücksteht. Noch oberflächlicher und trivialer sind die Büchlein von Michl in Landshut (München 1811, zwei Bände) und P. Wolf (Zürich, zwei Bände). Letzterer schrieb auch ein größeres Werk über Pius VI. Unbedeutend sind ferner Schmalfuß (Augustiner und Professor in Prag), historia religionis, Prag 1792 6 T. in 8., und Gmeiner, Professor in Gratz, epitome hist. ecc., 1787 und 1803 in zwei Octavb. Am besten sind noch die institutiones hist. eccl. von Dannenmayer, Wien 1788 und 1806, teutsch: Rottweil 1826, vier Theile. 6) Eine neue Aera der teutschen Kirchenhistoriographie begründete sofort im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts der berühmte Graf Leopold zu Stolberg durch seine eben so geistreiche als tiefchristliche und warm-kirchliche „Geschichte der Religion Jesu Christi, Hamburg und Wien 1806 ff.". Die 15 Octavbände, die er selbst ausarbeitete, gehen von der Weltschöpfung bis zum J. 430 n. Chr. Die ersten vier Bände insbesondere enthalten die alttestamentliche Kirchengeschichte. Nach Stolberg's Tod († 1819) setzte Friedrich von Kerz (pensionirter Major), das große Werk fort und kam in 32 Bänden bis zum dritten großen Kreuzzug incl., so daß jetzt alle 46 Bände zusammen (Mainz, bei Kirchheim u. Schott) bis zum Ende des 12ten Jahrh. reichen. Kerz hatte sehr fleißig gearbeitet, besaß jedoch weder den Geschmack noch den Geist Stolberg's, und schrieb breit und oft langweilig. Er starb, in hohem Alter, eben an dem 47ten Bande arbeitend; und nach einiger Unterbrechung unternahm kürzlich Repetent Dr. Brischar in Tübingen auf Einladung der Verlagshandlung die weitere Fortsetzung des Stolberg-Kerz'schen Werkes, so daß es raschen Fortgang haben soll und der 47te Band bereits beinahe vollendet ist. Ein Register zu den 15 ersten Bänden des ganzen Werkes lieferte J. Moriz 1825, ein zweites über Band 16—23 Franz Sausen 1834. c) Unter Stolberg's Einfluß bildete sich Theodor Katerkamp, Anfangs Hofmeister im Hause Droste-Vischering, später Professor und Domdechant zu Münster († 1834). Seine Kirchengeschichte in fünf Octavb. und einem Bändchen Einleitung (Münster 1819—1834) geht bis zum Jahre 1153 und ist ausgezeichnet durch Geschmack und Eleganz der Darstellung und Tiefe der Auffassung. Die eigenthümliche Diathese, die hier befolgt ist, gab jedoch dem Werke fast eben so viele Mängel als Vorzüge. Katerkamp theilt nämlich den ganzen zeitlichen Verlauf der Kirche in gar zu viele kleine Epochen, läßt somit die chronologische Abtheilung zu sehr über die Realabtheilung vorherrschen, und liebt es, ganze Zeitabschnitte in Monographien einzelner hervorragender Personen zusammenzufassen. Gerade in dieser monographischen Behandlung hat er auch seine besondere Stärke und gibt dadurch und durch seine meisterhaften Schilderungen überhaupt seinem Werke viel Frische und Lebendigkeit. Aber er wurde dadurch auch sehr häufig an richtiger Placirung des

Stoffes gehindert. Außerdem hat er ähnlich wie Fleury, ja noch mehr als dieser, die Quellen, aus denen er schöpfte, verschwiegen, und ganz im Gegensatze zu dem sonstigen teutschen Citatenreichthum allerdings die Schwerfälligkeit vermieden, aber mit dem abusus auch den usus aufgehoben. Leider fand sich Niemand, der die Katerkamp'sche Kirchengeschichte hätte fortsetzen und beendigen wollen. Gerade die so scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit dieses Werkes, in die sich nicht Jeder finden kann oder mag, war das Hinderniß. (Vgl. über die Katerkamp'sche Kirchengeschichte die Tüb. Quartalsch. 1823 S. 484, 1825 S. 486, 1831 S. 519.) d) Ebenfalls unvollendet blieb die Kirchengeschichte von Locherer, früher Pfarrer im Badischen, später Professor in Gießen († 1837). Aus der josephinischen Schule hervorgegangen, hat Locherer besonders in den ersten Bänden diese Richtung ungemein stark hervortreten lassen. Zudem fehlte es ihm aber auch an Geschmack, Quellenstudium und Selbstständigkeit. Namentlich ist er zu sehr von Schröckh abhängig. Seine neun großen Octavbände (Ravensburg 1824 ff.) gehen bis 1073. e) Große Hoffnungen erweckte Joseph Othmar von Rauscher, Professor in Salzburg, durch seine Geschichte der christlichen Kirche in zwei Bänden, Sulzbach 1829, bis Constantin d. Gr. gehend. Da jedoch Rauscher bald darauf Director der orientalischen Academie in Wien, 1846 Lehrer des jetzigen Kaisers, im J. 1849 endlich Bischof von Seckau (Gratz) wurde, unterblieb die Fortsetzung. f) Ein sehr brauchbares Compendium schrieb Hortig, damals Professor in München, später Domherr, auf zwei Bände berechnet, Landshut 1826. Dem zweiten Bande mußten jedoch zwei Abtheilungen gegeben werden, wovon die letztere Hortig's Nachfolger im Lehramte, Professor Döllinger, bearbeitete. g) Als dieß Compendium vergriffen war, wollte Döllinger es ganz umarbeiten, behielt darum den Hortig'schen Namen neben dem seinigen noch bei, lieferte aber in der That ein ganz neues Werk unter dem Titel: „Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Landshut 1833. Leider erschienen jedoch nur zwei Abtheilungen (Bände), wovon die erste bis Constantin d. Gr. geht, die zweite aber nur die äußere Kirchengeschichte der zweiten Periode bis zum J. 680 enthält. Ein treffliches, gründliches und gelehrtes Werk, dessen Hauptfehler ist, daß es bis anher von dem Verfasser nicht fortgesetzt wurde. Inzwischen unternahm Döllinger auch ein Compendium, oder „Lehrbuch der Kirchengeschichte", wovon ebenfalls bisher zwei Abtheilungen, nicht ganz bis auf Luther gehend, erschienen sind (1836, 2te Aufl. 1843). Von vorzüglichem Werthe ist endlich Döllinger's großes Werk über die Reformation, wovon bis jetzt drei Bände erschienen sind, der erste bereits in zweiter Auflage. h) Die zwei besten vollendeten Compendien der Kirchengeschichte lieferten Joh. Jg. Ritter, Professor und Domdechant in Breslau (3te Aufl., Bonn 1846 in 2 Octavb.) und Alzog, Professor und Domherr in Hildesheim (5te Aufl., Mainz 1850 in einem großen Octavband). Alzog ist reichhaltiger in Angabe der Literatur sowohl als in Betreff des Materials, aber Ritter's Darstellung ist klarer und zum Selbstunterrichte passender. (Vgl. Tüb. Quartalsch. 1836 S. 339. 664, 1841 S. 335, 1844 S. 102, 1847 S. 507.) i) Gute lateinisch geschriebene Compendien haben wir von Ruttenstock († Prälat von Klosterneuburg), institutiones h. e. Vienn. 1832 ff. in vier Octavb.; Klein (jetzt Domherr in Wien), hist. eccl. Graeci 1828 in zwei Octavb. und Cherier (Professor am Seminar zu Tirnau) instit. hist. eccl. Pesth. 1840, vier Octavb. k) Unvollendet ist Ginzel's (Professor in Leitmeritz) Geschichte der Kirche, Wien 1846; l) ziemlich werthlos und unaccurat Annegarn's († Professor zu Braunsberg) Geschichte der christlichen Kirche, Münster 1842 in drei Octavb.; m) mehr populär als wissenschaftlich die Kirchenhistorien von Berthes (Mainz 1840, 2 Bde.), Sporschil (Leipzig 1846, 3 Bde.), Haas in Augsburg (2te Aufl., 1846) u. A. n) Endlich gehört auch Riffel in Mainz durch sein großes Werk über die Kirchengeschichte seit der Reformation, wovon bis jetzt drei Bände er-

schienen sind, zu den namhaften Kirchenhistorikern Teutschlands (vgl. Quartalsch. 1847 S. 483). V. **Protestantische Kirchenhistoriker.** Die Magdeburger Centurien brachten bei den Protestanten dieselbe Wirkung hervor, wie die Annalen des Baronius bei den Katholiken. Man ruhte auf den Lorbeeren und begnügte sich mit Excerpten. Nur in Specialwerken, z. B. von Kortholb, Ittig, Seckendorf (hist. Lutheranismi 1692) zeigte sich wieder Quellenstudium. Neues Leben brachte a) der Pietist und Mystiker **Gottfried Arnold** (s. Arnold, G.), Professor in Gießen († 1714), durch seine höchst parteiische „unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" voll Ungerechtigkeit gegen die katholische Kirche und noch mehr gegen das sog. orthodoxe Lutherthum. Die ganze Zeit seit Constantin d. Gr. ist ihm eine große Periode des Abfalls vom wahren Christenthum, das allein in der Urkirche herrlich gestrahlt habe (in den drei ersten Jahrh. sieht er keine Mängel). Luther habe zwar versucht, die Urkirche zu restituiren, aber sein Unternehmen sei völlig mißglückt, und nur in einzelnen Secten, die er alle vertheidigt, habe sich das wahre Christenthum noch erhalten. — Diese kolossale Einseitigkeit Arnold's setzte zahllose Federn gegen ihn in Bewegung, er regte damit zu neuem kirchenhistorischem Leben an, hat aber auch außerdem ein positiveres Verdienst, daß er den Andern wirklich ein Muster im Quellenstudium und in der freieren, freilich noch nicht geschmackvollen Behandlung der Kirchengeschichte war. Die beste und mit vielen Nachträgen vermehrte Ausgabe ist die von Schaffhausen 1740 in drei Foliobänden. b) Einen Gegensatz bildete der milde und gelehrte Tübinger Theologe **Weißmann** durch seine introductio in memorabilia eccl. hist. in zwei Quartbänden, 1718 und 1745. Unverhältnißmäßig ausführlich sind darin das 16te und 17te Jahrh., auch die Geschichte der Gelehrsamkeit behandelt. c) Einen noch viel größeren Namen erwarb sich aber **Joh. Lorenz Mosheim**, Kanzler in Göttingen, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts († 1755). Er besaß ungemein viel Quellenkenntniß und viel Scharfsinn, und von ihm her datirt sich ein besserer Geschmack in der Kirchenhistoriographie. Sein Hauptwerk sind die institutiones hist. eccl. antiquae et recent. in einem Quartbande (1754 u. 1764), die bald nach ihrem Erscheinen von zwei Schülern Mosheims (unabhängig von einander) auch in's Teutsche übersetzt, mit Notizen aus den Collegienheften und andern Werken Mosheims erweitert, auch fortgesetzt wurden, nämlich von dem Herrn **J. A. Ch. von Einem** (Leipzig 1769 ff. 9 Bde.) und noch besser von dem Heilbronner Rector **J. Rud. Schlegel**, Heilbronn 1770 ff. in sieben Bänden, bis in's 18te Jahrh. reichend. Der letzte (7te) Band enthält ausschließlich die Missionsgeschichte, besonders der katholischen Kirche im 18ten Jahrh. Außerdem lieferte Mosheim einen trefflichen commentarius de rebus Christianorum ante Constantinum M., eine Anzahl ausgezeichneter Dissertationen, zwei Octavbände füllend, und mehrere Specialwerke, z. B. über die Beguinen. d) Um dieselbe Zeit machten sich auch der Tübinger Kanzler **Pfaff**, die beiden **Walche**, **Baumgarten**, **Cramer**, **Semler** u. A. um die Kirchenhistoriographie verdient. Insbesondere lieferte Christ. Wilh. Franz Walch (der Sohn) eine sehr ausführliche und in vielfacher Beziehung treffliche Ketzergeschichte in eilf Bänden (Leipzig 1762 ff.); auch eine sehr beachtenswerthe und reichhaltige „neueste Religionsgeschichte" von Clemens XIV. an (Lemgo 1771 ff.), in neun Octavbänden, wozu **Plank** noch drei weitere Bände, auch unter einem besondern Titel hinzufügte (1793). Ihm verdanken wir ferner auch eine jetzt noch sehr brauchbare Historie der Kirchenversammlungen (Leipzig 1759) und eine freilich minder schätzbare Historie der römischen Päpste (Gött. 1758). Sein Vater **Georg Walch** fertigte unter Anderem eine ausführliche Geschichte der Religionsstreitigkeiten zwischen Katholiken, Lutheranern, Reformirten ꝛc. in zwei Abtheilungen zu vier und zu fünf Bänden; **Cramer** zu Kiel aber übersetzte Bossuet's Einleitung in die Geschichte der Welt und Religionen bis auf Carl d. Gr. (in einem Bande) und

gab dazu eine Fortsetzung in sechs Bänden, mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Gelehrsamkeit (Leipzig 1757 ff.) e) Das umfassendste und vollständigste Werk unter den Protestanten lieferte Matthias Schröckh, Professor in Wittenberg († 1808), ein Schüler Mosheims, in 45 Octavbänden (Leipzig 1772—1812). Die 35 ersten gehen bis Luther, die 10 letzten bis in den Anfang des 19ten Jahrh., Band 35 und 45 sind Registerbände. Es ist dieß ein Werk von ungemeiner Gelehrsamkeit und Quellenkenntniß (nur die vier ersten Bände sind ziemlich dürftig), ein wahres Arsenal kirchenhistorischer Erudition, darum jetzt noch im höchsten Grade brauchbar, aber auch viel zu breit geschrieben, und da und dort richtiger Beurtheilung ermangelnd. Die zwei letzten Bände rühren von Tzschirner in Leipzig her. f) Schon Schröckh und Tschirner waren von der rationalistischen Richtung jener Periode berührt, noch mehr aber prägte sich dieselbe in Henke's allgemeiner Geschichte der christlichen Kirche aus (Braunschweig 1788 ff. 8 Bde., revidirt und fortgesetzt von Severin Vater). g) Gleichfalls rationalistisch, wenn auch weniger graß sind die Werke von L. T. v. Spittler (Papstgeschichte und Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Gött. 1782, in 5ter Auflage von Planck besorgt und fortgesetzt) und Schmidt, Professor und Prälat in Gießen (Handbuch der christlichen Kirchengeschichte 1800 ff. 6 Bde., einen 7ten gab Rettberg 1834). Weitere Fortsetzungen erschienen nicht, und das Werk blieb unvollendet. Auch Stäudlin in Göttingen gehört noch dieser Richtung an. h) Um ein Bedeutendes erhob sich über sie sowohl durch christliche Gesinnung als durch geistige Auffassung der Geschichte und doch gerechtere Beurtheilung auch der katholischen Kirche, der berühmte Gottlieb Jac. Planck in Göttingen, gest. 1832. Außer der bereits genannten Forsetzung der Walch'schen neuesten Religionsgeschichte in drei Bänden haben wir von ihm noch zwei historische Hauptwerke: Geschichte der christlichen Religionsverfassung 1803 ff. fünf Octavb., und Geschichte der Entstehung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffs ꝛc., sechs Bände in acht Theilen. i) Nachdem durch die teutschen Freiheitskriege mit der neuangefachten Liebe zum Vaterlande auch eine neue religiöse Wärme in Teutschland heimisch zu werden begann, erhielt diese innigere und tiefer christliche Richtung bei den Protestanten ihren Ausdruck in den kirchenhistorischen Werken August Neander's in Berlin. Ausgezeichnet an Geist wie an Gelehrsamkeit hat er anerkannt Großes geleistet, durch Schrift und Wort auf viele Hunderte anregend gewirkt, und ist leider viel zu früh für die Wissenschaft und lange vor Vollendung seines Hauptwerkes (14. Juli 1850) zu Berlin im 61ten Jahre gestorben. Bei aller Anerkennung dürfen wir aber auch nicht verschweigen, daß Neander in Folge seiner pectoralistischen Richtung vor jeder angeblichen „Crystallisirung des Dogmas und Verknöcherung des christlichen Lebens im Kirchthum" ängstlich zurückschauderte und dadurch gerade gegen Erscheinungen der katholischen Kirche oft ungerecht war. Wir haben von ihm Monographien über Kaiser Julianus Apostata, über die gnostischen Systeme, über Tertullian (2te Aufl.), Chrysostomus (2te Aufl.) und St. Bernhard (2te Aufl.), auch drei Bände Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums (3te Aufl. 1845 f.); sein kirchenhistorisches Hauptwerk aber ist seine allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche in zehn Theilen (Band I. 1 — V. 2) bis Bonifaz VIII. (1294) reichend. Von der ersten Auflage (Hamburg 1825—1845) erschienen zweierlei Ausgaben, eine schöner gedruckte und eine wohlfeilere, die zweite verbesserte Auflage dagegen (Hamburg 1843—1847) hat diesen Unterschied nicht mehr beibehalten und auch eine andere Bändeeintheilung eingeführt. In dieser neuen Auflage erschienen nur Band 1 und 2, d. h. die sechs ersten Theile der alten Edition (folglich ungefähr die Hälfte), und diese zwei ersten Bände der alten Auflage sind jetzt in vier Bände abgetheilt, so daß nunmehr auf Band IV der neuen Auflage der dritte Band der alten zu folgen hat. — Weil aber dieses

Werk die Geschichte der apostolischen Zeit nicht berücksichtigt, lieferte Neander hierüber noch eine besondere Arbeit: „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel", 2 Bde. 4te Aufl. Hamburg 1847 f. k) Unter Grundlegung der Neander'schen Schriften und Collegienhefte bearbeitete Guerike sein aus zwei Bänden bestehendes Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (5te Aufl. 1843) in der sectirerisch warmen Richtung der preußischen Altlutheraner. l) Einen förmlichen Gegensatz dazu bildet Engelhardt's (in Erlangen) sehr ruhig und kalt geschriebenes Handbuch der Kirchengeschichte (1834), vielfach ein Auszug aus Schröckh. Die drei ersten Bände geben den Text, der vierte die Belegstellen, und sowohl Guerike als Engelhardt führten ihre Werke bis auf die neue Zeit fort. m) Das geschmackvollste Compendium lieferte Carl Hase in Jena (5te Aufl. 1844, vgl. auch Tüb. Quartalsch. 1836 S. 643), n) ein neueres umfangreicheres Niedner in Leipzig 1846, anderer minder bedeutender nicht zu gedenken. o) Einen eigenthümlichen Plan verfolgte nach dem Vorgange von Danz (Lehrb. d. Kirchengesch. 1818 ff. 2 Bde.) Professor Gieseler, jetzt in Göttingen. Seine Geschichtserzählung ist äußerst kurz, das weitere Material aber in den großen und vielen Noten enthalten, die oft geradezu Abdrücke aus den Quellen sind. Bis jetzt erschienen sechs Abtheilungen (Bd. I—III. 1) bis zum westphälischen Frieden (1648) reichend. Von Band I erschien bereits die vierte Auflage, vom zweiten Bande, welcher vier Abtheilungen hat, die dritte (vgl. Tüb. Quartalsch. 1837 S. 92). p) Ebenfalls noch unvollendet ist Gfrörer's allgemeine Kirchengeschichte, Stuttg. 1841 in sieben Theilen (Bd. I—IV. 1), bis Gregor VII. (excl.) gehend. Sie enthält Proben ausgedehnter Gelehrsamkeit und großen Scharfsinns, aber auch sehr viel Willkürliches, Gewagtes und Unrichtiges. Weitaus am besten ist der letzte Band, das Zeitalter Gregors VII. darstellend. — Theilweise wenigstens gehört auch Gförers Geschichte der Carolinger, zwei Bände (Freiburg 1842) und seine gute Monographie über Gustav Adolph, 2te Aufl. 1845, der kirchenhistorischen Literatur an. q) Weniger als die Lutheraner haben die Reformirten für allgemeine Kirchengeschichte gethan, während sie in Specialwerken mitunter sich ungemein auszeichneten, z. B. Pearson, Dalläus, Dodwell, Beveridge, Usher, Cave u. A. Allgemeine Kirchenhistorien aber lieferten: Hottinger, hist. eccl. N. T. (Hannov. 1655 ff.) in neun Octavb. bis in's 16te Jahrh. reichend; Jac. Basnage, histoire de l'église depuis Jésus Christ jusqu'à présent. Rotterdam 1699, 2 Fol.; Sam. Basnage, annales politico-ecclesiasticae. Rott. 1706 3 Fol. (s. Basnage); Fried. Spanheim, hist. eccl. Lugd. Bat. 1701 f.; ferner seine introductio ad historiam et antiquitates sacras, cum perpetuis castigationibus Annalium Baronii etc. Lugd. Bat. 1687 und andere kirchenhistorische Schriften Spanheims; Milner history of the church etc. 5 Bde., auch ins Teutsche übersetzt. Endlich gehören noch hieher mehrere Compendien von Turretin, Jablonsky, Hofstede de Groot (in lateinischer Sprache Groning. 1835), Matter (französ., Strasb. 1829 in 4 Octavb.) und Schleiermacher, nach seinem Tode herausgegeben von Bonnell, Berlin 1840. — VI. Specialwerke. Neben den bisher angeführten allgemeinen Werken entstand seit der Reformation auch eine fast unübersehbare Menge von kirchenhistorischen Specialwerken, die an Werth und Gründlichkeit die allgemeinen Werke gar häufig übertreffen. Beinahe alle einzelnen Richtungen, Momente und Epochen der kirchenhistorischen Entwicklung wurden besonders in Untersuchung gezogen, aus den Quellen erörtert und kritisch beleuchtet, das Wirken der hervorragendsten Personen in zum Theile wahrhaft trefflichen Biographien und Monographien beschrieben, viele einzelne wichtige Begebenheiten zum Gegenstande ganz detaillirter Behandlung gewählt, namentlich auch die Kirchengeschichte einzelner Länder mit meist ungeheurem Fleiße behandelt, ja öfters erst aus den Archiven ins Leben gerufen. In letzterer Beziehung wird die Gallia christiana der Sammar-

thaner (e Congr. S. Mauri) in 13 Fol. und die Espanna sagrada von Florez in 46 Quartb. ewigen Ruhm behalten; aber auch Teutschland ist nicht ganz leer hier ausgegangen, namentlich haben die Benedictiner von St. Blasien auf dem Schwarzwalde (s. Blasien, St.) u. A. die Kirchengeschichte einzelner Bisthümer meisterhaft bearbeitet. Eine Kirchengeschichte Bayerns lieferte Raderius in seiner Bavaria sacra, an einer Kirchengeschichte von ganz Teutschland aber arbeitet gegenwärtig Dr. Rettberg (bis jetzt 2 Octavb.), und auch Adolph Menzel's treffliche „neuere Geschichte der Teutschen vor der Reformation ꝛc." (Breslau 1826—48) in zwölf Bänden, trägt ebensowohl einen kirchen- als profanhistorischen Charakter. — Unter den Monographien zeichnen sich besonders aus neben den Neander'schen die von Möhler, über Athanasius d. Gr., von Ullmann, über Gregor von Nazianz, von Arendt, über Leo d. Gr., von Voigt über Gregor VII., von Roscoe, über Leo X., von Hurter, über Innocenz III., von Artaud, über Pius VII., von Höfler, über Kaiser Friedrich II., und über die teutschen Päpste, von Fr. v. Raumer, über die Hohenstaufen u. s. f. — Die Concilien betreffend traten jetzt die herrlichen Sammlungen von Labbe, Harduin und besonders Mansi in's Leben, die Geschichte der Trienter Synode insbesondere beschrieben Sarpi und Pallavicini, die Geschichte der Pisaner und Constanzer der reformirte Prediger Lenfant. Zur Dogmengeschichte gab der Jesuit Dionysius Petavius den Anstoß, die Patristik wurde von den Maurinern, von Du-Pin, Cave, Oudin, Remi-Ceillier, Lumper u. A. gefördert. Endlich aber sind auch die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte, die kirchliche Geographie, Statistik, Paläographie, Diplomatik, Archäologie ꝛc. auf einen gegen früher unvergleichlich höhern Standpunct erhoben und für die großen Zwecke der Kirchengeschichte erst wahrhaft nützlich gemacht worden. [Hefele.]

Kirchengesetz, s. Canon.

Kirchengewalt, s. Gewalt.

Kirchenglaube, Kirchenlehre. Es werden, wenn von Kirchenglauben die Rede ist, drei Fragen zu beantworten sein. Erstens was ist Inhalt des Kirchenglaubens? Die Antwort auf diese Frage ist äußerst einfach. Inhalt des Kirchenglaubens sind die unmittelbaren göttlichen Offenbarungen oder die Wahrheiten, welche durch dieselben bekannt geworden. Wenn gesagt ist „die unmittelbaren göttlichen Offenbarungen", so ist gemeint, unter den Offenbarungen, welche den Inhalt des Kirchenglaubens bilden, seien nicht die sogenannten mittelbaren oder factischen, d. h. nicht jene Offenbarungen zu verstehen, welche in den Werken Gottes als solchen in der Welt enthalten sind, wie sie ist und fortbesteht, sondern Offenbarungen, welche Gott in Worten, in bestimmten Erklärungen, unmittelbar an den denkenden und verstehenden Geist gerichtet, macht. Den Inhalt dieser Offenbarungen bilden durchaus religiöse Wahrheiten; was geoffenbart wird, ist Gott selbst und sofort das in der Creatürlichkeit begründete Wesen und das hiernach gestaltete oder zu gestaltende Verhältniß des Menschen zu Gott. Alles, was nicht dieses Höchste ist oder wenigstens in enger Beziehung zu demselben steht, gehört nicht zum Inhalt des Kirchenglaubens, wie es auch, weiter zurück, nicht Gegenstand unmittelbarer göttlicher Offenbarung gewesen ist. Aber wie ist, zweitens, die Kirche zur Kenntniß jener göttlichen Offenbarungen und zur Erkenntniß der darin bekannt gemachten Wahrheiten gekommen? Natürlich durch Vernehmung des göttlichen Wortes oder des in bestimmten Erklärungen sich offenbarenden Gottes. Wenn man sagt, die Kirche habe das, was sie glaubt oder im Glauben weiß, von den Propheten und Aposteln als denjenigen empfangen, welchen die göttlichen Offenbarungen geworden seien, so ist das sehr ungenau gesprochen, denn es läßt eine Vorstellung zu, welche grundfalsch ist, die Vorstellung nämlich, daß die Propheten und Apostel etwas ganz Anderes seien, als die Kirche. Diejenigen Menschen bilden die Kirche, welche der unmittelbaren Offenbarung

Gottes theilhaftig geworden und dadurch in die zerstörte Vereinigung mit Gott zurückgebracht, restituirt sind. Dieselben zerfallen aber in zwei Classen: die erste bilden diejenigen, welche den sprechenden, sich offenbarenden Gott selbst oder unmittelbar vernehmen; die zweite diejenigen, welche durch jene Ersten unterrichtet, also mit den Offenbarungen Gottes mittelbar bekannt werden. Jene ist die ursprüngliche oder erste, diese die spätere Kirche. Wir werden uns etwas näher erklären müssen. Streng genommen hat sich Gott nur ein Mal und auf eine Weise geoffenbart, nämlich in und durch Jesum Christum, d. h. dadurch, daß der Sohn Gottes Mensch geworden und sofort als Gott-Mensch theils in Thaten, theils in Reden die nöthigen Erklärungen deutlich und verständlich gegeben hat. Diejenigen Menschen nun, welche diesen so sich offenbarenden Gott vernommen und verstanden haben, bilden die Kirche, und der Glaube, den sie Christo geschenkt und das religiöse Bewußtsein, das sie dem entsprechend sich gebildet haben, sind der Glaube und das Bewußtsein der Kirche. Haben sie dann, was sie vernommen, weiter verkündigt und wurde auch ihnen Glaube geschenkt von denen, die sie hörten, so gingen ihr Glaube und ihr Bewußtsein auf diese letztern über, der Kirchenglaube wurde fortgepflanzt und damit die Kirche selbst permanent gemacht; die jetzt Hörenden und Glaubenden sind ebenso die Kirche, wie Jene, welche Christum selbst gehört. So ist die Sache äußerst einfach. Indessen ist die vorgelegte Anschauung doch noch mangelhaft und durch nähere Bestimmung zu vervollständigen. Weil die Existenz des Menschengeschlechtes nach der Sünde in Christo begründet ist und demgemäß die ganze vorchristliche Geschichte als Entwicklung der Menschheit durch und für Christus erscheint, so zieht sich nothwendig durch jene ganze Geschichte die mit Christo gegebene göttliche Offenbarung hindurch. Die vorchristliche Menschheit ist nothwendig göttlicher Offenbarung theilhaftig, und alle Offenbarung, welche ihr wird, ist nothwendig christliche Offenbarung. Versteht sie Etwas davon und bildet sich demgemäß ein irgendwie wahres Gottesbewußtsein, so ist dieß christliches Bewußtsein; wie die Kirchenväter ganz richtig und sehr gut gesagt haben: wenn die vorchristlichen Menschen, auch die Heiden, etwas Wahres besitzen, so gehört es nicht ihnen, sondern uns Christen. Unmittelbare, in Worten oder bestimmten Begriffen bestehende Offenbarung ist, wie bekannt, nur Wenigen zu Theil geworden. Es sind dieß die Patriarchen, Moses und die Propheten. Inwiefern sie den sich offenbarenden Gott unmittelbar vernommen haben, stehen sie, bei aller Verschiedenheit, denjenigen gleich, welche in unmittelbarer Berührung mit Christo gestanden. Weil aber sämmtliche ihnen gewordene Offenbarungen von Christo ausgegangen sind und darum in dem endlich sichtbar erschienenen Christus ihre Vollendung gefunden haben, so kommen sie nicht weiter abgesondert in Betracht, sondern fallen für uns mit Jenen zusammen, welche den in dem persönlichen Christus offenbaren Gott vernommen und, wie oben angegeben, die ursprüngliche oder erste Kirche, nämlich sichtbare Kirche, gebildet haben. Wenn nun aber oben gesagt wurde, diese Kirche sei dadurch permanent geworden, daß diejenigen, welche Christum gehört, das Vernommene und Wahrgenommene weiter verkündigt, Glauben gefunden und so ihren eigenen Glauben und ihr eigenes Bewußtsein, also den ursprünglichen Kirchenglauben auf Andere übergetragen haben: so ist jetzt die genauere Bemerkung beizufügen, jene Function der Uebertragung des Kirchenglaubens auf Andere setze Befähigung und Autorisation voraus. Daß diese einigen wenigen Männern, den Aposteln, zu Theil geworden, ist bekannt, und daß die Nothwendigkeit derselben permanent sei, versteht sich von selbst (s. Kirche, christliche). Ist aber hiernach als Kirchenglaube der zuerst in den Aposteln vorhandene, dann von ihnen aus zunächst auf ihre Nachfolger in der Hierarchie und sofort auf sämmtliche Mitglieder der Kirche übergegangene Glaube, oder als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins die Wahrheit zu erklären, welche zuerst die Apostel, in unmittelbarem

Umgange mit dem Herrn, erkannt haben: so fragt es sich näher, wie jene Fortpflanzung zu denken sei, wie jene Uebertragung stattgefunden habe. Dieß führt uns zu der dritten Frage, die wir noch zu erörtern haben. Es fragt sich nämlich **drittens**, wie der Kirchenglaube als solcher erkannt werde, wie man bestimmt wissen könne, was den Inhalt des kirchlichen Bewußtseins bilde. Diese Frage aber ist identisch mit der Frage, wie die Kirche ihren Glauben an den Tag lege, wie sich das Bewußtsein äußere, denn dieses ist die Bedingung von jenem, der Kirchen**glaube** wird nur dann, dann aber auch von selbst bekannt und erkannt, wenn er Kirchenlehre geworden ist. Was nun dieß betrifft, so ist, was Kirchenglaube sei, zunächst factisch ausgesprochen in der Wirklichkeit als solcher, in der Verfassung und dem Leben der Kirche, in dem Gottesdienst, der Disciplin &c. Sehen wir z. B., daß in der Kirche Christus angebetet wird, so wissen wir, die Kirche glaube an die Gottheit Christi; legen die Gläubigen (Mitglieder der Kirche) Sündenbekenntnisse vor Priestern ab, um Lossprechung zu empfangen und mit Gott versöhnt zu werden, so erkennen wir, die Kirche glaube, daß Christus den Priestern die Vollmacht ertheilt habe, in seinem Namen Sünden nachzulassen u. s. w. Viel deutlicher und bestimmter aber spricht die Kirche ihren Glauben in bestimmten Worten und Begriffen aus; was sie thut, indem sie **lehrt**, sei es Außenstehende, sei es Mitglieder ihrer selbst. Hier ist nun aber zwischen der ursprünglichen und der spätern Kirche zu unterscheiden. Die ursprüngliche Kirche äußert ganz einfach, was sie von Gott vernommen, spricht einfach das Bewußtsein aus, welches in ihr durch die Geschichte des Herrn gebildet worden; die Apostel erzählen, was sie gesehen und gehört, und erläutern, selbst vom Herrn belehrt, die erzählte Geschichte, indem sie die darin geoffenbarten Wahrheiten erkennen lassen. Wir wissen, daß die Apostel solche Erzählung und Belehrung nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich gegeben haben, wie es schon durch Moses und viele Propheten geschehen ist. Die spätere Kirche hat zunächst ganz dasselbe Geschäft und die nämliche Weise, sich desselben zu entledigen; die Nachfolger der Apostel (durch alle Zeiten herunter) verkündigen ganz ebenso, wie diese selbst, was sie von eben diesen empfangen haben, und lehren also ganz ebenso, wie sie, was ihr Glaube, was Inhalt des kirchlichen Bewußtseins sei. Auch diese Offenbarung des kirchlichen Bewußtseins geschieht, wie wir wissen und wie sich ohnehin von selbst versteht, mündlich und schriftlich. Aber hiezu kommen bei der spätern Kirche noch zwei Momente, welche in der ursprünglichen nicht vorhanden waren. Erstens hat die spätere Kirche, haben die **Nachfolger** der Apostel das von diesen Ueberlieferte unversehrt zu erhalten, und zweitens die **Lehre** der Apostel, die mündlich wie die schriftlich gegebene, richtig zu erklären. Wie gewissenhaft und sorgfältig die Kirche Ersterem nachgekommen, wie sie namentlich die von den Aposteln (und Propheten) hinterlassenen Schriften als die ältesten und als unbedingt zuverlässige Urkunden des kirchlichen Bewußtseins von Anfang an bis heute wie Heiligthümer behandelt und unversehrt erhalten habe, ist bekannt, hier aber nicht näher zu erörtern (s. **Integrität**). Nicht minder ist bekannt, daß auch das Zweite von jeher auf's Vollständigste geschehen sei, dermaßen, daß die heutige Kirchenlehre genau dasselbe Bewußtsein ausspricht, welches das Bewußtsein der Apostel gewesen ist, genau denselben Glauben an den Tag legt, den die Offenbarung Gottes durch Christum in den Aposteln geschaffen hat. Aber in Betreff dieses Zweiten entsteht die schwierige Frage: **wie** hat die Kirche solche Erklärung zu geben, damit sie glaubwürdig, damit sie als richtig anzuerkennen sei? mit andern Worten: wie wird der Beweis geliefert, daß das in der Kirchenlehre ausgesprochene Bewußtsein mit dem apostolischen Bewußtsein identisch sei? Wissenschaftlich natürlicher Weise einfach durch Vergleichung. Dadurch aber wird der **Gläubige** nicht befriedigt. Hiezu wird erfordert, daß die Kirche als solche die Ueberzeugung ausspreche, ihr Bewußtsein sei von den Aposteln an ununter-

brochen und unverändert das kirchliche Bewußtsein gewesen. Aber wie, durch wen, auf welche Weise? Man sagt wohl, durch die Hierarchie, denn diese sei das Organ der Kirche wie zur Reinerhaltung des apostolischen Glaubens, so auch zum Aussprechen ihres Bewußtseins. Da aber hiemit zwar eine Wahrheit, aber streng genommen doch fast so viel als Nichts gesagt ist, so erklärt man näher: durch die zu einem allgemeinen Concil versammelten Bischöfe. Da aber die versammelten Bischöfe nur dann ein allgemeines Concil bilden, d. h. da die Bischöfe nur dann zu einem allgemeinen Concil versammelt sind, wenn der Papst dieselben zusammengerufen hat und nun der Versammlung präsidirt: so wird doch wohl richtiger sein, zu sagen, durch den Papst in Gemeinschaft mit den um ihn versammelten Bischöfen. Das Nähere hierüber und namentlich über die Frage, ob der Papst oder ein allgemeines Concil unfehlbar sei, ob jener über oder unter diesem stehe, vgl. d. A. Kirche, christliche. Da aber, wie wir gesehen, nicht nur die Kirchenlehre, sondern auch die Wirklichkeit als solche Ausdruck des Kirchenglaubens oder des kirchlich-christlichen Bewußtseins ist, so ist hierüber noch die Bemerkung beizufügen, es seien diejenigen Wahrheiten, welche so ihren Ausdruck oder ihre Bezeugung in der Wirklichkeit gefunden haben, ganz ebenso festzuhalten und zu respectiren, wie die in der Lehre begrifflich ausgesprochenen; aber daß diese oder jene bestimmte Wahrheit in der Wirklichkeit, im kirchlichen Leben, Gottesdienst &c. wirklich ausgesprochen, als Wahrheit bezeugt sei, ist nicht immer mit voller Gewißheit zu erkennen, weßhalb große Vorsicht erfordert wird, wenn es gilt, den Glauben oder das Bewußtsein der Kirche aus der Wirklichkeit als solcher zu abstrahiren. — Hiemit sind die drei Fragen beantwortet, die wir uns stellen mußten. Nunmehr hätten wir aber erst noch die Aufgabe, nachzuweisen, daß die Kirchenlehre mit der apostolischen auch dann identisch sei, wenn sie sich von derselben in der Form, im Ausdruck unterscheidet, oder allgemeiner: nachzuweisen, daß das heutige Bewußtsein der Kirche, wie es immer ausgesprochen sei, mit dem ursprünglichen Bewußtsein derselben Kirche identisch und folglich das Bewußtsein göttlich geoffenbarter Wahrheit sei. Hierüber aber enthält der Art. Dogmengeschichte genügenden Aufschluß. Vgl. überhaupt die Art. Dogma, Dogmatik und Dogmengeschichte. [Mattes.]

Kirchengut, s. Kirchenvermögen.

Kircheninventar, von inventarium, — in der Gesetzessprache auch repertorium, synopsis bonorum, *ἀναγραφη* genannt, — ist überhaupt ein Verzeichniß von dem Eigenthum einer Kirche, und zwar ist dasselbe eine unter öffentlicher Auctorität verfaßte Beschreibung aller nutzbringenden Rechte und aller beweglichen und unbeweglichen Habe einer Kirche, oder es ist die Beschreibung der Utensilien, die zum Kirchengebrauche vorhanden sind. Da der Ausdruck inventarium häufig von dem Complexe beweglicher Gegenstände, z. B. bei einem Landgute gebraucht wird, so kann man unter Kircheninventar auch die einer Kirche angehörigen Gegenstände und Geräthschaften verstehen, ohne daß dabei an ein bestimmtes Verzeichniß zu denken ist. Nach dem römischen Rechte wird von jedem Verwalter fremden Vermögens, der zur Rechnungsablegung verbunden ist, von jedem Geschäftsführer, sowie überhaupt von jedem, der einen Complex von Gegenständen in Verwahrung und dieselben wieder auszuliefern hat, die Fertigung eines Inventariums gefordert, das er denen einzuhändigen hat, die an ihn Anspruch zu machen haben. Hat diese Verordnung den Zweck, den Eigenthümer in seinem Besitze sicher zu stellen, so dient das Kircheninventar ebenfalls als Controle für die Verwaltung und Aufbewahrung des einer Kirche zugehörenden Eigenthums und Vermögens. [Khuen.]

Kirchenjahr. Das Leben der Kirche bewegt sich in Zeit und Raum; Zeit und Raum sind die großen Substrate ihrer auf das Heil der Menschheit gerichteten Thätigkeit. Obgleich sie nun aber an und für sich schon der Zeit überhaupt

die Richtung auf die Ewigkeit gibt, und sie dadurch von dem Fluche der Nichtigkeit befreit (vgl. Röm. 8, 21.), so muß sie doch auch aus der Masse der Tage einzelne ganz besonders herausheben und ihnen ein höheres göttliches Gepräge geben durch die Bestimmung, die sie ihnen zu Theil werden läßt, die Hauptthatsachen und Hauptwahrheiten der Offenbarung in lebendiger Erinnerung oder eigentlich mehr thatsächlicher Erneuerung den Gläubigen vor Augen zu stellen und die an jene Thatsachen und Wahrheiten geknüpften Gnaden ihnen lebendig zu vermitteln. Die regelmäßig im Lauf von einem Jahreszeitraum sich begebende Wiederkehr dieser dem Dienste Gottes ganz besonders gewidmeten Tage — Feste mit ihren Vor- und Nachfeiern bildet das christliche Kirchenjahr mit seinen drei Festcyclen, dem Weihnacht-, Oster- und Pfingstfestkreis, anfangend mit dem ersten Adventsonntag und schließend mit dem letzten Sonntage nach Pfingsten. Für diese Festkreise oder heilige Zeiten bildet, mit Ausnahme des Weihnachtfestkreises, allemal der betreffende Sonntag wieder den Mittelpunct, indem der Sonntag die allgemeine Feier der erlösenden Hauptthatsachen des Christenthums darstellt, während das Dreieinigkeitsfest als die solenne Zusammenfassung der Weihnachts-, Oster- und Pfingstfeier betrachtet werden muß. Es versteht sich, daß das christliche Kirchenjahr als ein durchaus wesentliches Moment der neutestamentlichen Heilsöconomie (die symbolischen Bücher der Protestanten verkennen dieß ganz und gar, vgl. Augsb. Confess. Art. 26 u. 28, Apologie ders. Art. 4 u. 8, solid. declar. Art. X.) sein Vorbild in der alttestamentlichen Festordnung gehabt haben muß, und daß seine Säulen durch die positive Anordnung Jesu Christi gesetzt sein müssen — Wahrheiten, welche die Darstellungen der einzelnen Feste zur Evidenz nachweisen. Das Kirchenjahr ist nicht bloß eine todte Erinnerung an die Grundthatsachen der christlichen Offenbarung, sondern eine lebendige Vergegenwärtigung derselben mit ihrem ganzen Gnadenreichthum, namentlich deßwegen, weil die Feier eines jeden Festes ihren Mittelpunct im unblutigen Opfer hat, in welchem alle die großen Thatsachen der Erlösung thatsächlich erneuert werden („quoties hoc sacrificium celebratur, toties opus nostrae redemtionis renovatur"). Oft wird auch der Zweck, um dessen willen das Kirchenjahr gefeiert wird, sehr einseitig bezeichnet; offenbar ist er in Beziehung auf Gott ein latreutischer, (s. Cultus latriae) in Beziehung auf den Menschen aber besteht er in der Zuwendung der Gnaden des Christenthums an den Einzelnen, der in so vollerem Maße derselben theilhaftig wird, je mehr er sich mit seinem innersten Wesen in die kirchliche Ordnung hineinverlebt, woher die Erscheinung, daß auch die Heiligen sich nie über diese hinwegzusetzen wagen, sondern ganz darin leben und weben. Die kirchliche Festordnung ist das von Oben geordnete Gerüste, auf dem die Gnadenordnung des neuen Bundes aufgebaut werden muß. Das Kirchenjahr ist eine die triumphirende, streitende und leidende Kirche berührende Ordnung, ja eine Ordnung, welche selbst die Hölle leiden macht, weßhalb auch die kirchlichen Feste in allen mystischen Zuständen, in der Geschichte der Geistererscheinungen u. s. w. eine so große Rolle spielen. Wenn wir bei Kirchenschriftstellern und Kirchenvätern wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Hieronymus und Augustinus Stellen finden, welche gegen die Anordnung einzelner festlicher Tage zu sprechen scheinen, weil der Christ sein ganzes Leben hindurch ein Fest feiern müsse, weil für ihn immer des Herrn Tag (Sonntag), stets Parasceve, stets Ostern sei u. s. w. (s. Augusti, Denkwürd. I. S. 21 ff.), so wird jeder Unbefangene einsehen, daß solche Aeußerungen, denkwürdig um ihrer erhabenen Auffassung des menschlichen Lebens und der Zeit willen, nicht mißzuverstehen sind. Denn allerdings ist der Zweck der kirchlichen Festordnung kein anderer, als die Christen dahin zu führen, wo das ewige Ostern mit dem nie endenden Alleluja gefeiert wird. Der schöne und erhabene Grundgedanke übrigens, welcher dem Ausdrucke „ein ewiges Fest feiern" zu Grunde liegt, ist es auch ohne Zweifel, welcher zur Benennung der gewöhnlichen durch

Nichts ausgezeichneten Tage im Kirchenkalender mit „feriae" Veranlassung gegeben hat. — Daß das Kirchenjahr einerseits unabhängig vom bürgerlichen Jahr mit dem ersten Adventsonntage beginnt, andrerseits in Beziehung auf seine Dauer mit dem bürgerlichen Jahre parallel läuft, scheint darauf hinzudeuten, sowohl daß die Beziehungen zwischen beiden weder zu übersehen noch auch zu überschätzen sind (schon bei dem hl. Augustinus serm. 288 findet man in dem Zeitpuncte der Feier des Festes Johannes des Täufers, in dem Monate nämlich, wo die Tageslänge ihren Gipfelpunct erreicht hat, eine Beziehung auf das „oportet Christum crescere, Joannem autem minui" herausgefunden). — Das christliche Kirchenjahr, welches wesentlich mit der Einsetzung des Frohnleichnamsfestes (s. d. A.) abgeschlossen worden ist, ein voller Mond geworden, an dem der letzte dunkle Fleck verschwunden, ist von vielen zum Theil berühmten Namen bearbeitet und bald mehr wissenschaftlich, bald mehr erbaulich dargestellt worden; besonders hervorzuheben sind die Schriften eines Gretser de festis christianorum (polemisch gegenüber von den Protestanten gehalten), Benedict XIV., de festis, Staudenmaier (Geist des Christenth.), Nickel, „die heiligen Zeiten", Augusti und Binterim (Denkwürd.). Schon der verdienstvolle Jesuit Gretser (s. d. A.) bestimmte den Grund der Feier der Festtage gegenüber der banalen Auffassung der symbolischen Bücher der Protestanten, wonach sie bloß um der äußern Zucht und Ordnung willen gefeiert werden, dahin, daß sie auf göttlicher Anordnung beruhen und „des Geheimnisses wegen" daseien. Im katholischen Kirchenjahr liegt eine solche Poesie, daß man sagen muß, dasselbe sei das eigentliche Salz und die Blüthe des Lebens, weßwegen auch die katholische Erziehung, wenn sie anders ihre Zöglinge nur den gebührenden warmen Antheil an seiner Feier nehmen läßt, vor jeder andern so unendlich viel voraus hat, wenn es sich darum handelt, den zu Erziehenden eine ideale Richtung zu geben; dabei ist das katholische Kirchenjahr gleichsam eine heilige Atmosphäre, welche das ganze Leben des katholischen Christen auch in seinen unbedeutenderen Bethätigungen umfließt und ihnen die höhere Weihe gibt, in welcher Beziehung ja nur daran zu erinnern ist, daß sogar das kirchliche Tischgebet von der besondern Festzeit seine besondere Farbe annimmt. Durch das Kirchenjahr mit seinen liturgischen Einrichtungen und Anstalten wird der katholische Glaube so recht Allgegenwart im Leben. Aus dem Gesagten folgt von selbst, von welcher Bedeutung es namentlich für den Seelsorger ist, das Wesen des Kirchenjahres tiefer zu erforschen, sich selbst in dasselbe hineinzuleben und seine Pflegempfohlenen in dasselbe einzuführen, womit schon bei den Kindern im katechetischen Unterrichte begonnen werden muß. Es ist übrigens bekannt, wie mit dem herrlichen laub- und blüthereichen Baume des katholischen Kirchenjahres, unter welchem einer unter der Hitze und Last des Tages seufzenden Menschheit bis zu den Zeiten der Aufklärerei und des Industriatismus so wohl gewesen, in der neueren Zeit umgegangen worden, wie man ihn seiner Zierde beraubt, nackt und kahl, als einen dürren Strunk darstellen wollte; es ist aber nicht gelungen, unter der Pflege wachsamer Hirten treibt er wieder seine Blätter und Blüthen, und manche kirchliche Andacht, welche so ganz geeignet ist, den Charakter dieser oder jener Festzeit auszudrücken, sieht man wieder mit großer Theilnahme des Volkes begehen, nachdem eine dünkelhafte Zeit sie als „unwesentlich" und „Nebending" beseitiget hatte. Wir können hier nicht im Einzelnen die Beziehungen namhaft machen, welche das Kirchenjahr für die Predigt, für den Beichtstuhl, für den Krankenbesuch, für die Selbstheiligung in Betrachtung und Ascese darbietet: es sei im Allgemeinen so viel bemerkt, daß sich alle wohlgeordnete Thätigkeit zu seinem und Anderer Heile an die Beachtung des Kirchenjahres anschließen muß. — Von den einzelnen Festen ist in besonderen Artikeln die Rede (vgl. auch den Art. Feste). Ferner vgl. die Artikel: Advent, Cyclus und Kalender. [Mast.]

Kirchenkasten, s. Fabrica ecclesiae.

Kirchenkastenmeister, oder auch bloß **Kastenmeister** heißt der Verwalter und Verrechner des Einkommens einer Kirche. Vgl. die Art. Fabrica ecclesiae, und Kirchenvermögen.

Kirchenlehen (Krummstabslehen, Lehen, infeudatio). Der Charakter des Lehens (feudum) besteht in dem Vorhandensein eines durch das gemeine Recht genauer bestimmten dominium directum und dominium utile einer Sache, welches zugleich für die Lehenspersonen ein persönliches Verhältniß, die gegenseitige Verpflichtung zu einer besondern Treue (fidelitas) begründet. Die Rechte des Lehensherrn, sowohl diejenigen, welche aus seiner Proprietät, als auch die, welche aus der Lehenstreue entspringen, nennt man die Lehensherrlichkeit (jus domini in feudo); und die Verbindlichkeit des Vasallen, welche jenen entspricht, heißt die Lehenspflicht. Das dominium utile im Gegensatz der Proprietät des Lehensherrn umfaßt die Ausübung aller Eigenthumsrechte, soweit die Sache dadurch nicht verschlechtert wird. Lehen können sowohl physische als moralische Personen errichten, wenn sie nur überhaupt zu veräußern berechtigt und der lehensherrlichen Gewalt fähig sind. Die förmliche Uebertragung des dominium utile einer Sache gegen das Versprechen der Lehenstreue geschieht durch die Investitur und heißt auch Belehnung, Infeudatio — datio in feudum. Das particularistische Lehenrecht verbindet den Vasallen häufig, ein sog. Handgeld (laudemium) an den Lehensherrn oder die Lehenskanzlei zu entrichten, welches für die empfangene Belehnung oder Renovation der ersten Investitur gegeben wird. Durch die Investitur erlangt der Lehensmann (vasallus) das Recht, den Besitz des Lehens zu ergreifen, und gelobt die Erfüllung der Verpflichtungen, welche in der Lehenstreue enthalten sind, durch den Lehenseid. Die Verletzung dieser Verpflichtungen heißt Felonie, welche die im gemeinen Rechte näher angegebenen Folgen unfehlbar nach sich zieht. Cf. Eichhorn, Einleitung in das teutsche Privatrecht mit Einschluß des Lehensrechtes, Tit. 4. — Das Kirchenlehen (feudum ecclesiasticum) ist a) ein actives, wenn die Kirche selbst eine Sache zu Lehen ausgibt. Nicht selten haben die Bischöfe, um entweder einen mächtigen Schirmvogt, oder eine ansehnliche Dienstmannschaft, deren sie als Reichsfürsten bedurften, zu gewinnen, diesen einen Theil der Zehnten oder anderer Kirchengüter zu Lehen gegeben, wobei alsdann der Prälat Namens der Kirche die Stelle des Lehensherrn (prodominus) vertrat, und dessen Rechte und Jurisdiction ausübte. Solche Lehen nannte man ehemals Krummstabslehen, weil sie gleichsam von dem gekrümmten bischöflichen Stabe (pedum) als Zeichen der bischöflichen Würde abhingen. Sie haben einige Verwandtschaft mit den Kirchenpfründen: beide werden auf Lebenszeit gegeben, nur daß diese den Clerikern pro officio sacro, jene dagegen propter servitia saecularia übertragen werden. — Will ein Kirchengut zu Lehen ausgegeben werden, so kann es nur geschehen mit Beobachtung der zu ihrer Veräußerung nach den Kirchengesetzen erforderlichen Solennitäten, c. 5. 8. 11. 12. X. 3. 13; c. un. Extrav. comm. 3. 4; doch erlaubt das canonische Recht die Wiederverleihung auch ohne jene Formen, wenn eine bereits rechtmäßig infeudirte Sache zurückfällt, so lange sie von dem Kirchenobern dem Kirchenvermögen (s. d. A.) nicht wieder incorporirt worden ist, c. 2. X. 3. 20. Bei einem Todesfalle ist nur der Successor berechtigt, die Investitur, um deren Renovation binnen Jahr und Tag nachgesucht werden muß, zu erneuern, ohne dessen Zustimmung jede Veräußerung oder Verpfändung des Lehens durch den Vasallen ungültig ist, c. 7. X. 1. 2. Auch ist der Nachfolger nicht verpflichtet, eine von seinem Vorfahrer ertheilte Anwartschaft für den Fall der Eröffnung eines Lehens zu confirmiren, es sei denn, die Anwartschaft wäre ertheilt worden wegen großer der Kirche geleisteten Dienste. — Das Kirchenlehen kann b) ein passives sein, indem der Kirche bona saecularia zu Lehen gegeben werden, wodurch diese an dem Charakter der Kirchengüter schon in sofern participiren, als das dominium utile der Kirche alle Rechte und Vorrechte der Kirchengüter genießt.

Hier ist der Kirchenprälat Namens der Kirche der Lehensmann (provasallus) und erfüllt in ihrem Namen alle Lehenspflichten, hat den Lehenseid zu leisten, c. un. § 2. in VI° 3. 16, den Dienst durch einen Stellvertreter versehen zu lassen oder mit Geld abzulösen, und die Lehensherrlichkeit anzuerkennen, c. 6. X. 2, 2. Felonie konnte die Rechte der Kirche nicht beeinträchtigen. Durch die Säcularisation ist der kirchliche Lehensverband aufgelöst worden. Zu bemerken ist noch, daß viel Streit und Wirrwar in die kirchlichen Verhältnisse dadurch gebracht worden ist, daß der Lehensherr bei einem Todesfall so lange die Früchte einzog, bis das Lehen wieder ausgegeben war. Zu diesen „fructus feudi" zählte man aber auch das Recht, Beneficien zu vergeben, selbst Bischöfe einzusetzen, überhaupt die Kirche sowohl circa officia sacra als bona eccl. zu providiren, und suchte damit eine Lehenshoheit über die Kirche zu begründen, was man „jus regium" zu nennen pflegte. Die Kirche war indessen stets bemüht, diesen widerrechtlichen Ansprüchen gegenüber ihr gutes Recht zu wahren. Cf. Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici, tom. 5. u. 6. Vgl. hierzu den Art. Emphyteuse. [Kreutzer.]

Kirchenlehre, s. Kirchenglaube.

Kirchenlehrer (doctores ecclesiae), s. Kirchenväter.

Kirchenlied, s. Hymne und Poesie, christl.

Kirchenmusik, s. Musik, christliche.

Kirchenpatron ist der Engel oder Heilige, dessen Schutze eine Kirche (oder Gemeinde) vorzugsweise anvertraut ist. Ihre Einführung fällt mit der Heiligenverehrung und Erwählung von Namenspatronen in gleiche Zeit. Die Kirche zu Rom verehrte die Apostelfürsten nicht bloß als Heilige, sondern auch als Kirchenpatrone, wie der hl. Leo mehr als einmal ausspricht (Credimus atque confidimus ... nos specialium patronorum orationibus adjuvandos etc. serm. I.); die Kirche zu Smyrna war der Obsorge des hl. Polycarpus übergeben, Ignatius und Cyprian wurden schon sehr bald als Patrone ihrer Gemeinden verehrt, und so wählte jede Gemeinde den aus ihrer Mitte hervorgegangenen Martyrer zum besonderen Beschützer. Die kirchliche Einrichtung, Reliquien der Heiligen (zumal der Martyrer) unter den Altären aufzubewahren, begründete das Patrocinium dieses Heiligen (Patronschaft von Seite des Heiligen und Festfeier von Seite der Gemeinde) für die betreffende Kirche. Die Synode zu Mainz (813) und ein Decretum apostolicum machte das Patrocinium zur kirchlichen Observanz und reihte dasselbe den ersten Festen ein. Aus sehr begreiflichen Gründen ist an vielen Orten die seligste Jungfrau, als Königin der Heiligen, zur Kirchenpatronin erwählt. Sonst hängt die Wahl von den Umständen der Gründung einer Kirche ab. Daß Heilige in ihrer Heimath, Wirkungs- oder Verklärungssphäre als Patrone erwählt werden, versteht sich von selbst. Ritterliche Kirchenerbauer bevorzugten ritterliche Heilige, z. B. den hl. Martin und Georg; Landleute solche, denen ein besonderer Einfluß auf Bedürfnisse ihres Lebenskreises zugeschrieben wird, z. B. den hl. Leonard, Sebastian, Rochus, Florian, Joh. v. Nepomuck, Joseph, Barbara ꝛc. Orden wählten hl. Ordensmänner als Kirchenpatrone. Es gibt übrigens auch Kirchen, die keinen Patron sensu strictiori haben, sondern auf einen sog. titulus Ecclesiae gebaut sind, z. B. der hl. Dreifaltigkeit, dem hl. Kreuze u. s. w. Canonische Vorschriften über Ernennung eines Kirchenpatrons bestehen folgende: 1) muß der Patron ein Heiliger sein, 2) muß die Meinung der betheiligten Gemeinde und 3) die Genehmigung der Congregatio Rituum eingeholt werden. Dogmatisch gründet sich die Praxis, Kirchenpatrone zu erwählen, einerseits auf die Herrschaft der Heiligen durch ihre Theilnahme an der Herrlichkeit Christi, andererseits auf die Communio sanctorum, die der streitenden Kirche die Antheilnahme der Heiligen an ihrem Leben und ihren Geschicken sichert. Der Vorwurf, die Kirchenpatrone seien ein Ueberbleibsel des heidnischen Larencultus, widerlegt sich hiedurch von selbst (vgl. den Art. Patron). [Xavier Schmid.]

Kirchenpfleger oder **Heiligenpfleger**, s. Kirchenvermögen.

Kirchenpfründe, s. Beneficium ecclesiasticum und Kirchenamt.

Kirchenpolizei, s. Disciplin.

Kirchenprovinz. Damit bezeichnet das Kirchenrecht den Complex mehrerer Bisthumssprengel — Diöcesen —, welche unter einem Bischofe, der jetzt Erzbischof heißt und selbst Bischof einer dieser Diöcesen (Erzdiöcese) ist, vereinigt sind. Letzterer übt über diese Diöcesen, deren Oberhirten Suffraganbischöfe heißen, c. 11. X. 1. 6., eine gewisse Oberaufsicht und Jurisdictionsgewalt aus. Die Bildung kirchlicher Provinzen ist schon im apostolischen Zeitalter wahrzunehmen und hat sich von da naturgemäß aus dem Leben der Kirche heraus entwickelt und consolidirt. Will man auch nicht gerade annehmen, daß sich die Apostel bei der Verkündigung der christlichen Lehre und der Organisation der kirchlichen Gemeinden an die staatliche Eintheilung angeschlossen haben (Dupin, de antiqu. eccl. discipl.), indem die Metropole der römischen Provinz auch die Metropole der kirchlichen Provinz geworden wäre — was indessen in vielen Fällen das Wahrscheinlichere ist, indem die Glaubensboten sich zuerst an die Hauptstädte wandten und von diesen aus das Christenthum sich in der Provinz verbreiten ließen; — so liegt es doch in der Natur der Sache, daß die Kirchen eines bestimmten geographischen Umfanges, die großentheils von der Hauptstadt aus gegründet worden sind, zu dieser mit ihren Bischöfen in ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß getreten sind und ihr einen höhern Rang zuerkannt haben. Zur Zeit der Christenverfolgungen und des spätern Umsichgreifens der Häresien war eine solche Verbindung nothwendig. Dazu kommt das Synodalwesen, welches sich immer mehr ausbildete, und das kirchliche Leben in solchen Bezirken auch zu einer äußern Einheit abschloß, so daß schon auf der Synode zu Nicäa 325 die Jurisdiction der Metropoliten näher bestimmt und auf der Synode zu Antiochia verordnet worden ist, daß in jeder Provinz unter der obern Leitung des Metropoliten alle Jahre zweimal Synoden gehalten werden sollen. Die Bildung von Kirchenprovinzen ist daher ihrem Ursprunge nach wie das Product des kirchlichen Geistes, der überall nach Vereinigung des Getrennten strebt, so auch die naturgemäße Folge der äußern geographischen und staatlichen Lagen und Verhältnisse. Die Hauptstädte (μητροπολεις) wurden demnach nicht bloß die Pflanzschulen des Christenthums, sondern auch die Mittelpuncte — Centren — der wichtigern kirchlichen Verhandlungen, sie bildeten das Centrum in einem kleinern Kreise. Später geschah die Eintheilung und Abgrenzung der Kirchenprovinzen meist auf den Synoden, heutzutage geschieht sie nach vorangegangener Verhandlung mit den betreffenden Regierungen durch den Papst in den sog. Circumscriptionsbullen. Gegenwärtig existiren in der katholischen Welt 114 Erzdiöcesen und 462 Suffraganbisthümer, wovon auf den heutigen Umfang der teutschen Bundesstaaten 8 kommen. Siehe Permaneder, Kirchenrecht I, 439. In der Regel ist jede Diöcese einer Provinz zugetheilt, nur ausnahmsweise sind einzelne Bisthümer exempt, die zu keiner Provinz gehören, sondern unmittelbar unter dem Papste stehen. Die meisten solcher exempter Bisthümer hat Italien (s. d. A.); in Teutschland sind exempt: Laibach, Görz, Triest, Breslau, Hildesheim und das concordatmäßig versprochene, aber noch nicht errichtete Bisthum Osnabrück; s. Permaneder, l. c. S. 438. Gleicherweise gibt es auch Erzbischöfe ohne Suffraganbischöfe, wie z. B. Olmütz in Mähren. Ueber die rechtlichen Verhältnisse s. den Art. Erzbischof. [Kreutzer.]

Kirchenraub, s. Sacrilegium.

Kirchenrecht. Das Kirchenrecht im objectiven Sinne ist der Inbegriff aller derjenigen Rechtsnormen, welche die Ordnung der von Gott gegründeten Kirche und die durch dieselbe zu bewerkstelligende Erziehung des christlichen Volkes zum Zwecke des ewigen Heiles desselben betreffen. Seinen Quellen nach ist es theils ein göttliches, theils ein menschliches Recht, je nachdem es auf den

unmittelbar von Gott gegebenen Gesetzen und getroffenen Anordnungen beruht oder von den in der Kirche gesetzten Obrigkeiten festgestellt wird. Es sind für dasselbe verschiedene Bezeichnungen gebräuchlich geworden: Jus sacrum, eine insofern passende Benennung, als der Kirche überhaupt und somit auch das sie betreffende und von ihr ausgehende Recht den Charakter der Heiligkeit an sich trägt; Jus pontificium, weil eine große Zahl der kirchenrechtlichen Bestimmungen von den Päpsten ausgegangen ist und dieser Ausdruck sich in früherer Zeit im Gegensatze zu dem Jus Caesareum eignete, dann Jus canonicum und Jus ecclesiasticum. Der erstere dieser beiden Ausdrücke rührt davon her, daß das Wort Canon überhaupt die Bezeichnung eines kirchlichen Gesetzes im Gegensatze zu Lex, der weltlichen Rechtsvorschrift, geworden ist. So passend derselbe auch für jene Zeit war, wo das Corpus juris canonici als eine geschlossene Sammlung die sämmtlichen geltenden Kirchengesetze enthielt, so ist er doch, da außerdem noch viele andere Quellen, insbesondere die Concordate des Papstes mit weltlichen Regierungen entscheidende Normen für kirchenrechtliche Verhältnisse aufgestellt haben, nicht mehr völlig zutreffend und eben deßhalb die Bezeichnung Jus ecclesiasticum, als die umfassendere, vorzuziehen. — Es pflegen in Betreff des Kirchenrechtes mehrere Unterscheidungen gemacht zu werden, und zwar wird zunächst der bekannte Unterschied, den das römische Recht zwischen geschriebenem und ungeschriebenem Rechte macht, auch auf dieses Gebiet übertragen. Eine besondere Art des ungeschriebenen Rechtes ist das Gewohnheitsrecht (s. d. A.), welches jedoch hier nur eine durchaus particulare Richtung haben kann. Obgleich nämlich auch bei dem Kirchenrechte die Eintheilung in allgemeines und particulares Recht durchaus zulässig ist, indem unter jenem die Vorschriften verstanden werden, welche sich auf die Gesammtheit der ganzen Kirche erstrecken, unter diesem solche, die nur in einzelnen Ländern, Gemeinden oder kirchlichen Instituten Geltung haben, so darf doch das particulare Recht mit jenem in keinen dogmatischen Widerspruch treten und in keinerlei Weise die Kraft der kirchlichen Disciplin verletzen. Man pflegt ferner die Verhältnisse der Kirche zum Staate und zu den von ihr getrennten Confessionen unter der Bezeichnung äußeres, und die Rechtsverhältnisse der Kirche innerhalb ihrer selbst unter dem Namen inneres Kirchenrecht zu verstehen. Eine andere Eintheilung, nämlich die in öffentliches und Privatkirchenrecht, nach welcher die Rechtsverhältnisse der Kirche als solcher zu denen ihrer einzelnen Glieder in einen Gegensatz gestellt werden, ist nicht in der Natur der Kirche gegründet. Noch viel weniger aber ist es statthaft, bei der ohnedieß ganz fehlerhaften Haupteintheilung des gesammten Rechtsgebietes in öffentliches und Privatrecht das in sich durchaus selbstständige Kirchenrecht dem einen oder andern jener beiden Zweige unterzuordnen. — Was sodann das Kirchenrecht im subjectiven Sinne oder als Wissenschaft anbetrifft, so nimmt dasselbe in seiner Stellung zu andern Wissenschaften einen besonders hohen Rang deßhalb ein, weil es das eigentlich verbindende Glied der Theologie mit der Jurisprudenz bildet. Ist es daher öfters mit dem Namen Theologia rectrix oder Theologia practica bezeichnet worden, so folgt zugleich aus dieser seiner Stellung, daß die übrigen theologischen sowohl als auch juristischen Disciplinen einerseits als eben so viele Hilfswissenschaften des Kirchenrechts zu betrachten sind, andererseits selbst wiederum aus diesem vielfache Nahrung ziehen. — Bei der wissenschaftlichen Behandlung des Kirchenrechts kommt es wesentlich darauf an, daß keine Richtung einseitig verfolgt werde. Es genügt nicht, daß die Wissenschaft bloß lehrt, was gerade in dem gegenwärtigen Augenblicke geltendes Recht ist, sondern sie muß auch zeigen, wie dieses Recht geworden ist, und wie es mit der Natur und dem Zwecke der Kirche übereinstimme. Eben so wenig aber genügt es, wenn dargethan wird, wie das Recht entstanden ist, dabei jedoch der Gesichtspunct auf dasjenige, was davon sich bis zur Gegenwart erhalten hat, aus dem Auge verloren und in einem be-

liebigen Zeitraume der Vergangenheit ausschließlich verweilt oder gar die Forderung gestellt wird, dieser oder jener Zeitabschnitt sei in Betreff des kirchlichen Rechtes als der einzige normale zu betrachten. Noch weniger aber, als es zulässig ist, eine bestimmte, bloß historische Erscheinung als die allein nothwendige anzunehmen, darf die Wissenschaft den Weg einschlagen, daß sie ein, lediglich durch philosophische Speculation gewonnenes Princip als die Basis für das Kirchenrecht aufstellt und sich nun bemüht, darnach die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen desselben zu beurtheilen. Das Resultat wäre ein durchaus unpraktisches, und abgesehen davon, daß dabei alle Geschichte außer Acht gelassen wird, auch in sofern ein völlig unhistorisches, als die Kirche auf keinem von der menschlichen Vernunft erfindbaren Gedanken, sondern auf der in die Geschichte als Factum eingetretenen Idee der Menschwerdung Gottes beruht. Diesen Gedanken der Erlösung des Menschengeschlechtes konnte keine Speculation erdenken, und somit erweist sich dadurch das sogenannte „natürliche Kirchenrecht" ganz von selbst als eine Chimäre; eine wahre Wissenschaft des Kirchenrechts kann aber nur auf dem Wege erreicht werden, daß man die drei Methoden: die practische, historische und philosophische, mit einander verbindet. — Als das Kirchenrecht zuerst Gegenstand academischer Lehrvorträge wurde, war die practische Methode allerdings die vorherrschende; das historische Element wurde dabei vernachläßigt. Dieser Nachtheil wurde indessen dadurch weniger fühlbar gemacht, als alle diese älteren Lehrer fest auf dem unwandelbaren Dogma der Kirche und somit auch zugleich auf dem historischen Boden jenes großen Factums standen; dadurch wurde wenigstens die Gefahr einer destructiven Philosophie vermieden. Es haben auch noch jetzt mehrere der älteren Bearbeitungen des Kirchenrechts, die sich ganz und gar an die Ordnung der Decretalen anschließen, einen sehr bedeutenden Werth, ja sie sind, wo es sich um practische Fragen handelt, als unentbehrlich zu bezeichnen. Es gehören dahin außer den Commentarien von Gonzalez Tellez (Commentaria perpetua in decret. Gregor. IX. Venet. 1699) und Prosper Fagnani (Jus canon. sive Commentaria absolutissima in V. libr. decret. Rom. 1659. 5 Voll. fol.), ganz vorzüglich die Werke mehrerer teutschen Canonisten, namentlich E. Pirhing, Jus canon. Dilling. 1675. 5 Voll. fol., Anacl. Reiffenstuel, Jus canon. univ. juxta titul. libr. V. decret. Venet. 1704. 3 Voll. fol., und F. Schmalzgrueber, Jus eccles. univ. Ingolst. 1726. 5 Voll. fol. Von protestantischen Schriftstellern dieser Zeit verdient besonders J. H. Böhmer, Jus eccles. protest. Hal. 1756. 5 Voll. 4., der ebenfalls der Ordnung der Decretalen folgt, Erwähnung. Unter den Franzosen ist zu nennen: Cabassut (Theoria et praxis jur. canon. Lugd. 1679); unter den Spaniern: Barbosa (Collectanea doctorum in jus pontif. univers. 5 Voll. fol. Lugd. 1656) und Fermosini (Tractatus. Colon. Allobr. 1741. 14 Voll. fol.), und unter den Italienern: Ub. Giraldi (Expositio jur. pontif. juxta recentior. eccles. discipl. Rom. 1769. 3 Voll. fol. ed. 3. 1829). Der neueste Schriftsteller, welcher das System der Decretalen beobachtet hat, ist J. Devoti; sein Werk Jur. canon. univ. libr. quinque (Tom. I. Rom. 1803. II. 1804. III. 1815) ist leider unvollendet geblieben; es ist eine vortreffliche Arbeit, die insbesondere in ihren Prolegomenen sehr schätzbares Material enthält. Solches wird auch in dem älteren Werke desselben Autors: Institution. canonic. libri IV (ed. 5ta. Rom. 1818. 4 Voll. 8.) angetroffen; in diesem Buche ist das System der Decretalen aufgegeben, was überhaupt schon häufig in den canonischen Werken des vorigen Jahrhunderts geschah. Namentlich ist dieß der Fall bei Van Espen (Jus eccles. univ. Col. Agripp. 1702. fol.), welcher trotz seiner verderblichen Grundsätze (er kann mit Recht für den Vater des Febronianismus gelten, denn Hontheim (s. d. A.) war sein Zuhörer gewesen) dennoch als einer der gebildetsten Canonisten bezeichnet werden darf (s. Espen). Seine historische Erudition verdankt er vorzüglich dem Oratorianer L. Thomassin, der, obschon ihm der auch um die Quellen des canoni-

schen Rechts hochverdiente Bischof von Tarragona, Antonio Agostino, in seiner Epitome juris pontif. veteris vorangegangen war, doch als der eigentliche Begründer einer historischen Bearbeitung des canonischen Rechtes anzusehen ist. Sein Werk: Ancienne et nouvelle discipline de l'église (zuerst Lyon 1778 3 Vol. fol.), von welchem die lateinische Bearbeitung (zuerst Paris 1685) verbreiteter ist, ist ein auch jedem neuern Schriftsteller dieses Faches völlig unentbehrliches Buch. — Von den kürzern Bearbeitungen des canonischen Rechtes haben die dem vorigen Jahrhunderte angehörigen im Ganzen nicht sehr großen Werth, doch sind als sehr rühmliche Ausnahmen zu nennen die Werke von C. S. Berardi (Commentaria in jus eccles. univ. Aug. Taurin. 1766 4 Vol. 4.), J. Zallinger (Institution. jur. natur. et ecclesiastici. Aug. Vind. 1786 8.) und Vinc. Lupoli (Juris ecclesiastici praelectiones. Neap. 1787 4 Vol. 8.). Außerdem ist aber ein Buch, welches sich scheinbar nur auf einen sehr speciellen Gegenstand bezieht, als eines der wichtigsten für die gesammte Wissenschaft des canonischen Rechtes auszuzeichnen, nämlich das Werk des Papstes Benedict XIV. de synodo dioecesana. Im Ganzen genommen hat aber die wissenschaftliche Cultur des Kirchenrechts erst wiederum in neuerer Zeit einen neuen Aufschwung genommen; es bleibt aber noch Vieles zu thun übrig. Insbesondere fehlt es noch an einer vollständigen Geschichte der Quellen des canonischen Rechts, indem leider die von Bickell begonnene Arbeit (Gesch. des Kirchenrechts Bd. I Heft 1, Gießen 1843) durch den Tod des Verfassers unterbrochen worden ist. Unter den neuern Werken über das Kirchenrecht sind ganz besonders auszuzeichnen: F. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen (1te Aufl. Bonn 1818. 10te 1846), A. L. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts (1te Aufl. Leipz. 1841 3te 1848), und M. Permaneder, Handbuch des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts (2 Bde. Landsh. 1846). Ein neuer Versuch eines vollständigen Handbuchs des Kirchenrechts ist die Arbeit des Unterzeichneten (Kirchenrecht, bis jetzt 3 Bde. Regensb. 1845 u. ff.), woselbst in den einleitenden Paragraphen auch eine Uebersicht der Literatur sowohl des allgemeinen, als auch des particularen Kirchenrechts einzelner Länder gegeben ist. Als eine erfreuliche Erscheinung darf noch hervorgehoben werden, daß nunmehr auch in Oestreich die Wissenschaft des Kirchenrechts mehr und in bessern Principien als früher angebaut wird. Dafür geben Zeugniß die Werke von J. Beidtel (Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserlich östreichischen Staaten, Wien 1849 und: das canonische Recht, betrachtet aus dem Standpuncte des Staatsrechts, der Politik, des allgemeinen Gesellschaftsrechts und der seit dem Jahre 1848 entstandenen Staatsverhältnisse. Regensb. 1849, und von Th. Pachmann, Lehrbuch des Kirchenrechts Bd. I. Olmütz 1849). [Phillips.]

Kirchenregierung, s. Hierarchie.

Kirchensache, auch Kirchenvermögen (s. d. A.) genannt, begreift theils heilige Sachen, theils einfache Kirchengüter, je nachdem sie entweder unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt sind, oder nur mittelbar zur Beförderung des Gottesdienstes und anderer kirchlicher Zwecke dienen. Die erstern (res sacrae) sind je nach der Wichtigkeit der heiligen Handlungen, für welche sie dienen, entweder geweihte (res consecratae) oder gesegnete Sachen (res benedictae). Zu den geweihten gehören die Kirchen, Altäre, Kelch und Patena; zu den gesegneten die Glocken, Gottesäcker, die geistlichen Gewänder und übrigen gottesdienstlichen Geräthschaften. Diese heiligen Sachen sind mit Ausnahme einiger Fälle unveräußerlich, sind dem gemeinen Verkehre entzogen und Verletzungen derselben werden auch durch die Staatsgesetze strenger geahndet. Die übrigen Rechte und Güter, auf welche einer Kirche oder kirchlichen Genossenschaft ein Eigenthumsrecht (s. d. A.) zusteht, und welche dazu dienen, die äußern Bedürfnisse der Kirche, wie den Unterhalt der geistlichen Personen, die Cultkosten, die Baulichkeiten an den Kirchengebäuden

zu bestreiten, nennt man einfache Kirchengüter (res ecclesiasticae in specie, patrimonium oder peculium ecclesiae). Hieher gehören die Pfründgüter, Opfer, Stolgebühren, Zehnten rc. In Betreff dieser Güter gelten im Allgemeinen die gewöhnlichen Eigenthumsrechte, die nähern gesetzlichen Bestimmungen sind bei den einzelnen Artikeln „Pfründe, Opfer, Zehnten u. s. w." nachzusehen. Zu den Kirchensachen werden im weitern Sinne auch diejenigen religiösen Sachen gerechnet, welche nicht zu einem unmittelbaren gottesdienstlichen, sondern überhaupt zu einem frommen Zwecke — causa pia — gehören, mittelbar aber doch zu Verwirklichung religiöser Gottes- und Menschenliebe beitragen, wie die verschiedenen milden Stiftungen. Diese stehen nach canonischem Rechte gleichfalls unter der Aufsicht der Kirche cf. Trid. sess. 22 c. 8 et 9 de ref. Leider hat der Staat vielfach diese Güter mehr oder weniger der unmittelbaren Aufsicht der Kirche entzogen und sie ihres kirchlichen Charakters oft sehr beraubt, daß derselbe nur noch an der Declaration „Kirchensache", „Stiftungssache" im amtlichen Verkehre zu erkennen ist. Vgl. hiezu den Art. Geistliche Sache. [Kreutzer.]

Kirchensatz, s. Patronatrecht.

Kirchenschatz, s. Fabrica ecclesiae.

Kirchenspaltung, s. Schisma.

Kirchensprache kann 1) genommen werden als die der Kirche eigenthümliche Ausdrucksweise in Wort und Schrift für ihr inneres und unsichtbares Leben, sei es daß dieses durch die Ansprache des Vorstehers an die Gemeinde in der Predigt, im Segensspruche, im begleitenden Worte bei der sacramentalen Culthandlung und Weihung, im Lehr- oder Hirtenschreiben in jener erst äußerlich angeregt und zum Theil vermittelt werden soll, sei es daß die Gemeinde selbst unter der Leitung des Vorstehers ihren Glauben und ihre frommen Gefühle im gemeinsamen Gebete (s. die A. Gebet, Gebet der Kirche, Gebetsformeln) oder im Gesange darlegt. In diesem Sinne hat die Kirchensprache wesentlich ein biblisches, patristisches und dogmatisches Gepräge, bestimmte traditionelle Formen der Anrede und Begrüßung, der Doxologie (s. d. A.) u. s. w., ja selbst bestimmte stets wiederkehrende Gleichnisse und symbolische Bezeichnungen für kirchliche Anschauungen und Zustände, sowie für die Gegensätze der letzteren z. B. in den päpstlichen Erlassen. Der Begriff der Kirchensprache hat in diesem Sinne einen weitern Umfang als der Begriff der liturgischen Sprache, da diese nur eine besondere Art von jener ist. Es sind aber auch an der liturgischen Sprache noch insbesondere gewisse stylistische Eigenschaften wohl zu beachten. Diese lassen sich etwa auf die stetige Angemessenheit der Sprache zu dem Charakter und der Tendenz der verschiedenen einzelnen Bestandtheile des Cultus, auf die weise Unterordnung des didactischen Momentes überhaupt und auf das harmonische Verhältniß desselben zum lyrischen insbesondere, auf Einfachheit und Gedankentiefe, auf würdevollen Ernst und heilige Salbung und endlich auf prägnante Kürze zurückführen (Lüft, Liturgik I. § 219). Parallel mit der Kirchensprache in dem oben angegebenen Sinne läuft der Curialstyl (s. d. A. Breve, Bulle, Canon, Curia Romana, Curien, Decretalen u. s. w.), ferner die kirchenrechts- und theologisch-wissenschaftliche Terminologie. — 2) Weit häufiger aber versteht man unter Kirchensprache das Sprachidiom, oder besser die Sprachidiome, in welchen herkömmlicher Weise die kirchlichen Gebete, Gesänge, Lesungen und Ansprachen, die begleitenden Worte der sacramentalen Handlungen, Segnungen und Weihungen, namentlich die Liturgie im engern Sinne oder das h. Meßopfer, ferner die Acte der allgemein kirchlichen Gesetzgebung und Regierung vollzogen und dargelegt werden. Unter diesem Gesichtspuncte ist also nicht so fast von der Kirchensprache, als vielmehr von den Kirchensprachen die Rede; und da diese immerhin einen bedeutsamen Gegenstand der kirchlichen Disciplin und seit länger auch ein Object der wissenschaftlichen und practischen Controverse bilden, so bedürfen sie einer

kurzen geschichtlichen Beleuchtung, damit aus dieser eine principielle Lösung der controversen Fragen angebahnt werde. — Geschichtlich muß nun zuvörderst in's Auge gefaßt werden, daß zur Zeit der Apostel die syrochaldäische, die griechische und die lateinische Sprache, und unter diesen wieder besonders die beiden letzteren durch ihre große und weite Verbreitung sowohl für die Predigt des Evangeliums als für das Cultwort ein höchst günstiges Vehikel bildeten, dessen eifrige Benützung schon aus der Aufgabe der Apostel folgt. Ob aber die Apostel und ihre unmittelbaren Nachfolger in den Ländern, wo die syrochaldäische, griechische oder lateinische Sprache weniger oder gar nicht einheimisch war, in Predigt und Culthandlung nur der Landessprache (lingua vulgaris) sich bedienten, oder ob sie die Liturgie wenigstens theilweise und wo es Noth that, unter gleichzeitiger Verwendung eines Interpreten für die etwa vorgelesenen Schriftstücke überall in Einer der genannten Sprachen feierten, scheint zur Stunde noch nicht zweifellos entschieden zu sein. Das in der Controverse so oft und in so verschiedener Absicht aufgeführte 14te Capitel des ersten Corintherbriefes beweist auch hier nicht das, was man auf beiden Seiten wünschte und wollte. Card. Bona, Edm. Martene (de antiq. eccles. ritib. l. I. c. 3 art. 2), Richard Simon, Le Brun, Bocquillot und Benedict XIV. (de sacrif. Miss. sect. I. c. 73—85) sind für die stattgefundene durchgängige Anwendung der Landessprache, auch Thomas v. Aquin (in Comment. ad I. Cor. 14) deutet darauf hin. Dagegen sind Binterim (d. vorzügl. Denkw. der kath. Kirche 4ter Bd. 2 Th. S. 93 ff.) und Lüft (l. c. § 209) für das vorhin bezeichnete Gegentheil. — Geschichtlich steht weiter fest, daß wir für die allgemeine kirchliche Gesetzgebung und Regierung fast nur das griechische und lateinische Sprachidiom zu bezeichnen haben, weil thatsächlich nur diese beiden Sprachen in den Schriften des N. T., in der Uebersetzung der 70 und in der alten versio Itala, aus welcher die vulgata erwuchs (vgl. Conc. Trident. Sess. IV. de edit. et usu ss. libb.), auf den allgemeinen Synoden (s. d. A.), in den verschiedenen Canonensammlungen (s. d. A.) und für die Correspondenz der Kirchenvorsteher verschiedener Zungen untereinander und mit ihrem Oberhaupt recipirt sind und im Hinblicke auf die ältesten schriftlichen Grundlagen der christlichen Religion und Kirche in Bibel und materialer Tradition auch nur diese beiden recipirt bleiben können, damit das Merkmal der kirchlichen Einheit, Allgemeinheit und stetiger Identität des Bewußtseins auch in der abgeschlossenen Form einer dem Wechsel und der Vieldeutigkeit entrückten Sprache sich ausprägen möge. — Ebenso ist es geschichtlich ermittelt, daß als liturgische Sprachidiome im restrictiven Sinne des Wortes aus ältester Zeit hauptsächlich die syrochaldäische, die altgriechische und die lateinische, endlich seit dem neunten Jahrh. auch die altslavische gelten. Der Begriff der syrochaldäischen Kirchensprache, welche von ältern kirchlichen Schriftstellern geradezu die hebräische genannt und neben der griechischen und lateinischen zu Joh. 19, 19. 20 in allegorische Beziehung gebracht wird, ist jedoch ein generischer und faßt außer der syrischen und chaldäischen, noch die armenische, koptische und habessinische Kirchensprache in sich, sei es daß man eine größere oder geringere Verwandtschaft der letzteren mit der hebräischen (syrochaldäischen) Sprache voraussetzte, sei es daß diese den abendländischen Schriftstellern vorzugsweise bekannt war, sei es daß die Liturgie des h. Jacobus als gemeinsame Grundlage aller betrachtet wurde. Ebenso stehen unter dem altslavischen Idiom sowohl die Liturgien der katholischen oder schismatischen Gräcoslaven, welche eine Uebersetzung der griechischen Liturgien der HH. Basilius und Johannes Chrysostomus durch den Slavenapostel Cyrillus (s. d. A. Mähren) in den von diesem erfundenen Lettern enthalten und bei den Groß- und Klein-Russen, bei den Bulgaren und Serben im Gebrauche sind, als die heiligen Bücher einer geringern Anzahl katholischer Südslaven in Croatien und Dalmatien, welche auf die römische Liturgie gegründet und mit hieronymitanischen (glagolitischen) Lettern gedruckt sind.

Ja dieser altslavischen Liturgienfamilie affilirt sich auch die Liturgie der Rumainen (Wallachen) als eine Uebersetzung der cyrillischen Liturgie in ihrer übrigens latinisirenden Mundart. In älterer Zeit nahm man also nur drei, später aber vier Haupt-Kirchensprachen an. Diese sowohl als ihre früherhin genannten Zweige waren offenbar zur Zeit ihrer Einführung in der Kirche wenigstens theilweise Volks- und Landessprache. Sie sind es aber, wenn man die Einmischung russischer Wörter in die altslavische Liturgie und die Verwandtschaft zwischen der alten und neuen Sprache der Griechen und der Armenier nicht zu hoch anschlägt, zur Stunde nirgends mehr, ein Umstand, welcher bei Beurtheilung der neuerlichen Versuche, die Landessprache in den Cultus einzuführen, nicht übersehen werden darf. Im Morgenlande tritt fast überall den verschiedenen Kirchensprachen die arabische als Volkssprache gegenüber; in Africa war schon zu Augustins Zeiten neben der lateinischen Cultussprache das punische Volksidiom (Conf. I. 14. ep. 84 ad Novat.). Ebenso treten der altslavischen Liturgie die neuslavischen Sprachfamilien, dem Altarmenischen das Neuarmenische, dem Altgriechischen das Neugriechische, dem Lateinischen seine Töchter: die romanischen und die teutsche Sprache gegenüber, so daß selbst das Gewicht, welches für die Einführung der teutschen als Cultsprache aus ihrer Verschiedenheit von der lateinischen abgeleitet wird, von diesen Thatsachen überboten werden mag. Die fortwährende Restriction der Cultsprache auf die drei zuerst genannten Idiome gibt sich ferner durch die in Aufnahme gekommene Ansicht kund, daß man selbst im Privatgebete Gott nur in drei Sprachen verehren dürfe, eine Behauptung, welche auf der Synode zu Frankfurt im J. 794 (cap. 52) ausdrücklich widerlegt werden mußte. Nicht minder spricht der Kampf gegen die neuaufgekommene slavische Kirchensprache im neunten Jahrh. (s. d. A. Mähren), welcher im eilften Jahrh. neuerdings auflebte, an Gregor VII. eine Auctorität fand und erst 1148 durch Innocenz IV. beigelegt wurde, für die früh in der Kirche herrschend gewordene Abneigung gegen die Einführung der Landessprache in den Cultus. Nimmt man nun noch die Bestimmungen des Concils von Trient (Sess. XXII. de sacrif. Miss.): Non expedire visum est patribus, ut (missa) vulgari passim (theilweise, wie Catharina von Medicis und der Kaiser verlangt hatten) lingua celebraretur (cap. 8) und: si quis dixerit .... lingua tantum vulgari missam celebrari deberi .... anathema sit (can. 9), ferner die Sorgsamkeit, mit welcher in Rom auf die möglichst ausgedehnte Beibehaltung der lateinischen Sprache in den Diöcesanritualien gesehen wird, hinzu, so erhellt zur Genüge, daß die vorerst von den Protestanten angeregte und unter ihnen völlig durchgesetzte, später von den Jansenisten (vgl. die Bulle: Unigenitus. prop. 86) und von der Synode zu Pistoia (Pii VI. constitutio: Auctorem fidei prop. 33. 66) wieder aufgenommene und in Teutschland bis in die neueste Zeit beantragte Erhebung des Volksidioms zur Kirchensprache dem Geiste der Kirche durch eine Reihe von Jahrhunderten und noch fortwährend fremd geblieben sei. Damit will aber keineswegs gesagt werden, daß die gesammte Kirchenidiomsfrage über den Bereich der kirchlichen Disciplin hinausliege; dafür bürgt nämlich schon die vorsichtige Fassung der obenangeführten tridentinischen Bestimmungen und die Geschichte der dahin bezüglichen Vorverhandlungen (Pallavicini, l. XVIII. c. 2. n. 13. c. 10. n. 1. 5. XXX. c. 41. n. 11), und das der Kirche überhaupt zugesprochene Reformationsrecht in Cultussachen (Conc. Trident. Sess. XXI. cap. 2. de Commun.); dafür weiter die Thatsache, daß es überhaupt mehrere Kirchensprachen gibt, und daß außer diesen, welche in sofern als todte betrachtet werden können, in wiefern sie im bürgerlichen Leben außer Uebung gekommen sind, überall auch die lebendige Volks- oder Landessprache wenigstens einen mehr oder minder großen Antheil bei den Cultacten hat. In den Bereich der letztern fallen nämlich der christliche Volksunterricht, die Predigt, die gemeinsamen Gebete der Laien, namentlich das Gebet des Herrn und das apostolische Glaubensbekenntniß, das

Kirchenlied im Gegensatz zum Choralgesang und einzelne Partien bei der Ausspendung der h. Sacramente, in wiefern nämlich das didactische Moment oder die sacramentale Mitwirkung des Laien dieses erfordert. (Vgl. hiefür die Anordnung des Apostels der Teutschen auf der Synode zu Liptinä (742) stat. 27 S. Bonifac. Conc. Germ. fol. 74, ferner die Verordnungen der Synoden von Frankfurt (813) und Mainz (847) Conc. Germ. T. II. p. 17 und 154.) Zu diesem kirchlich gewährten Antheile der lebenden Volkssprache an dem Cultus tritt noch die vorsorgliche Anordnung der Trientersynode (Sess. XXII. de sacrif. Miss. cap. 8. Sess. XXIV. cap. 7. de reformat.), zufolge welcher dem christlichen Volke das h. Meßopfer und die h. Sacramente auch in der Volkssprache oft, fleißig und gründlich erklärt werden sollen, ferner die Thatsache, daß eine Vermittelung zwischen der Kirchen= und Landessprache nicht bloß durch den mündlichen Unterricht, sondern auch, schon seit langem und fast überall durch viele Uebersetzungen der Meßgebete, sowie durch gründliche Erklärungen der kirchlichen Ceremonien und Gebräuche (vgl. z. B. das Paroissien Romain, den Roman catholic, das teutsche Chor= und Meßbuch der kath. Kirche) eingeleitet ist, und es läßt sich somit der Uebergang zu dem principiellen Urtheile über die Zulässigkeit der lateinischen Sprache für den liturgischen Gebrauch und über die gegensätzliche Forderung einer durchgängigen Anwendung der lebenden Volkssprachen beim Culte leicht finden. Die letztgenannte Forderung stützt sich auf das unbestreitbare Axiom, daß der christliche Cultus wegen seiner durchweg practischen Tendenz mit Bewußtsein oder Gemeinverständlichkeit aufgefaßt und vollzogen werden müsse, und daß zu dieser Tendenz die Sprache in einem nothwendigen Verhältnisse stehe. Es ist aber damit noch keineswegs gesagt, daß der Cultus seine Gemeinverständlichkeit und Deutlichkeit allein durch die Sprache und nicht zugleich durch die im hl. Meßopfer und in den hl. Sacramenten so bedeutsame symbolische Handlung erhalte, oder daß diese Gemeinverständlichkeit und Deutlichkeit nur durch die unmittelbare Anwendung der Volkssprache erzielt werden könne. Es ist damit noch keineswegs zugegeben, daß eine fremde Sprache, wie z. B. die lateinische, zum Cultgebrauche nicht zulässig sei, oder daß dem oft so bornirten, weil stets engherzigen localen Utilitätsprincipe die Idee und das Bewußtsein der Einheit, Gemeinsamkeit und Allgemeinheit das vorzugsweise Katholische (s. d. A.) und der Katholicismus (s. d. A.) wenn nicht geopfert doch nachgesetzt werden müsse. Und wenn auch nach dem hochherzigen Ausspruche Benedicts XIV.: ut omnes catholici sint, non ut omnes latini fiant, est necessarium, der höhere Zweck der kirchlichen Gemeinschaft die allgemeine Kirchenregierung hie und da zur Gewährung von Ausnahmen veranlassen mag, so darf dabei nicht übersehen werden, daß es sich bei derlei Concessionen immer nur um die Belassung nicht um die Einführung der Landessprache in die Kirche gehandelt hat. Es spricht aber namentlich für die Beibehaltung der lateinischen Sprache in der römisch=katholischen Kirche das Einheits= und Universalitätsprincip derselben, weil die Einheit der Kirche die Einheit des Cultus, die Einheit des Cultus den Gebrauch Einer und zwar einer feststehenden und abgeschlossenen Sprache fordert. Dazu kommt noch, daß die sacramentalen Bestandtheile des Cultus die nothwendige Bestimmtheit Einer Sprache erheischen, daß der Cultus als solcher ein objectiv=kirchliches Moment hat und ein Act der Kirche ist, weßhalb auch von dem Minister die Intention gefordert wird das zu thun, was unsere Mutter die hl. Kirche thut. Es gilt also auch hier der Satz: salus reipublicae — die Einheit — suprema lex esto, in dessen Befolgung selbst die Missionäre unter völkerfremden Zungen schon seit Jahrhunderten ihre heimathliche Liturgie mitbringen. Nicht minder ist es das eben aus der Einheit sich entwickelnde Universalitätsprincip der Kirche und das hiemit verknüpfte katholische Bewußtsein des Einzelnen, ferner das an und für sich Erhebende und Ehrfurchterweckende, das ahnungsvolle Helldunkel einer fremden und gleichsam geheiligten Sprache für

das κατ᾽ ἐξοχήν Geheimnißvolle, was für die Beibehaltung der wegen ihrer Kürze und Harmonie selbst von Griechen (Plutarch. in vita Demosthen.) und von Luther (Werke X. Th. S. 266 ff.) gepriesenen lateinischen als Cultsprache der Katholiken redet. Es ist der innere und wesentliche Unterschied zwischen dem Mittelpuncte des katholischen und protestantischen Cultus, welcher auch in Teutschland eine Vergleichung beider und ihrer sprachlichen Vehikel unzulässig macht. Wo das didactische Moment über das sacramentale herrscht, wo der Priester in dem bloßen Wortsdiener untergegangen ist, da ist die lebende Volkssprache eben so natürlich als nothwendig; nicht aber so beim Gegentheile. Wer anders ein tieferes Verständniß der Kirchengeschichte, als der Geschichte des christlichen Menschen, errungen hat, wem der diametrale Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Dogmatik klar geworden ist, wer die sacramentale Stellung der Kirche zu Christus und zu den einzelnen Gläubigen im katholischen Sinne begreift, der kann sich durch die scheinbaren Vortheile, welche die Landessprache dem protestantischen Cultus bringt, nicht blenden lassen. Und am Ende verräth es nicht bloß den Mangel an tieferer Einsicht in das Grundverhältniß einer einheitlichen und für sich abgeschlossenen Cultsprache zu dem Wesen der katholischen Kirche, sondern zugleich einen nicht geringen Mangel an Vertrauen auf die Bildungsfähigkeit und Bildungswilligkeit des katholischen Volkes. Gebt diesem nur erst wieder seine alte christliche Zucht und Sitte, seinen kindlichen Glauben, und die gewöhnlich nur dem halbgebildeten Vielwisser so anstößige lateinische Cultsprache wird, unter stetiger und gewissenhafter Vermittlung nach der Anordnung der Trientersynode, die wahre, christliche Andacht und Erbauung jetzt und in Zukunft ebensowenig verhindern als in der glaubensvollen Vergangenheit; die parallele Theilnahme der Gemeinde am hl. Opfer im teutschen, dabei aber ächt kirchlichen Gesang- oder mittelst des Leitfadens eines zweckmäßig eingerichteten Gebetbuches für den einzelnen Gläubigen ersetzt hier alle Vortheile des Volksidioms im Culte, und genügt wenigstens jenem, der aus der katholischen Dogmatik weiß, worin das Wesen des katholischen Priesterthumes besteht und welches die Natur und der Antheil des Mitopferns von Seite des Volkes bei der hl. Messe ist und sein kann. Der Gottesdienst hat, wie Sailer (neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen, München 1810 II. 250 u. ff.) eben so schön als richtig bemerkt, eine Grund- und Muttersprache, die weder lateinisch noch teutsch, weder hebräisch noch griechisch, kurz gar keine Wortsprache, sondern der Totalausdruck der Religion in dem Leben und in dem ganzen Aeußern des Menschen, vornehmlich des Priesters ist, und in sofern bleibt das übrigens zu häufig angewendete argumentum ad hominem in seiner Wahrheit, nämlich daß die lateinische Messe des frommen Priesters mehr erbaue als die teutsche des auf seine Reformen erpichten Liturgikasters. Die Gründe, welche in den Vorverhandlungen zu Trient rücksichtlich der durchgängigen Beibehaltung der bestehenden Kirchensprache im hl. Meßopfer für selbe geltend gemacht wurden, bestätigen unsere eben entwickelte Ansicht. Sie lauten: 1) bei der großen Verschiedenheit der Sprachen in der Welt, und bei der beständigen Veränderlichkeit der lebenden Sprachen würde nicht selten die Gleichheit des Sinnes und somit die Einheit der Kirche verletzt werden. 2) Die Mehrzahl der Priester könnte die Messe nicht außer dem Geburtslande lesen, weil sie in jedem Lande in einer andern Sprache gelesen würde. 3) Die hl. Mysterien, wovon das hl. Meßopfer das erhabenste ist, dürften dem Volkshaufen nicht in seiner Muttersprache geboten werden, weil bei dessen Unfähigkeit, das Geheimnißvolle zu begreifen, den neuern Ketzern Gelegenheit gegeben würde, die heiligsten Gegenstände in dieser Sprache zu profaniren (Göschl, gesch. Darstell. d. Conc. v. Trient. Regensb. 1846 2te Abth. S. 135). — Daß übrigens die Kirche weit entfernt sei, der Volkssprache allen und jeden Antheil an dem Culte zu verweigern, brauchen wir hier nicht zu wiederholen, und wenn auch das Tridentinum

(Sess. VII. de Sacr. can. 13, Sess. XXII. cap. 4. 5. 8. canon. 6. 7. 9) die reformatorische Willkür einzelner Bischöfe und Priester fern zu halten sucht, so haben die schon früher und neuerlichst veranstalteten Ausgaben von Ritualien für mehrere teutsche Diöcesen wenigstens soviel gezeigt, daß sich mit dem treuen Festhalten an dem trefflichen römischen Ritual auch die nöthige Rücksicht auf die Volkssprache verbinden lasse. — Zur Literatur gehört außer den Sammlungen der verschiedenen morgen- und abendländischen Liturgien (s. d. A.), außer Martene, Bona, Binterim und Lüft noch hieher: F. X. Schmid, Liturgik 1. Th. 3. Aufl. 1843 S. 319—330. Auch hat Kössing die Eiferer für die Feier der Liturgie in der Volkssprache als unbewußte und bewußte, und diese wieder als verlarvte Kirchenfeinde oder als gutmüthige Neoteriker mit durchgreifender Schärfe gekennzeichnet und widerlegt (liturg. Vorles. üb. d. hl. Messe. 2. Aufl. 1850 S. 1—9). Vgl. auch Mone, lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrh. Frankfurt 1850. — Durch die uralte Einführung der lateinischen als Kirchensprache und aus den ebenfalls uralten oft zu wortgetreuen Uebersetzungen der Bibel in das Lateinische, sowie aus der lateinischen Schriftsprache der Väter und Lehrer der Kirche hat sich das sogenannte Kirchenlatein gebildet, das sich zum classischen Latein ungefähr so verhält, wie das Hellenistische und die Sprache der spätern griechischen Kirchenschriftsteller zur Sprache der griechischen Classiker. Die Einheit und Allgemeinheit der lateinischen Kirchensprache hat es denn auch mit sich gebracht, daß man bis in die neueste Zeit die lateinische Sprache, etwa mit Ausnahme von Teutschland, in allen katholischen Ländern als theologisch-wissenschaftliches Vehikel beibehalten hat, und erst neuerlichst haben die östreichischen Bischöfe das Latein abermals als die ordentliche Sprache der theologischen Lehrvorträge erklärt, und in wie weit die Anwendung der Landessprachen nothwendig sei, um den Seelsorger zu seinem heiligen Berufe zu befähigen, der Vereinbarung zwischen den Bischöfen derselben Kirchenprovinz überlassen (Actenstücke, die bischöfliche Versammlung in Wien betreffend. Wien 1850 S. 16). Es lassen sich im Allgemeinen für die Beibehaltung der lateinischen Sprache in den theologischen Schulen manche und triftige Gründe beibringen; für Teutschland aber dürfte der wenigstens facultative Gebrauch der Landessprache, der protestantischen Theologie, der immer neu sich gestaltenden Philosophie, sowie der gesammten Eigenthümlichkeit teutscher Wissenschaft gegenüber, ernstlich zu bevorworten sein. [Häusle.]

Kirchenstaat ist die Bezeichnung derjenigen Länder, welche der weltlichen Herrschaft des Papstes untergeben sind. Die Souverainität des Papstes über dieselben hat sich nicht plötzlich und auf einmal, sondern ganz allmählig und durch das Zusammenwirken von Umständen gebildet, welche so völlig außerhalb aller menschlichen Berechnung lagen, daß die Päpste auch ohne ihr Zuthun zu dieser weltlichen Herrschaft hingeführt wurden, und nicht ohne den größten Nachtheil für Kirche und Religion sie von sich weisen konnten. Nachdem sich seit Jahrhunderten Alles für diese Souverainität vorbereitet hatte, stand sie bereits festgewurzelt in ihrem historischem Boden da, als einzelne Acte ihr ganz unzweifelhaftes Vorhandensein kund gaben. Hatte es der Papst mit allen Bischöfen im römischen Reiche gemein, daß ihm durch die kaiserliche Gesetzgebung ein bedeutender Antheil an der bürgerlichen Verwaltung zum Wohle des Volkes verliehen worden war, so lag es in seiner Stellung, daß sein Einfluß in dieser Beziehung der größte werden mußte. Dieß wurde zugleich auch durch den kläglichen Zustand, in welchem sich das abendländische Kaiserthum befand, und insbesondere auch dadurch sehr befördert, daß Constantin seine Residenz nach Byzanz verlegte und auch nach der Theodosianischen Reichstheilung Rom nur noch auf einige Decennien der Aufenthaltsort von Kaisern war. Dieser Einfluß der Päpste wurde ferner auch ganz vorzüglich durch den Reichthum der römischen Kirche vermehrt, deren Besitzungen

(Patrimonium S. Petri) durch ganz Italien zerstreut lagen. Dadurch wurde der Papst in den Stand gesetzt, den Nothleidenden überall zu Hilfe zu kommen, so daß, wenn je, so inbesondere zur Zeit Gregors des Großen der Satz wahr geworden ist, daß das Kirchenvermögen das Patrimonium Pauperum sei (vgl. Thomassin, Vet. et nov. disc. eccles. III. 3. 29). Vornehmlich bot aber das Kirchenvermögen dem Papste auch die Mittel zur Landesvertheidigung gegen den äußern Feind, gegen die seit dem Jahre 568 in Italien eingedrungenen Langobarden. Diese waren bis zum Anfange des achten Jahrhunderts in der allmähligen Eroberung der Halbinsel immer weiter vorgeschritten und schienen nunmehr die letzte Hand an die Vollendung dieses Werkes legen zu wollen. Nur den Bemühungen der Päpste allein, sei es durch Rüstungen zur Gegenwehr, sei es durch Vermittlung des Friedens, verdankten es die griechischen Kaiser, daß ihnen ihre Besitzungen in Italien noch erhalten blieben. So waren die Päpste bereits seit geraumer Zeit die Beschützer des mittleren Italiens gewesen, als Leo III., der Isaurier, nicht rechtmäßiger als viele seiner Vorgänger, im J. 717 den griechischen Kaiserthron bestieg. Mit ihm begann die Reihe der bilderstürmenden Kaiser; die Verfolgung, welche er über alle diejenigen, die der Lehre der Kirche gemäß den Bildern der Heiligen Verehrung erwiesen, verhing, traf auch den Papst Gregor II. Und dennoch war dieser es, welcher den gegen alle seine Ermahnungen taub bleibenden Kaiser lange vor dem gänzlichen Abfalle seiner Unterthanen in Pentapolis, Aemilien, in dem Exarchate und in dem Ducatus Romanus bewahrte. Endlich aber brach und zwar gleichzeitig mit dem Eindringen der Langobarden in dem Exarchat (s. d. A.) der Aufstand aus. Unter diesen Umständen und aus der gänzlichen Ohnmacht des Kaisers, das Land gegen die Langobarden zu behaupten, erklärt es sich, wie die Bewohner jener Gegenden sich nach und nach immer mehr an den Papst, als ihren natürlichen Schutzherrn, anschlossen. Auf diesem Wege bildete sich zuerst eine Oberhoheit über die Stadt Rom und deren Umgebung, dann auch über jene entfernteren Landstriche. Zugleich aber mußte es dem Papste klar werden, daß auch seine Macht für die Dauer nicht allein gegen den Andrang der Langobarden ausreichen würde; es lag daher nahe genug, daß er sich, auch im Interesse der Kirche, nach einem zur Hilfeleistung fähigen Schutzherrn umsah. Papst Gregor III. wendete sich daher an Carl Martell (s. d. A.), der den Schutz zwar zusagte, sich aber doch nicht in der Lage befand, ihn wirklich gewähren zu können. — So standen die Dinge, als Zacharias im J. 741 den päpstlichen Thron bestieg. Schon waren die Langobarden bis in die Nähe von Rom vorgedrungen, als es dem Papste gelang, ihren König Liutprand zunächst für den Ducatus Romanus zu einem zwanzigjährigen Waffenstillstande und zur Herausgabe der Städte Orta, Bomarzo, Blera und Amelia zu bewegen. Als der langobardische König im folgenden Jahre in den Exarchat einfiel, vermittelte der Papst auch hier den Waffenstillstand und die Herausgabe von Städten, nämlich von Ravenna und Cesena. Nur die dringendste Nothwendigkeit, nicht etwa die Herrschsucht der Päpste hat diese Verhältnisse, die sich nunmehr unter Liutprands Nachfolger, Rachis, in gleicher Weise fortentwickelten, herbeigeführt, und die Päpste dadurch zur Ausübung einer wahren Souverainität genöthigt. Als endlich aber die völlige Unterwerfung aller jener Gegenden unter die langobardische Herrschaft durch König Aistulf in nächste Aussicht gestellt war, die griechischen Kaiser aber nach wie vor viel zu ohnmächtig waren, um Hilfe bringen zu können, da rief Papst Stephan II., der sich selbst nach Frankreich begab, in seiner und der ihm untergebenen Völker höchsten Bedrängniß den König Pipin herbei. Dieser überwältigte die Langobarden in zwei Feldzügen (754, 755) und stellte jene berühmte Urkunde aus, in welcher er Ravenna mit dem Exarchate und die übrigen Städte, welche die Langobarden seit Liutprand erobert hatten, dem Papste übergab. Wurde dieser Act als eine Schenkung bezeichnet, so ist dabei doch zu bemerken, daß darunter nach allen gleich-

zeitigen Schriftstellern eigentlich eine Restitution verstanden wurde. — Zu diesen Besitzungen sind im Laufe der Zeit noch mehrere andere hinzugekommen, insbesondere Benevent, welches, schon seit Pipin von dem langobardischen Reiche unabhängig, eine Zeit lang von erblichen Fürsten regiert wurde, die zu den Päpsten in Lehnsabhängigkeit standen, dann aber nach deren Aussterben (1077) von päpstlichen Rectoren. Eine bedeutende Acquisition ging für den päpstlichen Stuhl aus dem Vermächtniß der Markgräfin Mathilde von Tuscien († 1115) hervor; es erforderte indessen einen langen bis in die Zeiten Friedrichs II. dauernden Streit mit den Kaisern, um nur einige Bestandtheile der unterdessen zersplitterten Markgrafschaft mit dem Kirchenstaate zu vereinigen. Gregor X. erwarb sodann von König Philipp III. von Frankreich die Grafschaft Venaissin, und sein Nachfolger Nicolaus III. schloß mit König Rudolph im J. 1278 den bekannten Vertrag, in welchem die Romagna, der Exarchat, die mathildinischen Güter, die Mark Ancona, Spoleto und Comacchio als die den Kirchenstaat bildenden Bestandtheile anerkannt wurden. Zu Venaissin kam im 14ten Jahrh. noch eine andere französische Besitzung, nämlich Avignon (s. d. A.) hinzu. Philipp IV. hatte diese Stadt im J. 1290 dem Könige Carl II. von Neapel überlassen; hier schlug Clemens V. im J. 1308 oder 1309 seinen Sitz auf, Clemens VI. aber erwarb im J. 1348 die Stadt durch Kauf von der Königin Johanna I. von Neapel. Es hatte den Päpsten im Laufe der Jahrhunderte oft große Mühe gekostet, sich im Besitze ihrer Staaten zu erhalten oder die in den Kriegsstürmen verloren gegangenen wieder zu erlangen. Nach und nach wurde es ihnen aber doch möglich, so manche der ihnen zustehenden Ansprüche durchzuführen und einzelne erledigte Lehen wiederum einzuziehen. So unterwarf sich Julius II. im J. 1512 Bologna, Clemens VII. Ancona (1532), Paul III. Camarino (1545), Clemens VIII. Ferrara (1598), Urban VIII. Urbino (1636), Innocenz X. Castro und Ronciglione (1649). Unglücklicher gestalteten sich die Verhältnisse im 18ten Jahrh.; es wurden wiederum mehrere Städte abgerissen, namentlich Benevent im J. 1768 durch Neapel, welches zwanzig Jahre darauf den seit Papst Leo IX. bestehenden Lehensverband zum hl. Stuhle auflöste. Napoleon aber vollendete das Werk der Zerstückelung, indem er, der den Papst in die Gefangenschaft fortführen ließ, durch ein Decret vom J. 1809 die völlige Auflösung des Kirchenstaates aussprach. Indessen wenige Jahre darauf erfolgte durch die Wiener Schlußacte (9. Juni 1815) die Restitution desselben, und zwar wurden dem Papste zurückgegeben: die Marken von Ancona und Camarino, das Herzogthum Benevent und Pontecorvo, und die Legationen mit Ausschluß eines Stückes des Ferraresischen Gebietes auf dem linken Po-Ufer. Dieses blieb Oestreich, welches auch das Besatzungsrecht in Ferrara und Comacchio erhielt; hiergegen, sowie gegen den Vorenthalt jenes Ferraresischen Gebietstheiles, Venaissins und Avignons erhob unmittelbar darauf der Papst Protest. — Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse des Kirchenstaates s. d. A. Italien, über dessen allmählige Entstehung: Orsi, della origine del dominio e della sovranità de' Romani Pontefici sopra gli stati loro temporalmente soggetti. — Cenni, Monumenta Dominationis Pontificiae sive Codex Carolinus. Rom. 1760 2 Vol. 4. — (Gosselin), Pouvoir du Pape ou moyen age. (Paris 1845) p. 193 et suiv. — Des Unterzeichneten teutsche Geschichte Bd. 2 S. 215 u. ff. und Kirchenrecht Bd. 3 S. 37. — Die Frage über die große Wichtigkeit des Kirchenstaates für die ganze Kirche behandelt: Alf. Muzzarelli, Dominio temporale del Papa. Rom. 1789. — So richtig es ist, daß der Kirchenstaat für die Kirche nicht absolut nothwendig ist, indem diese auch von den Päpsten von den Katakomben (s. d. A.) aus regiert worden ist, so hat dennoch derselbe gerade für das Gesammtwohl der Kirche eine sehr hohe Bedeutung. Es spricht sich dieß vorzüglich in der freien Stellung aus, welche der Kirchenstaat dem Papste gewährt, wodurch der kirchliche Verkehr allein gesichert erscheint. Bietet der Aufenthalt der Päpste in Avignon,

welche Stadt ihnen gehörte, schon eine so lehrreiche Erfahrung in Betreff der Gefahr, welche der Freiheit der Kirche durch die Nachbarschaft der Könige Frankreichs drohte, um wie viel mehr müßte diese in Frage gestellt sein, wenn der Papst innerhalb des Territoriums eines weltlichen Fürsten in der Weise wohnte, daß er diesem unterthan wäre. Außerdem gewährt der Kirchenstaat die Mittel zur Bestreitung einer Menge von Ausgaben für kirchliche Bedürfnisse, welche der gesammten Kirche zu Gute kommen und außerdem von den katholischen Fürsten und Völkern getragen werden müßten. [Phillips.]

Kirchenstaatsrecht, s. Jura circa sacra.

Kirchenstatuten sind gewisse, auf das canonische Recht sich gründende, von den Mitgliedern einer kirchlichen Corporation (s. den Art. Corporation) festgesetzte Satzungen, nach welchen die geistlichen und weltlichen Geschäfte und Angelegenheiten der Corporation geleitet und verhandelt werden. Sie haben den Charakter von Verträgen, weil sie auf der freien Einwilligung der Interessenten beruhen, obgleich sie keine eigentlichen Verträge zu nennen sind, indem zu diesen Einstimmigkeit erforderlich ist; und unterscheiden sich vor den Gewohnheitsrechten dadurch, daß diese nicht durch freie Beschlußfassung, sondern durch stillschweigende Annahme eingeführt sind. Jede approbirte Corporation hat vermöge ihrer Autonomie das Recht, solche Statuten innerhalb der ihr zuständigen Rechtssphäre zu errichten. In den neuesten päpstlichen Umschreibungsbullen ist des Rechts für die Capitel, Statuten zu verfassen, sie zu erklären, auszulegen und zu verbessern, ausdrücklich Erwähnung gethan. Zur Errichtung gültiger Statuten müssen alle in loco seienden sitz- und stimmfähigen Mitglieder der Corporation geladen sein. Ist Einer, welcher hätte berufen werden können, nicht geladen, so kann er die in seiner Abwesenheit gefaßten Entschlüsse bestreiten, c. 18. 36. X. 1. 6. Ausgeschlossen waren bei den sog. nichtgeschlossenen Capiteln jene, welche, obwohl dem Capitel einverleibt, dennoch theils wegen nicht vollendeter Studienzeit, theils wegen Mangels an gesetzlichem Alter noch kein Stimmrecht hatten. Nach Trid. Sess. 22. c. 4. de ref. ist die Erlangung der höhern Weihen nothwendig. Den neuern Circumscriptionsbullen zufolge kommt die Befugniß, Statuten zu errichten, den Capiteln als Gesammtheit zu, weßhalb der Eintritt schon Sitz und Stimme ertheilt und sonach alle präbendirten Canoniker Sitz und Stimme haben. In bestimmten Fällen sind auch die Abwesenden einzuberufen, z. B. bei Aufnahme neuer Mitglieder, Pfründverleihungen, oder wenn Gegenstände zur Verhandlung kommen, welche die Rechte Einzelner betreffen, c. 33. in VI. 3. 4; c. 36. X. 1. 6. Zur gültigen Beschlußfassung müssen zwei Drittheile der Mitglieder anwesend sein, Stimmenmehrheit ist indessen gewöhnlich hinreichend, c. 1. X. 3. 11. „nisi a paucioribus et inferioribus aliquid rationabiliter objectum fuerit et ostensum“ cf. c. 4. l. c. Somit kommt ein Statut gültig zu Stande, wenn die Mehrzahl der gegenwärtigen Mitglieder (pars sanior c. 1. X. 3. 11.) dafür gestimmt hatte und die Minorität nichts Gegründetes dagegen einzuwenden weiß. In letzterem Falle wäre die Entscheidung dem Kirchenobern vorzulegen; nur wenn ein die wohlerworbenen und ausgeübten Rechte Einzelner benachtheiligender Beschluß gefaßt werden wollte, wäre Stimmeneinhelligkeit nothwendig, c. 29. de Reg. Jur. in VI. „quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari.“ Die verfaßten Statuten unterliegen nach dem gemeinen Rechte sofort der höhern Genehmigung, obwohl diese in der Folgezeit vielfach umgangen wurde. An und für sich zwar fließt aus dem Begriff der Corporation das autonomische und damit auch das statutarische Recht, weßhalb die Approbation solcher Statuten schon mit der Versicherung des Autonomierechtes gegeben scheint; allein aus der potestas jurisdictionis ergibt sich für den Kirchenobern das Recht und die Pflicht, von der innern Einrichtung kirchlicher Corporationen stets Kenntniß zu erhalten und sich von der rechtmäßigen und canonischen Einführung sowohl als auch von der Zweckmäßigkeit ihrer Statuten

zu überzeugen. Es muß ihnen daher rechtlich die Prüfung der Statuten zustehen. Die neuern päpstlichen Bullen haben dieß als ein wesentliches Erforderniß bezeichnet. — Gegenstand der Statuten kann Alles sein, was den Zweck der Corporation, die Leitung und Anordnung der Geschäfte, die Handlungsweise und Obliegenheiten der Mitglieder als solcher betrifft; ihr Inhalt kann geistlicher, weltlicher und gemischter Natur sein. In Betreff des Umfanges können nach canonischem Rechte Statuten errichtet werden, entweder mit dem Inhalte des gemeinen Rechtes übereinstimmend, wodurch dieser oder jener Artikel dieses Rechtes als für die Corporation zur sichern Erreichung ihres Zweckes besonders wichtig und förderlich erklärt wird; oder sog. Statuten praeter jus sein, d. h. sich mit Gegenständen befassen, welche im gemeinen Rechte nicht erledigt, aber doch von solcher Beschaffenheit sind, daß ein dießfallsiges Statut für die Corporation nützlich oder gar nothwendig sein kann; endlich können sie gegen die Bestimmungen des gemeinen Rechtes streiten. In letzterem Falle sind sie keine eigentliche Statuten mehr, sondern tragen den Charakter von Privilegien oder Dispensationen, und erhalten ihre verbindende Kraft nur durch die Genehmigung des Inhabers der gesetzgebenden Gewalt. In den Bullen „de salute animarum" und „provida solersque" ist ausdrücklich beigefügt, daß die zu errichtenden Statuten den hl. Canonen, den apostolischen Constitutionen und Decreten des Tridentinums nicht widerstreiten dürfen. Auch dürfen nicht Statuten gegen die Rechte Fremder errichtet werden, was der Fall gewesen sein dürfte in jenen Statuten, wornach adelige Geburt ein Haupterforderniß zur Aufnahme in ein Domstift war, und somit Nichtadelige von selbst von solchen Präbenden ausgeschlossen waren. — Verbindliche Kraft hat das Statut nicht nur für die Statuenten, sondern auch für alle Neueingetretenen, c. 1. 4. X. 3. 11. Gewöhnlich mußten diese die Beobachtung der Corporationsstatuten eidlich geloben. Für Uebertretungsfälle steht der Corporation eine Strafgewalt zu („de salute animarum"); diese Strafe kann indessen nur in solchem bestehen, worüber die Corporation disponiren darf, wie Entziehung eines Theils der Einkünfte ꝛc. In Betreff der Dispensation von statutarischen Bestimmungen gelten die allgemeinen Regeln von Ertheilung der Dispensation. Die Statuten sind strictae interpretationis. Bei obwaltendem Zweifel ist auf den von den Verfassern beabsichtigten Zweck, auf den Wortlaut, den Sprachgebrauch zur Zeit der Abfassung derselben, und auf die in dieser Beziehung geltend gewordene Gewohnheit zu sehen, consuetudo est optima legum interpres. — Aus dem Rechte, Statuten zu verfassen, folgt für die Corporation auch das Recht, die frühern Statuten durch andere auf ordentlichem Wege ganz oder theilweise zu verändern, sobald sie hinlängliche Gründe der Zweckmäßigkeit vorfindet, c. 8. 12. X. 1. 2. Solche erneuerte oder abgeänderte Statuten unterliegen gleicherweise der höhern Genehmigung. Spätere Gesetze heben an und für sich das Statut nicht auf, c. 1. in VI°. 1. 2., es sei denn, daß dieses ausdrücklich für derogirt erklärt, oder der Corporation die Beobachtung des erlassenen Gesetzes aufgelegt wird „non obstantibus statutis et consuetudinibus." Vgl. Gregel, de re statutaria capitulorum Germaniae, Herbip. 1796; Würdtwein, nova subsidia dipl. Ueber Diöcesanstatuten s. den Art. Diöcesanstatuten und Phillips, Diöcesansynode Cap. 6. [Krentzer.]

Kirchenstrafen. Die Kirche übt die ihr von Christo verliehene Strafgewalt in doppelter Absicht; einerseits, indem sie überhaupt da, wo sie zurechtweisend und strafend einzuschreiten gezwungen ist, zunächst die Besserung des Sünders bezweckt; andererseits, indem sie zugleich als die Rächerin des verletzten Rechtes dem Frevler gebührend vergilt. Hierauf gründet sich der Unterschied zwischen den Zucht- und Besserungsmitteln (poenae medicinales) und den eigentlichen Strafen (poenae vindicativae); obschon bei letzteren der wenigst mittelbare Zweck der Kirche ebensowohl die Besserung des Straffälligen ist, als die ersteren im Falle hart-

näckiger Renitenz den Charakter der Strafe annehmen. 1) Ueber die vorzugsweise so genannten und theils gegen Geistliche und Laien, theils ausschließlich gegen Erstere anwendbaren Zuchtmittel s. den Art. Censuren, kirchliche, Bd. II. S. 426 f., und die einzelnen Gattungen derselben unter den Art. Bann, Interdict und Suspension. 2) Theils in Verbindung mit dem kleinen Banne, theils als Bedingungen der Wiederaufnahme gänzlich Ausgeschlossener, theils unabhängig vom Banne waren in den früheren Jahrhunderten der Kirche die öffentlichen Büßungen in Uebung (s. Bußgrade, Bd. II. S. 229 f.). Allmählig aber verloren sie sich als selbstständige Sühn- und Besserungsmittel, und wurden theilweise nur gegen große Verbrecher, die der Excommunication verfallen waren, als Uebergangsstufen zur Wiederaufnahme in die Gemeinschaft angewendet. Aber auch in dieser Eigenschaft kommen sie nicht leicht mehr vor, da das Tridentinum deren öffentliche Verhängung der Discretion der Bischöfe anheimstellt. 3) Auch die eigentlichen Strafen (poenae im engeren Sinne) waren, wie die Censuren, nach dem älteren Rechte theils allgemeine für Geistliche und Laien bestimmte, theils solche, welche ihrer Natur nach nur Geistliche treffen konnten. a) Als Strafen sowohl für Laien als für Cleriker kommen schon seit dem sechsten Jahrhunderte, besonders aber im späteren Mittelalter, wo sich die Strafcompetenz der Kirche so sehr erweiterte, daß die meisten Vergehen und Verbrechen vor ihren Richterstuhl gezogen werden konnten, Ausweisungen aus Pfarrbezirken, Diöcesen &c. (Conc. Aurel. IV. a. 541. c. 29; c. 9. Dist. LXXXI; c. 9. c. III. qu. IV.), Einsperrung auf bestimmte und unbestimmte Zeit (c. 15. § 1. X. De haeret. V. 7; c. 27. § 1. X. De verb. sign. V. 40), u. a. zunächst bürgerliche Strafmittel vor. Ebenso war es schon frühzeitig gestattet, für solche, deren Alter, Leibesbeschaffenheit und Gesundheit zur Uebernahme der eigentlichen Büßungen zu schwach war, auch verhältnißmäßige Geldbußen zu frommen Zwecken zu verhängen (s. Geldstrafen, Bd. IV. S. 375). Diese Strafmittel sind jedoch heutzutage, wenigstens in ihrer Anwendung auf Laien, nicht mehr in Uebung. Dagegen ist eine eigenthümliche, auch noch gegenwärtig unter gewissen Einschränkungen zu Recht bestehende Kirchenstrafe die Entziehung des christlichen Begräbnisses, über deren geschichtliche Entwicklung und jetzige Praxis der letzte Absatz des Art. Begräbniß (Bd. I. S. 737.) nachzulesen ist. b) Unter den Strafen gegen Disciplinarvergehen (s. d. A.) der Geistlichen insbesondere, deren Beahndung wie ehemals, so auch noch jetzt ausschließlich den kirchlichen Oberen zusteht, heben die Canones außer den dem Ermessen der Bischöfe überhaupt anheimgegebenen poenis arbitrariis namentlich hervor: Gefängnißstrafen in den hiefür eigens bestimmten Diöcesan-Strafhäusern (s. d. AA. Correctionsanstalten, Bd. II. S. 894 f.; Decanica, Bd. III. S. 56 f.; Gefängnißstrafen, Bd. IV. S. 348 f.); Körperstrafen, besonders gegen jüngere noch unter der Schulzucht stehende Cleriker, oder auch für eigentliche Verbrecher mit Absetzung, Excommunication u. a. Strafen als Schärfung der letzteren verbunden (s. Züchtigung, körperliche); Versetzung, insofern sie nicht bloß aus administrativen Rücksichten oder auf Bitten des Betheiligten selbst (translatio), sondern gegen dessen Willen als Strafe verfügt wird (s. Translocatio); zeitliche Enthebung eines bereits angestellten Geistlichen von seiner Pfründe (s. Privation), oder lebenslängliche Amtsentsetzung wegen schwerer Verbrechen (s. Deposition, Bd. III. S. 106 f.); Entziehung sogar der geistlichen Standesrechte durch die nur im älteren Rechte übliche Zurückversetzung des Clerikers in den Laienstand (s. Communio laica, Bd. II. S. 718 f.) oder durch die auch im neueren Decretalenrechte beibehaltene Ausstoßung aus dem Clericalstande (s. Degradation, Bd. III. S. 77 f.); endlich die meist in Verbindung mit der Amtsentsetzung oder Degradation als Strafschärfung oder zur Förderung des Bußeifers verfügte, jetzt aber nicht mehr practische Detrusio in monasterium (s. Klosterverweisung). [Permaneder.]

Kirchenstühle. Man versteht darunter jene Sitzbänke in den Kirchen, die zugleich Betschemeln mit Lehnen sind. Sie sind in Teutschland (es wird auch in andern Ländern in der Regel nicht anders sein) in allen Gotteshäusern üblich, und häufig so zahlreich angebracht, daß nur in der Mitte des Schiffes ein freier Gang übrig bleibt, auf dem man einerseits zu den Thüren und andererseits zum Presbyterium kommen kann. Im Presbyterium selbst sollen nur Stühle für den Clerus und die Sänger sich befinden (Chorstühle, s. d. A.), jedoch hat sich auf dem Lande auch hier das Volk häufige Stühle zu verschaffen gewußt. Wo Emporkirchen sind, sind auch diese gewöhnlich mit Stühlen besetzt. Wo die Kirchenstühle zwei durch den freien Gang in der Mitte getrennte Reihen im Schiffe bilden, und Ordnung herrscht, nimmt das männliche Geschlecht in der rechten und das weibliche in der linken Reihe Platz: leider ist diese Ordnung fast nur mehr in Dorf- und Marktkirchen zu sehen. Vorzugsweise und regelmäßig nehmen die Verehelichten und Betagten in den Stühlen Platz, während die Kinder im oder zunächst dem Presbyterium stehen, und die erwachsene Jugend in der Nähe der Stühle dem Gottesdienste beiwohnt. Als Betstühle dienen die Kirchenstühle zum Knieen, was jedem Christen im Gottesdienst als Regel ziemt, als Sitzbänke gewähren sie dem Alter und der Ermattung jene Ruhe, die sie nothwendig haben, um einem längern Gottesdienste aufmerksam beiwohnen zu können. — Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß man auch schon in den ältesten Zeiten Sitze und Stühle hatte. Es genüge folgende Stelle, die um der symbolischen Auffassung willen, die sie dieser Sache gibt, um so wichtiger ist. „Cum ecclesiam Dei convocas“, redet der Verfasser der apostolischen Constitutionen den Bischof an (l. 2. c. 57.) „tanquam magnae navis gubernator, jube cum omni prudentia congregari, praecipiens diaconis, veluti nautis, ut loca fratribus tanquam navigantibus valde accurate et honeste disponant. Ac primum quidem sit aedes oblonga orientem versus navi similis. Sit solium episcopi in medio positum, et ex utroque ejus latere sedeant presbyteri, et astent diaconi succincti, et expediti sine multa veste; sunt enim illi similes nautis, hi illis, qui per foros navis cursitant. Adolescentes quidem seorsum sedeant, si locus sit; sin autem non sit, stent. Aetate vero provecti ordine sedeant; pueros autem stantes patres et matres eorum suscipiant. Rursus adolescentulae seorsum, si fuerit locus; si vero non fuerit, post mulieres locentur. Nuptae jam et matresfamilias item seorsum. Virgines autem et viduae et anus primae omnium stent aut sedeant“. Vgl. Cyrillus von Jerusalem (procatech.), Gregor von Nazianz (carm. 9). Hie und da waren sogar die einzelnen Stände durch hölzerne Wände von einander geschieden, z. B. die Männer von den Frauen (Chrysostom. hom. 73 al. 74 in Matth.), die Jungfrauen von den Geschwächten (Ambros. l. de lapsu virg. consecr. c. 6). Ueber das Faldistorium und die Sitze der Geistlichen siehe den Artikel Faldistorium. [Fr. X. Schmid.]

Kirchentrauer. Wenn ein Mächtiger der Erde in frevlem Uebermuthe die bischöfliche Kirche schwer verletzte, oder den Bischof oder das Capitel injurirte, und jede Genugthuung hartnäckig verweigerte, so wurde von letzterem bisweilen die Einstellung des öffentlichen Gottesdienstes verfügt, um den Widerspänstigen durch die ihm zugekehrte Mißstimmung des Volkes zur Aussöhnung zu bewegen (s. Cessatio a divinis). Diese Waffe durfte jedoch nur aus sehr wichtigen Gründen und nach vorgängiger Ankündigung und fruchtlosem Versuche der Sühne gebraucht werden, und beide Theile mußten sich in Monatfrist vom Tage des eingestellten Gottesdienstes an persönlich oder durch speciell Bevollmächtigte vor dem päpstlichen Stuhle sistiren und dessen Entscheidung entgegennehmen (Sext. c. 2. 8. De off. ord. I. 16). So sehr dieses Zuchtmittel an das Interdict erinnert (s. d. A.), so wurde dasselbe doch nicht unter dem Gesichtspuncte einer Censur aufgefaßt, sondern war im Grunde nur der schärfste Ausdruck der Entrüstung und des Schmerzes über die erlittene Gewaltthat. An dessen Stelle ist in neuerer Zeit

die mildere Form der einfachen **Kirchentrauer** getreten, wenn nämlich zum öffentlichen Ausdruck tiefster Betrübniß wegen Vergewaltigung der Kirche oder des Bischofes zwar nicht der gewöhnliche Gottesdienst unterbrochen wird, aber das Glockengeläute und die feierliche Kirchenmusik ganz oder zum Theil verstummt, und das Innere der Kirche durch Entkleidung ihres Schmuckes die Spuren der Trauer zur Schau trägt. Das jüngste Beispiel der Art gab das Metropolitancapitel Gnesen-Posen, nachdem der dortige Erzbischof Martin von **Dunin** (s. d. A. Bd. III. S. 334 ff.) auf Befehl der preußischen Staatsregierung nach der Festung Colberg abgeführt worden war. [Permaneder.]

Kirchenvater. Das Verhältniß des Vaters zu seinen Kindern hat man mit Recht als ein passendes Bild mehrerer Verhältnisse in der Kirche betrachtet, und im kirchlichen Sprachgebrauch ist eine solche bildliche Bezeichnung des Namens „Vater" sehr gewöhnlich. Schon seit den ältesten Zeiten werden namentlich die Priester und noch mehr die Bischöfe sehr oft Väter der andern Gläubigen genannt, weil sie die Leiter und Erzieher in der Kirche und die Spender der kirchlichen Güter und Gnaden sind, wie der wirkliche Vater das Haupt und der Erzieher und Erhalter der Familie; und nach derselben Anschauungsweise heißt der Papst vorzugsweise der allgemeine Vater aller Gläubigen. Der Name „Kirchenvater" insbesondere ist aber durch den kirchlichen Sprachgebrauch dahin beschränkt, daß nur solche Männer damit bezeichnet werden, welche in der christlichen Wissenschaft Väter der andern geworden sind. Kirchenvater kann darum einer sein, der nicht Bischof oder Priester ist, und umgekehrt heißen manche ausgezeichnete Bischöfe nicht Kirchenväter, weil sie sich nicht als Schriftsteller ausgezeichnet haben. Die Kirchenväter gehören also zu den **Kirchenschriftstellern** (scriptores ecclesiastici), und man nennt so diejenigen Kirchenschriftsteller der ältern Zeit, welche von der Kirche wegen ihrer Verdienste um die kirchliche Wissenschaft, verbunden mit Heiligkeit des Wandels, als Zeugen und Vertreter der kirchlichen Lehre anerkannt werden. Zerlegt man diese Definition in ihre Theile, so ergeben sich folgende nothwendige Eigenschaften eines Kirchenvaters: Erstens Verdienste um die kirchliche Wissenschaft. Dadurch werden aus der Zahl der Kirchenväter ausgeschlossen: a) die nichtchristlichen, häretischen und heterodoxen Kirchenschriftsteller, und b) diejenigen christlichen Schriftsteller, welche sich nicht um die kirchliche, sondern nur um die profane Wissenschaft verdient gemacht haben. Es wird aber nicht gefordert, daß die Verdienste eines Kirchenvaters um die christliche Wissenschaft gerade subjectiv sehr ausgezeichnete seien und namentlich bei den ältesten Kirchenvätern ersetzt die hohe Wichtigkeit, welche ihre Schriften eben um ihres Alterthums willen haben, den Umfang und die wissenschaftliche Bedeutsamkeit derselben. Man drückt sich darum nicht genau aus, wenn man von einem Kirchenvater „vorzügliche Gelehrsamkeit" fordert. Es handelt sich hier weniger darum, daß der Kirchenvater persönlich sehr gelehrt war, als darum, daß seine Schriften für die christliche Lehre und die christliche Wissenschaft von Bedeutung sind. So werden gewiß mit Recht Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polycarp, obgleich sie nicht große Gelehrte waren und ihre Schriften von geringem Umfang sind, zu den Kirchenvätern gezählt, weil ihre Schriften ihres Alterthums wegen für die kirchliche Wissenschaft wichtiger sind, als manche umfangreichere und gelehrtere Werke späterer Kirchenschriftsteller. Einzelne Abweichungen von der Kirchenlehre, welche nicht gegen erklärte Dogmen verstoßen und meist auch nicht apodictisch vorgetragen sind, schließen ebensowenig Kirchenschriftsteller, die sonst orthodox und ausgezeichnet sind und die übrigen Requisite haben, von der Reihe der Kirchenväter aus; so heißen Kirchenväter: Irenäus trotz seiner chiliastischen Meinungen, Gregor von Nyssa trotz seiner origenistischen Anklänge und andere. (Cf. M. Canus loci theol. 7, 3. concil. 2: Nempe aliud fuit errare in rebus obscuris et quae non erant eo tempore explicitae ac definitae, aliud in aper-

tis et quae tunc etiam in ecclesia firmissime credebantur. Illut aut Cypriano aut Ambrosio aut Augustino accidit: hoc Origeni, Eusebio ac Ruffino. Cyprianus itèm, Ambrosius, Hieronymus in nullo a S. Romanae ecclesiae consortio deviarunt nec ab ejus fideli praedicatione sejuncti sunt, sed communionis ipsius semper fuere participes.). — Mit diesem Requisit hängt das zweite zusammen, die Approbation der Kirche: als Vater der Kirche, oder näher der kirchlichen Wissenschaft kann nur der gelten, der von der Kirche selbst, sei es stillschweigend durch den allgemeinen Usus, sei es durch eine ausdrückliche Erklärung, als ein Vertreter und Förderer ihrer Lehre anerkannt ist. Eine ausdrückliche derartige Approbation haben wir z. B. in der Erklärung eines römischen Concils unter Gelasius I. (in Gratians Decret c. 3. D. 15.), in der die „opuscula ss. patrum" aufgezähtt werden, „quae in ecclesia catholica recipiuntur; namentlich werden erwähnt die opuscula des Cyprian, Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius, Johannes (Chrysostomus), Theophil von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Prosper, Leo I., item opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum, qui in nullo a s. Romanae ecclesiae consortio deviaverunt nec ab ejus fideli praedicatione (besser: fide vel praedicatione) sejuncti sunt, sed communionis ipsius gratia Dei usque ad ultimum diem vitae suae participes fuerunt. — Drittens nennt man Kirchenväter nur diejenigen Kirchenschriftsteller, welche sich zugleich durch Heiligkeit des Wandels ausgezeichnet haben (M. Canus loci theol. 7, 3: quos in hunc usque diem tot seculorum consensus approbavit, quos praeter admirabilem sacrarum literarum peritiam vitae quoque pietas mira commendat.). Nach der Anschauung der Kirche ist nämlich wahre kirchliche Gelehrsamkeit, weil die kirchliche Wissenschaft nicht bloß Sache des Erkennens, sondern des ganzen Geistes ist, unzertrennlich von einem heiligen Wandel, und können darum nur diejenigen als Repräsentanten der kirchlichen Wissenschaft gelten, welche die Kirchenlehre nicht bloß in Schriften entwickelt und vertheidigt, sondern auch im Leben befolgt und durchgeführt haben. (Qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum, heißt es darum im Evangelium der Messe de communi doctorum Matth. 5, 19.). Darum gehören denn auch alle Kirchenväter zu den kirchlichen Heiligen und bei ältern Schriftstellern, wie bei Thomas von Aquin und noch bei M. Canus werden sie oft unter dem Namen sancti auctores, sancti antiqui oder noch häufiger schlechthin Sancti citirt. Diejenigen, denen dieses oder das erste und darum auch das zweite Merkmal fehlt, heißen nur scriptores ecclesiastici (Kirchenschriftsteller), nicht patres ecclesiae; so Tertullian, Clemens von Alexandrien, Eusebius, Ruffin und andere. — In der nähern Bestimmung des vierten Requisits, des Alterthums, ist man aber ebenso uneinig, als in Bezug auf die andern einig. Während einige, namentlich Protestanten, die Periode der Kirchenväter mit dem vierten, andere mit dem sechsten, andere endlich mit dem 13ten Jahrhundert schließen, haben andere jede Zeitbestimmung für unzulässig gehalten, und Möhler (Patrologie S. 20.) meint, indem er dieses vierte Requisit ganz fallen läßt, „nach dem ursprünglichen und reinen Sinne des Worts müsse es so lange Kirchenväter geben, als die Kirche dauere, und dem Papste stehe deßfalls dasselbe Recht zu, wie früher, wenn sich die Kirche einer so großartigen Erscheinung in dem Gebiete ihrer Wissenschaft wieder, ähnlich wie früher, zu erfreuen haben sollte." Daß es, so lange die Kirche dauert, Männer geben könne und werde, welche sich durch kirchliche Gelehrsamkeit und Heiligkeit hervorthun und darum von der Kirche als Repräsentanten ihrer Lehre anerkannt werden können, ist nicht zu leugnen, aber ob man dieselben auch Kirchenväter nennen solle, ist eine andere Frage. Es handelt sich hier nicht um den „ursprünglichen und reinen Sinn des Wortes", sondern um den hergebrachten und allgemein üblichen Sprachgebrauch, und gegen diesen würde es doch sicher verstoßen, wollte man Männer der neuesten Zeit, die sonst in allen Stücken den alten Kirchen-

vätern gleich sind, Kirchenväter nennen, da man bei diesem Namen nur an Männer des Alterthums zu denken gewohnt ist. Für große kirchliche Gelehrte der spätern Zeit ist vielmehr der Name Doctor üblich, und das Mittelalter kennt wohl einen doctor angelicus, seraphicus u. s. w., keiner dieser großen Gelehrten wird aber Kirchenvater genannt. Hauptsächlich scheint Möhler zu dieser Ausdehnung des Begriffs dadurch gekommen zu sein, daß, wie er angibt, Thomas von Aquin, Bonaventura und andere durch päpstliche Bullen ausdrücklich zum Range von Kirchenvätern erhoben seien; und wenn dieses der Fall wäre, so wäre allerdings kein Grund vorhanden, dem Papste das Recht abzusprechen, auch in Zukunft noch Kirchenväter zu creiren. Jene Angabe beruht aber auf einem Mißverständniß: Thomas und Bonaventura sind nie zu Kirchen v ä t e r n erhoben, sondern zu Kirchen l e h r e r n (doctores ecclesiae), und in der Bulle, durch die Sixtus V. den hl. Bonaventura zur Würde eines Kirchenlehrers erhob, ist ausdrücklich auf die Stelle Eph. 8, 11.: et ipse dedit quosdam quidem apostolos, ... alios autem pastores et d o c t o r e s, Bezug genommen. — Der Sprachgebrauch, nur die durch Gelehrsamkeit und Heiligkeit ausgezeichneten Männer der ältesten Zeit der Kirche, diejenigen, qui catholicam ecclesiam in ejus infantilibus annis educarunt, wie sich ein älterer Schriftsteller ausdrückt, zu den Kirchenvätern zu rechnen, ist aber auch ganz in der Bedeutung des Namens gegründet. Ein bedeutender Kirchenschriftsteller der spätern Zeit kann von denen, die von ihm gelernt haben, als ein geistiger Vater angesehen werden; aber Kirchenväter im absoluten Sinne, geistige Väter der g a n z e n kirchlichen Wissenschaft sind doch nur die großen Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte. Die Reihe der Kirchenväter ist also nicht eine noch fortlaufende, sondern eine abgeschlossene. Es fragt sich nun noch, mit wem oder in welcher Zeit die Reihe zu schließen ist. Jedenfalls würde man zu weit gehen, wollte man erst mit Thomas und Bonaventura schließen, und diejenigen, welche die Reihe der Kirchenväter bis auf sie fortsetzen, scheinen dazu durch die oben berichtigte Meinung veranlaßt zu sein, daß die genannten Männer vom Papste ausdrücklich zum Range von Kirchen v ä t e r n erhoben seien. Die Reihe der Kirchenväter aber schon mit dem vierten Jahrhundert zu schließen, ist ebensowenig thunlich; denn in dieser Zeit findet sich gar kein Abschluß, und der Sprachgebrauch, auf den es hier hauptsächlich ankommt, zählt sicher die großen Männer der nachfolgenden Jahrhunderte noch zu den Kirchenvätern. Es gibt in der Geschichte der ganzen ältern kirchlichen Literatur gar keinen so bedeutenden Abschnitt, als den, welcher durch den Eintritt der germanischen Völker in die Kirche und das Aufhören der griechisch-römischen Bildung bezeichnet wird. So lange die antiken Völker die Träger der kirchlichen Wissenschaft sind, finden wir eine durchaus stetige und naturgemäße Fortbildung derselben; mit dem Untergang der antiken Nationen wird diese Stetigkeit der Entwicklung ganz unterbrochen; die ungebildeten germanischen Völker können die Ausbildung der kirchlichen Wissenschaft nicht da fortsetzen, wo die griechisch-römischen Kirchenschriftsteller aufgehört hatten, sie müssen gleichsam auf's Neue beginnen. Die ältere kirchliche Wissenschaft ist für sie ein abgeschlossenes Ganzes, das ihnen unvermittelt gegenüber steht und welches sie sich aneignen müssen; ihnen lag es darum auch ganz nahe, die großen Männer dieser vergangenen Literaturperiode als Väter der kirchlichen Wissenschaft zu bezeichnen; sie gehen gleichsam bei denselben in die Schule und von dem Excerpiren und Zusammenstellen des Vorhandenen beginnend, kommen sie erst ganz allmählig zu einer selbstständigen Gestaltung der kirchlichen Wissenschaft. Die Tradition der Kirchen l e h r e leidet zwar keine Unterbrechung, wohl aber die Tradition der kirchlichen W i s s e n s c h a f t, der wissenschaftlichen Darstellung der Kirchenlehre. Die griechisch-römische Periode der kirchlichen Literaturgeschichte wird ja auch allgemein mit dem Namen „die p a t r i s t i s c h e Periode" bezeichnet; consequent kann man also auch Patres nur Schriftsteller aus dieser Zeit nennen. Ganz ge-

nau läßt sich nun freilich die Gränze nicht angeben, wo die griechisch-römische Bildungsperiode, also auch die Reihe der Kirchenväter aufhört und die germanische Periode beginnt; der letze bedeutende Repräsentant der antiken Bildung unter den Kirchenschriftstellern des Abendlands ist aber Papst Gregor der Große; in der griechischen Kirche würde sich die Reihe der Kirchenväter noch weiter ausdehnen lassen, da dort die antike Bildung sich länger erhielt, könnte dort, im Schisma, überhaupt von Kirchenvätern die Rede sein; man nennt darum insgemein den hl. Johannes von Damascus den letzten griechischen Kirchenvater. — Der Begriff von Kirchenlehrer, doctor ecclesiae, ist in einer Beziehung weiter, als der von Kirchenvater, sofern nämlich dazu nicht das Merkmal des Alterthums gehört und heiligen Männern aller Zeiten, die durch schriftstellerische Thätigkeit sich ausgezeichnete Verdienste um die kirchliche Wissenschaft erworben haben, dieser Titel gegeben werden kann; in einer andern Beziehung aber ist er enger, indem nur diejenigen, welche das erste Requisit eines Kirchenvaters, Verdienste um die kirchliche Wissenschaft, in einem ausgezeichnet hohen Grade verwirklicht haben, zu den Kirchenlehrern gezählt werden. Ueber die Zahl der griechischen Kirchenlehrer ist man nicht ganz einig; allgemein werden dazu gezählt: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus. Unter den lateinischen Kirchenvätern heißen Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor d. Gr. vorzugsweise die großen lateinischen Kirchenlehrer. Daß die Zahl hier genau fixirt ist, ist hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben, daß man schon früh anfing, dieselben mit den vier Evangelisten zusammenzustellen und in der christlichen Kunst die Attribute dieser (Löwe, Stier, Mensch und Adler) auf sie zu übertragen. Später sind ihnen Leo d. Gr., Thomas von Aquin (durch Pius V.), Bonaventura (durch Sixtus V.) und Bernard von Clairvaux (durch Pius VIII. 1830) beigezählt, also drei, die nicht zugleich Kirchenväter sind. Das Decret Pius' VIII. über den hl. Bernard (bei Romsée, opera liturgica t. 5. p. 296.) zeigt auch die Bedeutung dieses Titels: nach Angabe der Auszeichnungen eines doctor in der Liturgie heißt es nämlich: Ac praeterea hujus doctoris libros .... opera denique omnia, ut aliorum ecclesiae doctorum, non modo privatim, sed plublice in gymnasiis ... omnibusque aliis ecclesiasticis studiis christianisque exercitationibus citari, proferri atque, cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus. Ein Kirchenlehrer soll also in der Kirche als vollgültiger, authentischer und officieller Zeuge und Dolmetscher ihrer Lehre anerkannt werden. — Größer als die Zahl derjenigen, welche in der Geschichte der kirchlichen Literatur Kirchenlehrer genannt werden, ist die Zahl der Kirchenlehrer nach liturgischem Sprachgebrauch. Im Brevier und Missale bilden nämlich die doctores eine Unterabtheilung der confessores, indem von diesen mehrere, die, wie sie das Martyrologium Romanum bezeichnet, nicht nur durch Heiligkeit, sondern auch durch Gelehrsamkeit sich ausgezeichnet haben (sanctitate et doctrina clari), besonders dadurch hervorgehoben werden, daß sie eine eigene Antiphone zum Magnificat: O doctor optime, ecclesiae sanctae lumen etc., und in der Messe, als Symbol ihrer Verdienste um den christlichen Glauben, Credo haben. Das Missale hat eine eigene sehr schöne Messe de communi doctorum: In medio ecclesiae. — Zu diesen doctores werden nach römischem Ritus außer den obengenannten noch folgende gezählt: Isidor von Sevilla (4. Apr.), Anselm von Canterbury (21. Apr.), Petrus Chrysologus (4. Dec.) und Petrus Domiani (23. Febr.). Nach dem Decret Leo's XII. vom J. 1828, durch welches der letztere zum doctor erhoben wird (bei Romsée l. c. p. 293.), kommt der Rang eines doctor denjenigen zu, qui non vivae tantum vocis officio caeterorum pastorum instar sibi commissam plebem, sed cunctos Christifideles omniumque saeculorum posteritatem conscriptis libris sapientia et doctrina refertis etiam exstincti erudire non cessant; übrigens enthält dieses Decret keine Bestimmungen, wie sie Pius VIII. in Betreff des hl. Bernard gibt, sondern nur liturgische Vor-

schriften. Hilarius von Poitiers hat zwar die Messe de communi doctorum, aber kein Credo und nicht die Antiphone O doctor und wird auch nur als confessor pontifex bezeichnet. Beda Venerabilis fehlt im römischen Missale; sein Fest ist für England indulgirt (29. Oct.), er hat aber die Messe de communi abbatum (Os justi) ohne Credo und heißt nur in der Oration confessor atque doctor; ähnlich verhält es sich mit dem hl. Eligius für einige belgische Diöcesen. [Reusch.]

Kirchenverfassung, s. Hierarchie.

Kirchenvermögen im weiteren Sinne heißt alles, was eine Kirche an Grundbesitz, Capitalien, nutzbringenden Rechten und Renten theils ursprünglich zu ihrer Dotation erhielt, theils späterhin durch was immer für Rechtstitel als Eigenthum erwarb. I. Von dem Vermögens-Erwerb der Kirche und ihrem Eigenthumsrechte. Die Kirche hat 1) die rechtliche Fähigkeit, Vermögen zu erwerben. Nur so lange die christliche Kirche im römischen Reiche verfolgt war, und die christlichen Religionsgemeinden noch als staatswidrige Vereine (collegia illicita) betrachtet und behandelt wurden, war begreiflich von einem staatsrechtlichen Vermögenserwerb derselben nicht die Rede. Als aber das in Verbindung mit Constantin erlassene Edict des Kaisers Licinius 312 dem christlichen Bekenntnisse freie Entfaltung gestattete, befahl es zugleich die Herausgabe der den christlichen Gemeinden entzogenen Güter (Lactant. De morte persecutorum c. 48), und Constantin M. gab dem, was factisch bestand, die gesetzliche Anerkennung, indem er das Privilegium, kraft dessen einzelne heidnische Götter die Erbfähigkeit hatten, sofort auf den Einen wahren Gott übertrug (l. 1. Cod. De ss. Eccl. I. 2). Seitdem blieb die Erwerbs- und Eigenthumsfähigkeit der kirchlichen Corporationen und Anstalten herrschender Grundsatz, den auch die neuesten Verfassungsurkunden ausdrücklich anerkennen (z. B. Preuß. A. L.-R. II. 11. § 193; Bayer. Verf.-Urk. IV. § 9; Baden. Edict v. 1807, § 9. u. a.). Bei dem Erwerbe richtet sich übrigens die Kirche nach dem bürgerlichen Rechte, und ist in dieser Hinsicht weder durch Verjährung bevorzugt, noch genießt sie eine besondere Exemtion bezüglich der Insinuation der ihr gemachten Schenkungen. Indeß traf doch schon das römische Recht manche Bestimmungen zu ihren Gunsten, namentlich daß letztwillige Vermächtnisse zu frommen Zwecken vom Abzuge der Quarta Falcidia und Trebelliana befreit sein sollen (s. Falcidische Quart und Quarta Trebelliana). Zur testamentarischen oder codicillarischen Erbeinsetzung einer Kirche oder kirchlichen Anstalt bedurfte es zwar nach römischem Rechte immerhin noch der civilrechtlichen Form, nämlich der Gegenwart von sieben — beziehentlich von fünf — Zeugen; doch traten auch hier durch die christlich-römischen Kaiser mehrere Vergünstigungen ein, welche späterhin das canonische Recht noch ansehnlich erweiterte, die neueren Landesgesetze aber zum Theil wieder beseitiget haben (s. letztwillige Verfügungen). 2) Die Arten des Vermögenserwerbs der Kirche sind mannigfach. Außer demjenigen, was sie gleich anfänglich zu ihrer Ausstattung bekommen, kann sie noch aus verschiedenen Anlässen und Rechtstiteln mehr oder weniger reiche Zuflüsse erhalten, namentlich durch außerordentliche Geschenke von besonderen Wohlthätern (s. Schenkungen); durch Erbschaft, theils mittelst ausdrücklicher letztwilliger Bestimmungen in Form von Testamenten oder Codicillen (s. letztwillige Verfügungen), oder als einzelne Vermächtnisse (s. Fideicommisse und Legate), theils mittelst gesetzlichen oder observanzmäßigen Erbanspruchs an geistliche Verlassenschaften (s. Intestaterbfolge); ferner durch Fundationen von Wochenmessen, Jahrtagen und anderen Andachten (s. Stiftungen und insbesondere Jahrtagsstiftungen); durch den Anfall eines Theiles des Ertrags von Pfründen während ihrer Vacatur (s. Intercalargefälle); endlich durch Ersitzung (s. Verjährung) 2c. 3) Die Frage, wem das Eigenthum am Kirchengute zustehe, wird sehr verschieden beantwortet. Diese Verschiedenheit aber hat ihren Grund zunächst in der dem Katholiken und

Protestanten eigenthümlichen verschiedenen Auffassung und in der Verwechslung der Begriffe des Eigenthums und der bloßen Nutznießung. a) Das Eigenthum (proprietas, dominium directum) der den einzelnen Kirchen gemachten Widmungen steht nach katholischer Ansicht der Gesammtkirche zu. Denn alles, was und in welcher Weise es den einzelnen Kirchen zugewendet wird, ist (wenn wir vorerst von der besonderen Zweckbestimmung einer solchen Widmung absehen) nach der höchsten und letzten Intention des Gebers Gott dem Herrn gewidmet, dessen irdischer Leib die Kirche in ihrer Allgemeinheit ist. Nach katholischer Anschauung gibt es keine absolut abgeschlossene, unter selbstständigen Oberen und nach selbstständigen Sonderzwecken strebende kirchliche Gemeinden, auf welche der Ausdruck universitates im römisch-politischen Sinne paßte. Jene Stelle im Toleranzdecrete des heidnisch-römischen Kaisers Licinius 312, welche das Kirchenvermögen als Gesellschaftsgut der einzelnen Kirchengemeinden, als res universitatum, bezeichnet, steht ganz vereinzelt da, und verschwindet in der unabsehbaren Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter, der Concilien, der Päpste und der christlichen, sowohl morgen- als abendländischen Kaiser, welche alle das Eigenthumsrecht des Kirchenvermögens einzig dem Herrn vindiciren, und in den Bischöfen die zeitlichen Verwalter desselben erblicken. Erst die von protestantischen Canonisten, namentlich von dem älteren Böhmer, eingeschlagene Tendenz, aus den vorchristlichen Zuständen des römischen Reiches Consequenzen für die nachconstantinischen Zeitalter abzuleiten, und letztere nach den ersteren zu beurtheilen, erst diese den Akatholiken eigene Auffassung der christlichen Kirche als eines bloßen Aggregates von isolirten Kirchengemeinden, unterstützt von dem juristischen Materialismus neuerer Zeit, der seine mit ihm verwachsenen Ideen des römischen Rechts auch in alle Verhältnisse der Kirche hereintrug, konnte sich darin gefallen, jede einzelne Kirchengemeinde als selbstständiges Rechtssubject zu betrachten, und ihr das Eigenthumsrecht am Kirchengute zuzusprechen. Eine solche Auffassung aber widerstreitet dem ganzen Geiste der wesentlich auf dem Principe der Einheit beruhenden katholischen Kirche. Es hat sicher nicht in der Absicht des göttlichen Stifters der Kirche gelegen, eine Vielheit von einzelnen rechtlich abgeschlossenen Gemeinden — jede mit corporativer Selbstständigkeit — zu gründen; und die Theilung der Gesammtkirche in größere und kleinere Districte (Diöcesen und Parochieen) hat offenbar nur in der physischen Nothwendigkeit einer solchen Abgrenzung ihren Grund. Nirgends weiset weder die ältere noch die mittlere Kirchengeschichte ein Beispiel auf, daß eine Gemeinde sich Eigenthumsrechte am Kirchengute angemaßt, oder der Bischof oder Pfarrer sich anders denn als bloßen Verwalter desselben betrachtet hätten. Wäre das Localkirchengut Eigenthum der betreffenden Gemeinde, so müßte auch die Verwaltung desselben in ihre Hände gelegt und nicht ausschließlich dem für Christus auf Erden stellvertretenden Sacerdotium anvertraut worden sein, da doch die Geschichte aller Jahrhunderte bis in die neuere Zeit herab in constanter Tradition bezeugt, wie immer und überall die Bischöfe, und unter ihrer Respicienz die Pfarrer an der Spitze dieser Verwaltung gestanden, und die allgemeinen Normen der Verwaltung durch die höchste gesetzgebende Auctorität in der Kirche vorgezeichnet worden waren. Wäre das Kirchengut Eigenthum der einzelnen Kirchengemeinden, so wären von jeher alle Incorporationen, Unionen, Suppressionen, Theilungen als wahre Verletzungen der Privat-Eigenthumsrechte schlechthin unerlaubt gewesen, während sie doch im Grunde nichts anderes waren, als Veränderungen in der bloßen Administration des allgemeinen Kirchenärars. Ja, wäre das Kirchenvermögen wirklich Eigenthum der Gemeinden, so hinderte nichts, sich über das seit jeher bestehende Verbot der Veräußerung des Kirchenguts hinwegzusetzen, und über die Substanz wie über die Renten desselben zu beliebigen — auch etwa rein weltlichen Zwecken zu verfügen. Und in der That auch mußte das Kirchengut erst seines heiligen Charakters entkleidet werden, um die gewalt-

samen Säcularisationen in Teutschland und anderwärts durchzuführen. — Von dem Eigenthumsrechte wohl zu unterscheiden ist b) das Recht des Nießbrauches (ususfructus, dominium utile). Jede der Kirche zugewendete Gabe ist ein Weihgeschenk Gottes; aber der Früchtegenuß einer solchen Widmung kann allerdings durch die nähere Zweckbestimmung des Gebers oder Stifters auf eine bestimmte Gemeinde oder eine bestimmte kirchliche Anstalt beschränkt, oder den Kirchen einer Diöcese insgesammt oder eines ganzen Landes eingeräumt sein. Vermögensmassen der letzteren Art sind die hie und da durch weltliche Verordnungen entstandenen oder durch einseitige, von der Staatsgewalt verfügte Centralisirung von Localstiftungen gebildeten sog. allgemeinen Kirchenfonds, Religions-, Central- ꝛc. Fonds. Dergleichen Verfügungen konnten wohl die Grenzen der Nutznießung erweitern, aber weder die der Stiftung inhärirende Natur eines Gott geweihten Opfers verändern, noch den hierarchischen Oberen das ihnen nach canonischem Rechte gebührende Verwaltungsrecht entziehen. 4) Was die wirklichen und zum Theil vorgeschützten Rechte des Staates bezüglich des Kirchengutes betrifft, so legt a) ein allgemeiner Grundsatz des heutigen öffentlichen Rechtes dem Staate die Befugniß bei, dem Gütererwerbe der Kirche bestimmte Schranken zu setzen, und ihr theils die Acquisition von Immobilien zu erschweren oder auch ganz zu verbieten, theils den Erwerb von Capitalien nach einer quantitativen Bestimmung von der Staatsgenehmigung abhängig zu machen (s. Amortisationsgesetze). b) Ueber das von der Kirche erworbene Gut kann der Staat kein anderes Recht ansprechen, als daß er dessen Verwaltung und bestimmungsgemäße Verwendung seiner Mitaufsicht unterwerfe, — ein Recht, welches das christliche Staatsoberhaupt vermöge seiner Stellung zur Kirche als höchster Anwalt derselben übt. Zwar hat eine neuere Theorie das Kirchengut ohne weiters als Staatsgut, und den Landesherrn als Eigenthümer desselben erklärt, und mit ihr hat man namentlich die jüngste Säcularisation in Teutschland zu beschönigen gesucht. Allein dieser durchaus verwerflichen Lehre haben die neuesten Gesetzgebungen mit Recht in ihren Verfassungsurkunden die feierliche Zusicherung der Unverletzlichkeit des Kirchengutes entgegengestellt. Ein eben so entschiedener Mißgriff ist das aus dem angemaßten Titel eines Mit- oder Obereigenthums des Staates abgeleitete sog. Heimfallsrecht, wonach die Güter und Capitalien solcher Stiftungen, deren Zweck nicht mehr realisirbar ist, dem Staate zur beliebigen Verfügung anfallen sollten. Auch dieses haben die neuesten Staatsgesetzgebungen verworfen, und ausdrücklich erklärt, daß überall, wo die stiftungsmäßige Bestimmung nicht mehr erreicht werden kann, die betreffenden Fonds und deren Renten nur wieder zu ähnlichen frommen und milden Zwecken verwendet werden sollen. c) Dagegen ist der Staat für den öffentlichen Schutz, den er der Kirche gewährt, ohne Zweifel berechtiget, von ihr auch zu verlangen, daß sie zur Erleichterung der Staatslasten nach Verhältniß ihres Vermögens beitrage. Gegenwärtig sind die älteren Immunitäten des Kirchengutes fast überall aufgehoben. Das Maß und die Beschaffenheit der Besteuerung aber bestimmt das Particularrecht (s. Abgaben, Bd. I. S. 35 f.). II. Von der Substanz des Kirchenvermögens und dessen Verwendung. Das Kirchenvermögen läßt sich 1) specificiren in solche Gegenstände, welche bei dem Dienste des Herrn unmittelbar gebraucht werden, und daher ihre feierliche Bestimmung bald durch eine Consecration (s. Weihung), bald durch eine Benediction (s. Segnung) empfangen. Dadurch wird ihnen der Charakter der Heiligkeit und Unverletzlichkeit verliehen, weßhalb sie auch heilige Sachen (res sacrae) heißen (s. den Art. geistliche Sache). Ihnen gegenüber stehen die einfachen Kirchengüter (res ecclesiasticae genannt), welche mittelbar zu kirchlichen Zwecken dienen, indem durch sie der Unterhalt der Geistlichen und die Kirchenbedürfnisse bestritten werden. Unter den Begriff kirchlicher Sachen werden endlich auch die im Eigenthume der frommen Stiftungen (piae causae) befindlichen Güter

gestellt (res religiosae), weil sie nach gemeinem Rechte unter der Aufsicht der Kirche stehen. Jetzt hat zwar der Staat dieselben größtentheils oder ganz der unmittelbaren Aufsicht der Kirche entzogen; doch sind ihnen die Rechtswohlthaten, deren sie sich früher als kirchliche Institute erfreuten, in der Regel geblieben. a) Von den heiligen Sachen unterscheiden wir erstens die geweihten (res consecratae, s. den Art. geweihte Sache). Dahin gehören: die Kirchen (s. Kirche), zunächst jene, in welchen das hl. Opfer dargebracht wird (s. Basiliken, Cathedralen oder Domkirchen, Collegiatkirchen, Pfarr- und Klosterkirchen); dann die Altäre (s. d. A.), und die unmittelbar zur Feier der Messe nöthigen Gefäße (s. Kelch und Patena). Eine andere Gattung der res sacrae bilden die gesegneten Sachen (res benedictae), namentlich die Nebenkirchen, Capellen und Oratorien (s. Bethaus), die Glocken (s. d. A.), verschiedene zum Altardienst nöthige Gewänder (s. Meßgewänder) und Utensilien (s. Altarschmuck und Kirchengeräthe), dann die Begräbnißstätten (s. Kirchhof). b) Die gemeinhin so genannten Kirchengüter haben im Laufe der Zeit gar mannigfache Veränderungen erlitten. Anfangs bestanden die Kircheneinkünfte zunächst aus den freiwilligen Oblationen der Gläubigen, Brod, Wein rc., welche theils bei dem jedesmaligen hl. Opfer auf den Altar gelegt, theils von Zeit zu Zeit in Naturalien oder Geld dem Bischofe behändiget, oder in die Kirchencasse (Carbona) gelegt, theils beim Empfang der Taufe oder bei andern religiösen Acten geopfert wurden. Eine besondere Art der Oblationen waren die der Kirche und ihren Dienern an Gottes Statt dargebrachten Erstlinge der Feldfrüchte und Thiere, eine bei den Israeliten gesetzliche Abgabe (s. Erstlinge), welche von den Christen freiwillig nachgeahmt wurde. Diese freiwilligen Reichnisse haben sich größtentheils bis heute — nur in veränderter Form — erhalten. Die Naturaloblationen bei der hl. Messe verwandelten sich nach und nach regelmäßig in Geldspenden, und erhielten sich seitdem in der Form von freiwilligen Opfern und Meßstipendien (s. diese Art.). An die Stelle der beliebigen Gaben für andere sacramentale Handlungen und sonstige gottesdienstliche Functionen traten die jetzt gesetzlichen oder durch Observanz fixirten Stolreichnisse (s. Stolgebühren). Die Primitien dagegen und anderweitige kleine Opfer in Naturalien, wie sie ehemals bestanden, kamen allmählig ganz außer Gebrauch, oder haben sich zum Theil in der Gestalt freiwilliger Sammlungen erhalten (s. Collecten). Mit der Emancipation der Kirche und ihrer Erwerbfähigkeit mehrten sich die Einkünfte derselben bald auch an liegenden Gründen und nutzbringenden Rechten. Von da ab unterscheidet man am Kirchenvermögen c) das Dotalvermögen und die späteren Stiftungszuflüsse. Das Vermögen nämlich, welches einer Kirche gleich bei ihrer Stiftung angewiesen wird, um aus dessen Renten den seelsorglichen Fortbestand und die bauliche Unterhaltung derselben, sowie die Sustentation des dabei angestellten Geistlichen sicher zu stellen, heißt die Kirchenmitgift (s. Dotalgut) im Gegensatze zu den späteren Erwerbungen. Die eine wie die anderen können der Kirche theils in Capitalien, theils in Realitäten, theils durch Ueberweisung von Renten und Nutzungsrechten zugewendet sein. Activcapitalien beliebte man ehedem für künftigen Nothbedarf zurückzulegen, oder als unverzinsliche Vorschüsse an hilfsbedürftige Kirchen und andere milde Stiftungen auszuleihen, oder in Kirchenornamente, Pretiosen oder Grundeigenthum umzusetzen. Heutzutage werden sie in der Regel verzinslich angelegt, oder dafür vortheilhafte Realitäten Behufs rentirender Benützung angekauft. Nicht selten kamen auf dem Wege von Schankungen, Verlassenschaften und Verträgen auch Gewerbe, Zölle, Jagden, Fischereien, Tafernen, Mühlen, Holz- und Weide-Rechte rc. an die Kirche. Die meisten dieser Rechte aber sind in Teutschland durch die Säcularisation der Stifter, Abteien und Klöster in weltliche Hände, theils an den Staat, theils an Privaten übergegangen. Eine andere Quelle des Einkommens bildeten die verschiedenen ständigen und nichtständigen

Renten und Reichnisse, welche die Kirchen aus grund- oder zehntherrlichem Titel an Stiften, Gilten, Küchendiensten, Scharwerken, Grund- und Bodenzinsen, Handlöhnen, Laudemien oder Leibgedingen, Maierschaftsfristen, Zehnten rc. besaßen. Diese Dienste und Gefälle sind in jüngster Zeit Behufs der Entlastung des Grundbesitzes durch vertragsmäßiges Uebereinkommen der Betheiligten theils in fixe Bodenzinse verwandelt, theils von den Pflichtigen oder vom Staate gegen verhältnißmäßige Entschädigung abgelöst worden. Der größte Theil des Kirchenvermögens aber ruhte seit dem fünften Jahrhunderte auf Grundbesitz, der theils in Gebäuden, theils in grundherrlichen und nutzbaren Ländereien bestand. In ersterer Beziehung lassen sich an den Cathedral- und Collegiatkirchen und Klöstern die erzbischöflichen oder bischöflichen Residenzen, die Stiftsprälaturen und Conventgebäude, die Höfe der Dignitarien (curiae praepositi; decani etc.), die Häuser der Dom- und Collegiatstiftsherrn und Präbendirten, die bischöflichen Seminare (seminaria clericorum, puerorum), die bischöflichen und capitlischen Landhäuser, und die Klosterhöfe oder Obleien mit den verschiedenen Wirthschaftsgebäuden oder Maiereien; an den Parochialkirchen aber die Pfarrhöfe (Wohn- und Oeconomiegebäude), die Beneficiatenhäuser, Meßnerwohnungen rc. unterscheiden. Zu den bedeutendsten Vermögenssubstanzen endlich gehörten noch die Gärten, Felder, Wiesen, Waldungen, Weideplätze, Weinberge und andere Grundstücke, an welchen der Kirche entweder das Grundeigenthum oder die Nutznießung zusteht. Bei den meisten dieser verschiedenartigen Besitzungen wird die Kirche jetzt in der Regel ganz nach den Civilrechten der betreffenden Provinzen und Länder beurtheilt. Nur einige sind theils durch die singulären Rechtsgrundsätze, welche auf sie angewendet werden, theils durch die eigenthümliche Stellung, in welche dadurch die Kirche gesetzt wird, ausgezeichnet, wie namentlich die kirchlichen Precarien, Emphyteusen, Lehen und Zehnten (s. diese Art.). — Was nun 2) die Verwendung des Kirchenvermögens betrifft, so ist es ein von Anbeginn festgehaltener und durchgreifender Grundsatz, daß das Kirchengut in seiner Substanz in der Regel unangreifbar ist, und nur der Fruchtertrag oder die Zinsen zu den genannten Zwecken der Kirche verfügbar sind. Anfangs und so lange das Vermögen der bischöflichen Kirche meistens nur in den sog. Primitien und Opfern an Naturalien und Geld bestand, wurde dasselbe nach Bedürfniß zur Unterhaltung des Gottesdienstes, des Bischofs und seiner Cleriker, zur Unterstützung der Armen, Wittwen und Waisen verwendet. Die Oblationen in Victualien wurden — nach Abzug des gottesdienstlichen Bedarfs — in täglichen oder wochentlichen Spenden (sportulae), die Geldbeiträge aber gewöhnlich jeden Monat, so wie sie eingingen (divisiones mensurnae) vertheilt (c. 6. c. XXI. qu. II; Can. Apost. c. 4.). Als sich aber im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts die Kirchen in Städten und auf dem Lande vervielfältiget, und in eben demselben Maße auch das Vermögen derselben durch Grundbesitz bedeutend sich gemehrt hatte, geschah die Vertheilung der Einkünfte regelmäßig in vier Theilen, wovon der eine dem Bischofe, der andere dem an der Kirche bediensteten Clerus, der dritte den Armen der Gemeinde, der vierte zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse und der Kirchenbauten bestimmt war (c. 25—29. c. XII. qu. II.). Vom sechsten Jahrhunderte an aber wurde — anfänglich nur einzelnen Pfarrern und Priesterconventen — auf dem Lande die Nutznießung gewisser Grundstücke überlassen (c. 61. c. XVI. qu. I; c. 11. 12. c. XVI. qu. III.), bis zuletzt seit dem neunten Jahrhunderte die Anweisung von Zehnten und Ländereien zur Selbstbewirthschaftung an die Inhaber ständiger Kirchenämter allgemein wurde. Noch war übrigens die alte Vertheilung der Kircheneinkünfte eine Zeit lang dieselbe, so daß außer dem Theil, der dem Kirchenbeamten in fester Bewidmung angewiesen war, ein Theil an die bischöfliche Kammer entrichtet, ein anderer Theil der Kirche für ihre Bedürfnisse, und ein dritter den Armen (resp. Armenanstalten und Klöstern) zugewendet wurde. Da

jedoch in der Folge den Pfarrkirchen eine Menge Zehnten, gerade die ergiebigste Quelle ihres Einkommens, entzogen und dadurch die Pfründen der Seelsorger bedeutend geschmälert wurden, so verzichteten die Bischöfe in der Regel zu Gunsten der letzteren auf ihren treffenden Antheil; und da einerseits die Klöster allmählig selbst durch übertragene Zehnten, durch Schankungen und Vermächtnisse, besonders durch Incorporation vieler Säcularpfründen zu solchem Wohlstand erblühten, daß sie Hilfsbedürftige jeder Art zu unterstützen im Stande waren, andererseits die Privatwohlthätigkeit der Weltgeistlichen, soweit nur immer ihr Einkommen es möglich machte, der Armen sich thätigst annahm, so konnte auch die förmliche Ausscheidung einer Armen-Quart wegfallen. Durch diese Veränderung wurde die gegenwärtig noch übliche Zerlegung des Gesammtvermögens einer Kirche in zwei Massen — in Pfründegut und Fabrikgut — herbeigeführt. Unter ersterem versteht man jenen Antheil an den Einkünften einer Kirche, welcher dem angestellten Geistlichen als das mit seinem Kirchenamte verbundene Einkommen zur ständigen Nutznießung überlassen ist (s. Beneficium eccl. und Dotation der Kirchenämter); unter letzterem aber begreift man jene Vermögensmasse einer Kirche, deren Renten zur Deckung der Cultusbedürfnisse und zur baulichen Erhaltung des Gotteshauses bestimmt ist, und daher — mit Ausschluß des Pfründevermögens — das Kirchenvermögen im engeren Sinne heißt (s. Fabrica eccl.). III. Von der Verwaltung des Kirchenvermögens. 1) Als den Verwalter des Kirchengutes seiner Diöcese bezeichnen die Concilien schon seit dem vierten Jahrhunderte den Bischof, der Anfangs sich der Administration und Vertheilung der Einkünfte in eigener Person unterzog (c. 5. c. X. qu. I; c. 23. c. XII. qu. I.), dann aber nach der allgemeinen Vorschrift des chalcedonischen Concils hiefür einen eigenen Oeconomen aus seinem Clerus bestellte (c. 21. c. XVI. qu. VII.). Mit der nachhin eingetretenen Specialisirung des Kirchenvermögens, da erst den Parochien, dann den Stiftern und Bischöfen bestimmte Vermögensmassen zufielen, änderte sich nothwendig auch dieses Verhältniß, und es ging jetzt die unmittelbare Verwaltung des Pfarrkirchenvermögens auf die Pfarrer über, welche dieselbe mit Zuziehung einiger besonders hiefür verpflichteter Mitglieder der Kirchengemeinde besorgten und darüber alljährlich bei der Visitation der Diöcese dem Bischofe oder dem Archidiacon Rechnung abzulegen hatten (Carol. M. Capit. a. 779. c. 7; Capp. Reg. Francc. Lib. I. c. 143). In den Capiteln kam die Verwaltung des Stiftsgutes gewöhnlich an den Propst, an dessen Stelle später manchmal der Decan trat. Die Administration der abgesonderten bischöflichen Einkünfte oder der mensa episcopalis führte regelmäßig ein Hausbeamter, der sog. Vicedominus. Dieser, sowie der Vogt (advocatus), der die Interessen der bischöflichen Kirche nach außen zu vertreten hatte, wurde vom Bischofe ernannt (Carol. M. Capit. I. a. 802. c. 13. Cap. Lothar. I. a. 824. c. 9). Seit dem 14ten Jahrhunderte findet sich die regelmäßige Einrichtung, daß die Verwaltung des zur fabrica ecclesiae bestimmten Antheils am Kirchenvermögen einigen hiefür beeidigten Männern der Gemeinden übertragen wurde. Diese unter dem Namen Kirchenväter, Heiligenpfleger, Kastenvögte, Kastenmeister, Kirchenpröpste (vitrici, jurati, provisores, magistri fabricae) bestellten Administratoren mußten jedoch über ihre Amtsführung jährlich dem Pfarrer oder Decan genauen Nachweis geben, der sofort an den Bischof oder dessen Official zur Revision eingeschickt wurde (Conc. Trid. Sess. XXII. c. 9. De ref.). In der neuesten Zeit haben die Staatsregierungen die unmittelbare Verwaltung des Kirchenvermögens den Magistraten und Landgemeinden übergeben, oder dafür eigene Verwaltungsausschüsse unter Mitwirkung der Pfarrer angeordnet; die Oberaufsicht und Leitung derselben aber durchgängig nur Staatsbehörden als sogenannten Curatelstellen zugewiesen, den Bischöfen aber überall nur eine mehr oder weniger beschränkte Theilnahme, zuweilen sogar — mit offenbarer Verkennung des Rechtes der Kirche — ein bloßes Erinnerungsrecht eingeräumt. Diese

Einrichtung, bei Localkirchenstiftungen auch ein Collegium von Gemeindegliedern als Unterverwaltungsbehörden heranzuziehen, steht nur dann mit dem Geiste der kirchlichen Satzungen im Einklange, wenn ein solcher Ausschuß sämmtlich aus Mitgliedern derselben Religionsgenossenschaft besteht, und nicht in der Eigenschaft magistratischer oder landgemeindlicher Civil- oder Communalbeamten eingesetzt, sondern aus eigens hiezu gewählten und verpflichteten Individuen unter ständigem Vorsitz des Pfarrers constituirt ist. Ebenso sollte die Oberaufsicht über diese Localkirchenverwaltungen, sowie die Administration der den Kirchen und frommen Stiftungen eines Landes gewidmeten Centralfonds nicht von Staatsbeamten als solchen, wie dieß jetzt noch der Fall ist, besorgt werden; in beiden Fällen aber den Bischöfen das ihnen gebührende Recht, die Interessen der Kirchen zu wahren, in ausgedehntester Weise zuerkannt sein. 2) Ueber den Wirkungskreis der unmittelbaren Verwalter des Kirchenvermögens enthält a) das gemeine canonische Recht nur einige allgemeine Bestimmungen. Sie sollen in Allem auf den Vortheil der Kirche bedacht sein (c. 2. pr. X. De donat. III. 24.). Unter dieser Voraussetzung sind sie befugt, Mobilien von geringem Werthe ohne weitere Förmlichkeit zu veräußern (c. 20. 58. c. XII. qu. II.); Grundstücke auf nicht allzulange Zeit zu verpachten (Clem. c. 1. De reb. eccl. non alien. III. 4.); uncultivirtes Land zu Erbzinsrecht zu verleihen (c. 7. X. De reb. eccl. non alien. III. 13.); heimgefallene Lehen wieder zu vergeben (c. 2. X. De feudis III. 20.), und erloschene Erbpachten wieder aufzurichten (Extrav. comm. c. un. De reb. non alien. III. 4.). Der Verwalter steht zur Kirche, deren Vermögen er administrirt, ganz in dem Verhältnisse eines Vormunds zu seinem Mündel. Er muß daher auch, wie dieser, beeidiget werden, ein Inventar aufnehmen, und alljährlich dem Bischofe Rechnung stellen (Clem. c. 2. § 1. De rel. dom. III. 11; Conc. Trid. Sess. XXII. c. 9. De ref.). Er hat übrigens die nicht etatsmäßig zu verwendenden natürlichen Früchte zu verwerthen, aufgekündigte oder freiwillig heimgezahlte Capitale in Empfang zu nehmen, letztere, sowie andere Baarvorräthe unter gehöriger Sicherstellung (s. hypothecarische Versicherung der Kirchendarlehen) verzinslich anzulegen, die ausständigen Zinsen und andere Präftationen (nöthigenfalls durch gerichtliche Requisition) einzutreiben. Gemeinrechtlich hat zwar die Kirche an dem Vermögen ihrer Schuldner weder eine gesetzliche Hypothek, noch ein persönliches Prioritätsrecht; wohl aber haben ihr Staatsgesetze in neuerer Zeit diese Vergünstigung eingeräumt (s. Hypothek, gesetzliche, der Kirche). In dem Wirkungskreise der Kirchenverwaltung liegt auch die Aufsicht über die Kirchengebäude und das Recht und die Pflicht, kleinere Baufälle ungesäumt zu wenden, über die Nothwendigkeit größerer und kostspieligerer Reparaturen aber an den Bischof zu berichten. Wie der Vormünder seinem Pupillen, so ist auch der Kirchenverwalter zur Schadloshaltung verpflichtet, und die Kirche ist rücksichtlich derselben durch ein stillschweigendes Unterpfandsrecht an dessen Vermögen gesichert. Geschäfte, die er einseitig abschließt, verpflichten die Kirche, falls daraus die Verbindlichkeit einer Zahlung entstünde, gar nicht (wie z. B. c. 2. X. De solut. III. 23; c. 4. X. De fidejuss. III. 22.); wenn aber eine Restitution zu leisten ist, nur dann, wenn eine versio in rem nachgewiesen wird (c. 1. X. De depos. III. 16.). Selbst gegen eine an sich rechtsbeständige, aber die Interessen der Kirche verletzende Handlung des Verwalters kann dieselbe sich in integrum restituiren lassen (s. Restitutio in integr.). Endlich bedarf er zur Proceßführung Namens seiner Kirche jedesmal der Genehmigung seines Bischofes (des sog. Streitconsenses), womit er sich zu legitimiren hat (s. Consens der Betheiligten). Ueber die Betheiligung des Patrons bei der Verwaltung des Kirchenguts s. Patronatsrecht (Rechte des Patrons); über die Verwaltung des kirchlichen Pfründevermögens durch den zeitlichen Inhaber des Kirchenamtes s. Beneficium eccl. b) Die Particularrechte der teutschen Staaten haben in allen vorgenannten Beziehungen

nähere, den Geschäftskreis der Localkirchenverwaltungen beschränkendere Normen gegeben. Namentlich sind den Kirchenverwaltungen der kleineren Städte, Märkte und Dörfer bald in eigens zusammengesetzten Stiftungscollegien, bald in den Landgerichten und gutsherrlichen Beamten, den Stiftungsadministrationen größerer Städte aber in den Provincial- oder Kreisregierungen sog. Curatelen aufgestellt, deren Zustimmung sie bei Ankauf und Verpachtung von Realitäten, bei Neubauten und Hauptreparaturen an Cultgebäuden, bei Ablösungen des Obereigenthums an Erbpachtgütern und Lehen, bei Capitalsdarlehen und Aufnahme von Passivcapitalien, bei Nachlässen und Moderationen der an die Kirche schuldigen Abgaben, bei Zehntfixationen und Ablösungen, sowie bei eigentlicher Veräußerung von Kirchengütern zu erholen haben. Diesen Curatelbehörden sind dann gemeiniglich für den Fall, daß die Kauf-, Pacht-, Ablösungs-, Darlehens- :c. Summe einen gewissen Betrag übersteigt, in den höheren und beziehungsweise höchsten Verwaltungsstellen, den Provincialregierungen und Ministerien, sog. obere oder oberste Curatelen vorgesetzt, welche die von den niederen Curatelbehörden bereits bewilligten Anträge und revidirten Rechnungen einer nochmaligen Prüfung und Superrevision zu unterwerfen haben. Ebenso sollen die von den Localkirchenverwaltungen gefertigten Anträge, Etatsentwürfe, Rechnungen :c. dem bischöflichen Ordinariate mitgetheilt werden, damit dieses davon Einsicht nehmen und seine allenfallsigen Erinnerungen dagegen der einschlägigen Obercuratelstelle übergeben kann. Insbesondere sollten alle obenerwähnten Fälle irgend einer Veränderung in den Vermögensbestandtheilen oder Renten geistlicher Pfründen, bei denen der Bischof immer als Collator betheiliget ist, nur nach vorgängiger Vernehmung des Bischofs von den Obercuratelen beschlossen und vollzogen werden. Vgl. für Oestreich: Helfert, von dem Kirchenvermögen :c. Prag 1834. II. 8; für Preußen: allg. L.-R. Th. II. Tit. 11. § 618. und die Fürstenthal. Samml. aller das (preuß.) Kirchen- und Schulwesen betr. Gesetze, Bd. II. S. 467 abgedruckte Verordnung; für Bayern: Haberstumpf, die neuen (bayer.) Kirchenverwaltungen :c. Sulzb. 1838; für die oberrheinische Kirchenprovinz: Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe :c. S. 315 ff. IV. Von der Veräußerung des Kirchenvermögens. 1) Nach canonischem Rechte ist das Vermögen der Kirche in der Regel unveräußerlich (c. 20. 25. 50. 51. c. XII. qu. II; c. 6. 12. X. De reb. eccl. non alien. III. 9; Xvagg. comm. c. 1. eod. III. 4.). Unter Veräußerung wird aber hier alles, was nicht schon durch die Canones ausdrücklich der freien Verfügung der Verwaltungsbehörden eingeräumt ist (s. oben III. 2. a.), also nicht allein die wirkliche Hingabe eines Gutes durch Schenkung, Tausch, Verkauf (Nov. VII. c. 1. 5; c. 5. X. De reb. eccl. non alien.), sondern auch die zwanzig- und mehrjährige Verpachtung von Grundstücken (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 11. De ref.), die Verleihung eines neuen Lehens (c. 2. X. De feud. III. 20.), die Bestellung einer neuen Emphyteusis (s. d. A.) oder Erbverpachtung (c. 5. 9. 17. X. De reb. eccl. non alien. III. 13, Sext. c. 2. eod. III. 9.), Belastung von Servituten (z. B. l. ult. Cod. eod. IV. 51.), Einräumung einer Specialhypothek (l. 21. Cod. eod.; Nov. VII. 5. 6; c. 5. X. eod. III. 13.), also überhaupt jede Handlung verstanden, durch welche das Kirchenvermögen beschwert oder dessen Bestand verringert würde. Nach allen diesen Richtungen hin kann eine Veräußerung nur ausnahmsweise gestattet werden und setzt vor Allem eine gerechte Ursache (justa causa alienandi) voraus; erstlich, wenn Noth oder Pflicht gebietet, beispielsweise zur Erbauung einer nothwendig gewordenen neuen, oder zur Reparatur einer baufälligen Kirche (c. 6. X. De eccl. aedif. III. 48.), zur Bezahlung der von der Kirche gemachten Schulden (c. 2. c. X. qu. II.), zur außerordentlichen Unterstützung der Armen in Hungersnoth (c. 70. c. XII. qu. II.), oder Loskaufung von Gefangenen (c. 14. 15. 16. c. XII. qu. II.), in welchem Falle sogar die res sacrae angegriffen werden dürfen (l. 21. Cod. De reb. eccl. non alien. IV. 51; Nov. CXX.

c. 9.); zweitens, wenn für die Kirche ein augenscheinlicher Vortheil erzielt wird (c. 52. c. XII. qu. II.), was da anzunehmen ist, wo die Kirche mehr und Besseres erhält, als sie hingibt. Aber auch in allen diesen und ähnlichen Fällen müssen die vorgeschriebenen Förmlichkeiten (solennitates eccl.) beobachtet werden, namentlich die Nachweisung des dringenden Bedarfs und die Bewilligung des competenten Kirchenoberen, des Bischofs, für welchen selbst das Capitel sede vacante nicht handeln kann (Sext. c. 1. De reb. non alien. III. 9.). Die Kirchengesetze verlangen aber eine sorgfältige und genaue Untersuchung von Seite des Ordinarius über den Grund der Veräußerung und über das zu veräußernde Object (c. 52. c. XII. qu. II, Sext. c. 1. cit.), ehe er seinen Consens — und zwar in einem förmlichen Veräußerungsdecrete — ausspricht (c. 8. X. De his quae fiunt a prael. III. 10.). Bei der Veräußerung des einer Patronatskirche gehörenden Gutes ist auch die Genehmigung des Patrons, und bei der Veräußerung von Gütern des Capitels oder der Cathedrale, oder überhaupt des Bisthums die Zustimmung des Capitels nothwendig (s. Consens der Betheiligten und Consens des Capitels). Endlich wenn mit dem bischöflichen Mensalgut (mensa episcopi), dessen freilich jetzt gar viele Bischöfe in Teutschland gar nicht haben, eine Veräußerung vorgenommen werden wollte, so sind die Bischöfe wie ehemals (c. 8. X. De reb. non alien.; c. 2. X. De feud. III. 20.) auch jetzt noch durch ihren Subjectionseid verpflichtet, die Einwilligung des apostolischen Stuhles zu erholen (s. Bischof Bd. II. S. 31). Dagegen ist die von Paul II. erlassene Verordnung, daß zur Veräußerung kirchlicher Güter überhaupt die päpstliche Genehmigung erfordert werde (Xvagg. comm. c. un. eod. III. 4.), in Teutschland nie practisch geworden. Unter den vorerwähnten Voraussetzungen aber können sogar geweihte Sachen und Immobilien angegriffen werden; es sollen jedoch in der Regel immer bewegliche Sachen, selbst geweihte, vor Immobilien veräußert werden (Nov. XX. c. 10; Auth. „Praeterea" ad l. 21. Cod. De ss. Eccl. I. 2.). Jede Veräußerung, welche ohne gerechte Ursache oder mit Umgehung des Consenses der Betheiligten, worunter heutzutage allgemein auch die Zustimmung der Staatsgewalt (der Curatel- und resp. Obercuratelstellen) begriffen wird, vorgenommen wurde, hat nicht allein Nichtigkeit des Geschäfts zur Folge, und berechtiget die Kirche ohne weiters zur Vindicationsklage (c. 6. 12. X. De reb. non alien. III. 13; Sext. c. 2. eod. III. 9; Xvagg. comm. c. un. eod. III. 4.), sondern es greifen auch persönliche Klagen auf Schadenersatz gegen den Veräußerer Platz (c. 18. c. XII. qu. II.), und selbst nachfolgende Kirchenvorsteher können sich ihrer noch bedienen (c. 4. X. eod. III. 13.) Aber auch jene Nachtheile, welche die Kirche durch eine ex justa causa und mit Beobachtung der gesetzlichen Formen vorgenommene Veräußerung erleidet, können durch das Gesuch um Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (s. Restitutio in integr.) abgewendet werden. — 2) Die neueren Staatsgesetzgebungen haben die eben vorgetragenen Grundsätze des canonischen Rechtes anerkannt, wenigstens im Wesentlichen. Nur ist es überall zunächst nicht mehr der Bischof, von dessen Genehmigung die als nothwendig oder vortheilhaft nachgewiesene Veräußerung eines kirchlichen Vermögenstheiles abhängig gemacht ist, sondern die Staatsregierung als oberste Verwaltungsstelle. So in Oestreich (bis in die jüngste Zeit herein) die k. k. Hofkanzlei, an welche die betreffende Landesstelle die deßfallsigen Anträge mit gutachtlichem Berichte einzubringen hatte (Hofkanzleid. v. 30. Dec. 1806 und v. 27. Juni 1822). In Preußen ist bei Veräußerung ganzer Landgüter oder Häuser die Genehmigung der geistlichen Departements nothwendig; bei einzelnen Gutsparzellen oder bloßen Gerechtsamen reicht auch der Consens der unmittelbaren geistlichen Oberen hin (Allg. L.-R. Th. II. Tit. 11. § 220.). Das bayerische Civilrecht (L.-R. Th. I. Cap. VII. § 13. Nr. 1 ff. u. § 36.) adoptirt die Bestimmungen des Decretalenrechts, hat aber die Gültigkeit und Erlaubtheit der Veräußerung zugleich an die Genehmigung der

Curatel- und resp. Obercuratel-Behörden geknüpft (Allh. Entschl. v. 9. Dez. 1825 § 63. 74. 82; revidirtes Gemeinde-Edict v. 1. Juli 1834 §§ 12. 21). Im Königreich Sachsen ertheilt die Veräußerungsgenehmigung das Ministerium des Cultus und des öffentlichen Unterrichts auf den durch die Mittelverwaltungsbehörden hierüber erstatteten Vortrag (Instruct. der Kreisdirect. v. 20. Juni 1835 § 6 lit. d.). In Baden können Güterveräußerungen und ständige Veränderungen im nutzbaren Eigenthume der Kirche nur von der großherzoglichen katholischen Kirchensection auf den durch das Amt an das Kreisdirectorium gestellten und durch dieses an das Ministerium einbeförderten Antrag bewilligt werden (Instruct. v. 16. Dez. 1826 nr. 15) ꝛc. Die Bischöfe sind dabei in der Regel auf das Recht beschränkt, von beantragten Veräußerungen Kenntniß zu nehmen, und nöthigenfalls durch Gegenvorstellungen und Beschwerde das Interesse der Kirche zu wahren. Nur Bayern hat nicht bloß ein solches Erinnerungsrecht der bischöflichen Stellen im Allgemeinen anerkannt, sondern auch die Wirksamkeit solcher Remonstrationen bei allen wirklichen oder Quasi-Veräußerungen gesetzlich ausgesprochen, und insbesondere Erbverpachtungen oder auch die Bestellung einer Specialhypothek auf Kirchengüter ohne bischöflichen Consens als schon in formeller Hinsicht ungültig erklärt (Minist.-Entschl. v. 4. Mai 1832 und v. 21. Juni 1841). Der ungehemmteste Einfluß aber auf eine selbstständigere Verwaltung des Kirchenvermögens ist dem Episcopate in Oestreich durch die jüngste kaiserliche Verordnung, die Freiheit der katholischen Kirche betreffend, eröffnet. [Permaneder.]

Kirchenversammlung, s. Synode.

Kirchenvisitation. Die kirchlichen Obern haben sowohl das Recht als die Pflicht, über die Befolgung der kirchlichen Vorschriften zu wachen, und innerhalb der ihrer Amtsgewalt angewiesenen Sphäre das sittlich religiöse Leben ihrer Untergebenen zu beaufsichtigen. Deßhalb ist es nothwendig, daß sie sich entweder persönlich an Ort und Stelle begeben, um von den innern Zuständen der ihnen untergeordneten Gemeinden oder Corporationen Einsicht zu nehmen, oder durch Bevollmächtigte sich darüber berichten zu lassen (s. Berichte). Dieß thaten schon die Apostel, indem sie von Zeit zu Zeit die von ihnen gegründeten Gemeinden visitirten oder über dieselben sich bei zuverlässigen Personen erkundigten (Apostelg. 15, 36. 1 Cor. 1, 11. Coloss. 1, 4). Das Gleiche geschah von ihren Nachfolgern, und zwar I. von den Bischöfen innerhalb ihrer Diöcesen. In den ersten drei Jahrhunderten zwar, in welchen es noch keine besondern Landgemeinden gab und jede Kirche unmittelbar unter der Leitung des Bischofs stund, war das Bedürfniß zu einer besonderen Visitation durch den Bischof nicht vorhanden. Als sich aber außer der Cathedralkirche Landgemeinden zu bilden anfingen und die Diöcesen sich immer mehr erweiterten, wurde es als eine der ersten Pflichten des Bischofs betrachtet, von Zeit zu Zeit seine Diöcese zu durchreisen und die einzelnen Gemeinden zu visitiren. Es ist bekannt, mit welcher Gewissenhaftigkeit und unermüdeter Sorgfalt z. B. der hl. Augustinus sich diesem Geschäfte unterzog, sowie auch das Gleiche dem hl. Athanasius und Martin von Tours nachgerühmt wird. Im Oriente standen nach der Bestimmung einer Synode von Laodicäa aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. (347—81) in größeren Sprengeln dem Bischofe eigene Reisepriester (*περιοδευται*, circuitores, s. d. A.) zur Seite, deren Geschäft die Visitation der Landgemeinden gewesen zu sein scheint (c. 5. Dist. LXXX u. c. 42 § 9 Cod. de epist. et cler. I. 3). In der abendländischen Kirche dagegen, namentlich in Spanien wurde darauf gedrungen, daß die Bischöfe nach altherkömmlicher Weise in eigener Person jährlich ihre Diöcesen visitirten c. 10 C. X. qu. 1 (conc. Taracon. a. 516) c. 12 eod. (Con. Bracar. II. a. 572). Nur in Verhinderungsfällen oder wegen Krankheit sollten sie dazu zuverlässige Priester oder Diaconen aufstellen c. 11 eod. (conc. Tolet. IV a. 633). Auf ähnliche Weise wurde auf fränkischen Concilien und Reichstagen auf die jähr-

liche Vornahme der bischöflichen Visitationen gedrungen (cf. Cap. Carlom. (742) c. 3. Capit. Pipini (744) c. 4; Capit. Carol. M. (769) c. 7. 8; Capit. Aquisgr. (813) c. 1; Capit. Synod. Tolos. (844) c. 4—6 in Ferd. Walter Corp. jur. German. antiq. Tom. II. pag. 20. 30. 54. 261. Tom. III. pag. 17 sqq.). Bei seinen Visitationen untersuchte der Bischof die Amtsführung der Geistlichen, die Bedürfnisse der Kirchen, sowie die sittlichen und religiösen Zustände der Gemeinden; in der Regel war mit der Visitation zugleich die Ausspendung des hl. Sacraments der Firmung verbunden. Ihre weitere Ausbildung erhielten diese Visitationen seit dem Ende des achten Jahrh. durch das Institut der sogenannten Send- oder Synodelgerichte, wie dieß aus zwei Visitationsordnungen aus jener Zeit, der des Hincmar von Rheims (opp. Tom. I. p. 716) und der des Regino (Lib. II. Cap. III. sqq.) zu ersehen ist. Denselben zufolge wurde von dem visitirenden Bischofe zwei oder drei Tage vorher der Archidiacon (s. d. A.) oder Archipresbyter (s. d. A.) in die zu visitirende Gemeinde geschickt, um die Ankunft des Bischofs anzumelden, und die Parochianen zum Erscheinen auf der Synode einzuladen. Um dem Bischofe theils sein Geschäft zu erleichtern, theils um dasselbe abzukürzen, wurden von dem Archidiacon im Namen des Bischofs die minder wichtigen Geschäfte bereinigt. Der Bischof wählte dann sieben oder auch mehrere unbescholtene und glaubhafte Männer als sogenannte Synodalzeugen oder Sendschöffen (testes synodales), welche nach geleistetem Eide die verschiedensten Fragen über den Zustand der Gemeinde zu beantworten hatten, und die ihnen bekannt gewordenen Sünden und Laster anzeigen mußten. Mit der Entwicklung und Steigerung der Amtsgewalt der Archidiaconen geschah es allmählig, daß dieselben innerhalb ihrer Sprengel ein ordentliches Visitationsrecht erlangten, nachdem sie schon früher zu denselben in Verhinderungsfällen delegirt wurden (vgl. Ant. Schmidt, de synodis archidiaconalibus etc. in seinem Thesaur. dissert. jur. eccl. Tom. III. p. 314 sqq.). Diese sodann stellten wiederum innerhalb der sogenannten Christianitäten (s. Archipresbyter) als Commissäre die Archipresbyter auf, oder räumten denselben ein ordentliches Visitationsrecht über bestimmte Districte oder über Personen der niedern Stände ein. Jedoch war es nicht selten der Fall, daß sich Personen aus den höhern Ständen den Visitationen der Archidiaconen entzogen und auf einer eigenen Sende unmittelbar unter dem Bischofe zusammenkamen, und somit nach dem bürgerlichen Stande der Personen eine dreifache Art von Senden entstund. Die Willkür und die Erpressungen, die sich die Archidiaconen auf ihren Visitationen erlaubten, veranlaßten allgemeine Klagen auf dem dritten lateranensischen Concil (1179), weßhalb Alexander III. ihnen verbot, mehr als einmal im Jahre, außerordentliche Fälle ausgenommen, Visitationen vorzunehmen c. 6 X de officio archid. (I. 23). Seit dem 13ten Jahrh. ging daher das Streben der meisten Synoden dahin, die Amtsbefugnisse der Archidiaconen zu beschränken und die ordentlichen bischöflichen Visitationen wieder herzustellen. Diese hatten übrigens nie ganz aufgehört; dieses beweist dasselbe dritte lateranensische Concil, auf welchem die Bischöfe gleichfalls vor Erpressungen auf ihren Visitationen gewarnt werden c. 6 X. de censibus (III. 39). Eine Synode von Würzburg (1287) c. 10 schärft es den Bischöfen ein, jährlich oder wenigstens alle zwei Jahre ihre Diöcesen zu visitiren und dabei zugleich das hl. Sacrament der Firmung zu spenden. Das Tridentinum hat in dieser Sache einzelne wichtige Bestimmungen erlassen, und den Bischöfen auf's Neue die Visitationen eingeschärft (Sess. XXIV c. 3. de reform.). Dasselbe verordnete, daß jeder Diöcesanbischof entweder in eigener Person, oder in gesetzlichem Verhinderungsfalle durch seinen Generalvicar jährlich wenigstens den größten Theil seiner Diöcese und innerhalb von zwei Jahren die ganze visitiren müsse. Die Archidiaconen, Decane und andere niedere Kirchenbeamte, welche bis dahin die Visitation gesetzlich geübt haben, sollen dieses mit Beiziehung eines Notars mit Genehmigung des Bischofs auch ferner, jedoch immer in eigener

Person zu thun gehalten sein. Dem Bischof bleibt es nichtsdestoweniger unbenommen, auch noch selbst oder durch seinen Bevollmächtigten eine Visitation vorzunehmen, sowie jene zugleich die Verpflichtung haben, innerhalb eines Monats nach beendigter Visitation einen umfassenden Rechenschaftsbericht nebst sämmtlichen Visitationsacten vorzulegen (s. Berichte). Als hauptsächlicher Zweck dieser Visitationen wird angegeben Erhaltung und Förderung der Reinheit der Lehre, des Cultus und der Disciplin, Hebung des sittlich-religiösen Lebens in den Gemeinden, besonders aber Untersuchung der Amtsführung und des Wandels der Geistlichen. Zugleich werden die Visitatoren ermahnt, die Visitation so schnell als möglich und auf möglichst einfache Weise vorzunehmen, um Niemanden unnöthige Kosten zu verursachen und dabei strengstens verboten, außer einer einfachen und mäßigen Procuration während der Dauer der Visitation irgend etwas anzunehmen. Denjenigen dagegen, welchen die Visitation gilt, bleibt es unbenommen, ob sie lieber wirklich die Procuration leisten, oder dafür die bisher übliche Taxe bezahlen; an solchen Orten aber, wo bisher weder die Procuration noch eine Entschädigung dafür üblich war, soll dieses sein Verbleiben haben. Wer in den genannten Fällen etwas annehme und fordere, soll außer der doppelten Restitution innerhalb eines Monats nach c. 2. VI. de cens. (III. 20) auch noch mit andern Strafen nach Ermessen der Provincialsynode bestraft werden (s. Abgaben Bd. I. S. 32). Endlich wird außer den regelmäßigen Visitationen den Bischöfen auch noch das Recht eingeräumt, außerordentlicher Weise, wenn und so oft es nöthig, ihre Visitationen auch auf die exempten Capitel (Sess. VI. c. 4. de ref.) und andere exempte Secularkirchen (Sess. VII. c. 8. de ref.), sowie auf die exempten Klöster bezüglich der ihnen außer dem Klosterbereiche zuständigen Seelsorge (Sess. XXV. c. 11. de ref.), ferner auf die exempten Frauenklöster rücksichtlich der Clausur (Sess. XXV. c. 5. 9. de ref.), endlich auf die nicht unter unmittelbarem landesfürstlichen Schutze stehenden Armen- und Krankenhäuser auszudehnen (Sess. XXII. c. 8. de ref.). Gegen die bischöflichen Visitations-Monita findet keine Appellation Statt, jedenfalls hat dieselbe keine suspensive Wirkung (Sess. XIII. c. 1. XXIV. c. 10 de ref.) Mit musterhaftem Eifer suchte namentlich der hl. Carl Borromäus (s. d. A.) diese Bestimmungen des Tridentinums zur Ausführung zu bringen, wie es von ihm selbst heißt, daß er in der Regel die Zeit von Pfingsten bis Advent auf seine Visitationen verwendet, und unter den größten Gefahren und Beschwerden sich diesem Geschäfte unterzogen habe. Leider sind die Bestimmungen des Tridentinums hinsichtlich der bischöflichen Kirchenvisitationen, die einstens Joh. Gerson den „cardo totius reformationis" nannte, in neuerer Zeit in Teutschland wenigstens größtentheils außer Uebung gekommen. In Bayern allein ist mit der Ertheilung der hl. Firmung zugleich die Diöcesanvisitation verbunden, welche vorschriftmäßig alle zwei Jahre in der ganzen Diöcese stattfindet. Es ist zwar auch in andern teutschen Diöcesen die Berechtigung des Bischofs zur persönlichen Visitation seiner Diöcese anerkannt, allein nur außerordentlicher Weise darf er Gebrauch davon machen, und mußte bisher, wie in Oestreich und im Großherzogthum Sachsen, einen landesherrlichen Commissär beiziehen, oder zuvor, wie in der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Genehmigung der Staatsbehörde einholen. Die ordentlichen Visitationen werden durch die Decane alljährlich, bisweilen aber auch bloß alle drei Jahre vorgenommen, die dazu von dem bischöflichen Ordinariate mit Instructionen versehen sind. Die amtliche Wirksamkeit des visitirenden Decans ist dann selbst wieder einer besondern Inspection unterworfen, die entweder durch einen benachbarten Amtsgenossen jährlich, wie in Oestreich, oder alle fünf Jahre, wie in der Diöcese Mainz, durch ein Mitglied des Domcapitels oder einen andern Decan, oder alle drei Jahre, wie in der Diöcese Rottenburg durch ein Ordinariatsmitglied und ein Mitglied des königlichen katholischen Kirchenraths vorgenommen wird. Zu eigenmächtigen Verfügungen sind die unter-

geordneten Visitatoren, mit Ausnahme provisorischer Maßregeln in eiligen Fällen, nur in soweit berechtigt, als ihnen dieses ihre Instruction gestattet; in allen andern Fällen haben sie zuvor besonders an die geistliche oder weltliche Behörde zu berichten, und von dieser eine Entscheidung zu erwirken. Sodann haben sie über die Resultate der Visitation entweder gleich nach deren Beendigung oder in einem allgemeinen Visitationsberichte jährlich dem Ordinariat Bericht zu erstatten (vgl. die Dienstvorschrift für die Landdechanten der Erzdiöcese Cöln vom 24. Februar 1827 in der Sammlung der wichtigsten allg. Verord. u. s. w. Cöln 1837 S. 45. Für Oestreich: Helfert, von den Rechten und Pflichten der Bischöfe Bd. I. S. 430 ff. Erz. Freiburg: Instruction für die Decane vom 24. Febr. 1837 im Archiv für die Geistlichkeit der oberrheinisch. Kirchenprov. Bd. I. H. IV. S. 287 ff. Mainzer Diöcesanstatuten von 1837 S. 22 ff. Lang, Sammlung rc. S. 530 ff. 668 ff. Longner, die Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrheinisch. Kirchenprovinz S. 191 ff. Müller, Lexicon des Kirchenrechts d. A. Visitationen). — II. Erzbischöfliche Visitation. Wie die Bischöfe innerhalb ihrer Diöcese, so übten die Metropoliten innerhalb ihrer Provinzen das Visitationsrecht aus. Indeß hob das achte allgemeine Concil (869 c. 19) für die Metropoliten dieses Recht auf, weil starke Klagen über Erpressungen und Mißbräuche, die sie sich bei Ausübung desselben zu Schulden kommen ließen, erhoben wurden. Im Abendlande wurde es ihnen übrigens seit dem zwölften Jahrhundert wieder ausdrücklich anerkannt c. 16. X. de praescript. (II. 26), c. 14. 15. X. de cens. (III. 39). Auf dem vierten lateranensischen Concil unter Innocenz III. wurde den Metropoliten besonders die Abhaltung der Provincialsynoden eingeschärft, und ihnen die Weisung gegeben, daß in jeder Diöcese eigene Synodalzeugen ernannt werden sollten, welche dann auf derselben dem Metropoliten die gemachten Erfahrungen mittheilten c. 25. X. de accusat. (V. 1). Innocenz IV. erließ über die erzbischöflichen Visitationen ausführlichere Bestimmungen c. 1. VI°. de cens. (III. 20). Diesen zufolge hat der Erzbischof zuerst seine eigene Diöcese, und dann erst die seiner Suffraganen zu visitiren; ferner darf er eine bereits ganz oder auch nur theilweise visitirte Diöcese nicht früher einer neuen Visitation unterwerfen, bis alle Diöcesen der Provinz der Reihe nach und seine eigene visitirt sind. Nach vollendeter Visitation seiner ganzen Provinz kann er dieselbe nach eingeholtem Rathe der Provincialsynode wiederholen, wenn auch diese es nicht gerade für besonders nothwendig halten sollte. Bei der neuen Visitation hat er in jener Gegend anzufangen, die von ihm bei der frühern übergangen wurde oder bei der sie am meisten nöthig ist. Uebrigens kann er zu jeder Zeit eine Visitation vornehmen, wenn ein dringendes Bedürfniß dazu vorhanden und er von seinen Suffraganen darum ersucht wird; ist aber das Letztere nicht der Fall, so bedarf er dazu der Erlaubniß des hl. Stuhles. Bonifaz VIII. hat diese Constitution von Innocenz IV. erneuert und den Erzbischöfen das Recht zu wiederholten Visitationen bestätigt c. 5 VI°. de cens. (III. 20). Das Tridentinum räumte zwar ebenfalls den Metropoliten das Recht zur Visitation ihrer Provinzen ein, allein mit der Einschränkung, daß zuerst die Visitation ihrer eigenen Diöcese beendigt sein müsse, aber auch dann nur aus einem bestimmten Grunde, der zuerst dem Provincialconcil zur Kenntniß gebracht werden und dessen Billigung verlangt haben muß (Sess. XXIV. c. 3. de ref.). Mit dem Aufhören der Provincialconcilien mußten deßhalb nothwendig auch die erzbischöflichen Visitationen außer Uebung kommen. Ein Versuch, dieselben wieder einzuführen, wurde in neuester Zeit von den bei der Constituirung der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Staatsregierungen gemacht, und zwar in der Weise, daß sich dieselben die jedesmalige Genehmigung zur Vornahme einer Visitation und nach Umständen die Beiordnung eines landesherrlichen Commissärs vorbehielten (Frankfurter Kirchenpragmatik vom 3. Oct. 1818 § 13). Allein der hl. Stuhl hat mit gerechtem Mißtrauen diese beabsichtigte Steigerung

der Metropolitangewalt aufgenommen und sich deßhalb nicht veranlaßt gefunden, von den Bestimmungen des Tridentinums abzugehen. — III. Päpstliche Visitationen. Wie den Bischöfen innerhalb ihrer Diöcese, den Metropoliten innerhalb ihrer Provinz, so steht auch dem Papste als der obersten kirchlichen Aufsichtsbehörde das Recht zu, Einsicht zu nehmen von den Zuständen der einzelnen Diöcesen, und zu diesem Zwecke Männer seines Vertrauens abzuordnen, die ihm hierüber berichten und den Vollzug seiner Anordnungen, sowie der Kirchengesetze überhaupt überwachen. Dieses Recht übten früher die Päpste durch ihre Legaten c. 17. X. de cens. (III. 39), c. 1. Extrav. comm. de consuet. (I. 1), deren Wirksamkeit bald eine ständige, bald eine vorübergehende war. Uebrigens gibt es keine regelmäßigen päpstlichen Visitationen innerhalb der ganzen Kirche, wie z. B. die jährlichen Visitationen der Bischöfe in ihren Diöcesen, sondern dieselben beschränken sich immer auf außerordentliche Fälle. Bisweilen wurden von den Bischöfen selbst apostolische Visitatoren verlangt, wie z. B. vom hl. Carl Borromäus für die Diöcese von Mailand; er selbst wurde zum apostolischen Visitator für Rhätien und die Schweiz aufgestellt. Die heutigen päpstlichen Nuntien haben weniger den Charakter stehender Aufsichtsbehörden, als vielmehr die Bestimmung, den diplomatischen Verkehr der Höfe mit dem hl. Stuhle zu vermitteln. Durch ein übertriebenes Mißtrauen von Seite der weltlichen Regierungen ist es dem kirchlichen Oberhaupte vielfach unmöglich gemacht worden, eines seiner wesentlichsten Rechte in Ausübung zu bringen, sowie umgekehrt durch den gehemmten oder erschwerten Verkehr der Bischöfe mit dem hl. Stuhle gleichsam die Lebensader unterbunden wurde, durch welche die kirchliche Ordnung bedingt ist. (Vgl. Thomassin, vet. et nov. eccl. discipl. P. II. L. III. cap. 77 sqq. Permaneder, Handbuch des kathol. Kirchenr. § 457 ff. Richter, Lehrbuch des Kirchenr. § 186 ff. Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenr. § 187). [Khuen.]

Kirchenvogt, Klostervogt, nannte man im Mittelalter denjenigen Beamten, der eine Kirche oder ein Kloster in weltlichen Angelegenheiten bei den weltlichen Gerichten zu vertreten hatte, und zugleich innerhalb eines kirchlichen Territoriums die bürgerliche Gerichtsbarkeit ausübte. Fast dieselbe Aufgabe hatten schon in früheren Zeiten die sogenannten defensores ecclesiae und zum Theil auch die Oeconomen, nur mit dem Unterschiede, daß diese beiden in der Regel Cleriker, jene aber Laien waren (s. d. Art. Defensor und Kastenvogt). Carl d. Gr. verordnete, daß in wichtigen Rechtsstreiten von kirchlicher Seite an den Kaiser das Ersuchen um tüchtige Rechtsgelehrte gestellt werde, die dann den Proceß zu führen hätten (l. 7. c. 308); in der Regel aber blieb die Wahl des Kirchenvogts dem Bischofe oder den Klöstern überlassen. Derselbe hatte sein bestimmtes Einkommen, sowie ein Drittel von den Strafgeldern oder Schuldforderungen. Bisweilen kam es auch vor, daß die Kaiser einem Kloster das Privilegium ertheilten, einen seiner Hofbeamten zum Kirchenvogte zu wählen, und seine Rechtsstreitigkeiten ausschließlich dem Hofgerichte zuwiesen. Wegen des ungeordneten und unsichern Rechtszustandes des Mittelalters sah sich die Kirche in der Lage, ihr Eigenthum und Recht mit Gewalt gegen die Eingriffe raub- und habsüchtiger Nachbarn vertheidigen zu müssen, und so kam zu der obigen Aufgabe des Kirchenvogts die weitere hinzu, nämlich die Vertheidigung der Kirchen und Klöster gegen Anmaßung und Gewalt. Zugleich hatte er im Namen der Kirche den Heerbann zu leisten, und ihre Dienstleute (ministeriales) im Kriege anzuführen. Daher denn auch die Unterscheidung zwischen advocatus eccl. togatus (forensis, civilis) und advocatus eccl. armatus, die aber öfters eine und dieselbe Person waren. Der Kirchenvogt war demnach zugleich Schirmvogt, und da derselbe immer im Besitze einer größern Macht sein mußte, war derselbe fast immer ein weltlicher Fürst oder auch der Kaiser selbst. Durch dieses Schutzverhältniß erlangte dann auch der Kirchenvogt ein gewisses Hoheitsrecht über die seinem Schutze anvertrauten Klöster, weßhalb

z. B. Bischöfe oder auch weltliche Fürsten, wenn sie ein Kloster einem Abte schenkten, sich und ihren Nachfolgern ausdrücklich die Ernennung des Kirchenvogts vorbehielten. Dieses Schutzverhältniß war oft auch ein mittelbares, indem z. B. ein Kloster einem benachbarten Collegiatstifte sich anschloß, und auf diese Weise unter den Schutz des letztern gestellt wurde, das selbst wieder unter einem mächtigern Schirmherrn stund. Uebrigens hörte die oben genannte Eigenschaft des Kirchenvogts, Vertreter der Kirche vor dem weltlichen Gerichte zu sein, nie ganz auf; nur gestaltete sich das Verhältniß dahin, daß z. B. Kaiser oder Fürsten, die sich als Schirmvögte irgend einer Kirche oder eines Klosters erwählen ließen oder sich als solche betrachteten, für die bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten derselben, und dann je nach ihrer Entfernung auch zum kriegerischen Schutze, Stellvertreter aufstellten, die man Untervögte (subadvocati) nannte. Bisweilen geschah es sogar, daß solche, welche bereits mit dem Amte des Kirchenvogts delegirt waren, wieder Andere subdelegirten, was jedoch von den Kaisern verboten wurde. Uebrigens war das Institut der Kirchenvögte für die Kirche gar oft das Gegentheil von dem, was es sein sollte; die Schirmvögte wurden für sie die härtesten Bedrücker. Schon das Concil von Mainz im J. 813 c. 50 machte es den Bischöfen und Aebten zur Pflicht, solche Schirmvögte zu wählen, welche einerseits im Stande seien, die Kirche vor Gewalt zu schützen, und von denen andererseits keine Gewalt gegen sie selbst zu befürchten sei. Oft ließen sie sich die größten Erpressungen und Unterschleife zu Schulden kommen und beraubten die Kirchen und Klöster ihres Eigenthums. Da ihr Amt in der Regel durch Gewohnheit auf den jeweiligen Inhaber eines bestimmten Gutes oder Schlosses überging, wurde es nicht selten in den adeligen Familien als Lehen betrachtet und deßhalb geradezu als Lehen an Andere verkauft, so daß sich die Klöster dieser Last nur dadurch zu entledigen vermochten, daß sie das Lehen selbst käuflich an sich brachten. Im zwölften Jahrh. bedurfte es der strengsten Censuren von Seite der Päpste, sowie der kräftigen Unterstützung der Kaiser, um die kirchlichen Institute gegen die Gewaltthätigkeiten ihrer Vögte zu schützen und sie von ihrem Drucke zu befreien 23. X. de jure patronatus (III. 28) c. 12. X. de poenis (V. 37) c. 13. VI°. de electione (I. 6). Vgl. Thomassin, vet. et nov. Eccl. discipl. III. L. II. cap. 55. Van Espen, J. E. P. II. Tit. XXV. c. 1. [Khuen.]

Kirchenwürde, s. Dignität und Capitelswürden.

Kirchenzucht, s. Disciplinargesetze.

Kircher, Athanasius, Jesuit, einer der ausgezeichnetsten Gelehrten und fruchtbarsten Schriftsteller seines Ordens und seiner Zeit, wurde 1601 zu Geyßa bei Fulda geboren, trat 1618 zu Würzburg in den Orden der Jesuiten und wurde daselbst zum Lehrer der Mathematik und Philosophie aufgestellt. Von da floh er vor den Schweden nach Frankreich, hielt sich einige Zeit zu Avignon auf und kam dann nach Rom, wo er als Professor der Mathematik 1680 starb. Seine Schriften, voll Scharfsinn und tiefer Gelehrsamkeit, aber auch voll Sonderbarkeiten verbreiten sich vorzüglich über Mathematik, Physik, Naturgeschichte, Kosmographie, Philosophie, Philologie, Geschichte und Archäologie. Darunter sind die vorzüglicheren: Praelectiones magneticae; mundus magnes; ars magna lucis et umbrae, ein ausgezeichnetes Werk; magia catoptrica; primitiae gnomicae catoptricae; musurgia universalis; phonurgia nova; obeliscus pamphilius; obeliscus aegyptiacus; oedipus aegyptiacus; iter exstaticum; mundus subterraneus, eine Schrift, woraus Buffon und Andere geschöpft haben; China illustrata; arca Noë; turris Babel; ars magna sciendi; polygraphia; Latium; scrutinium physico-medicum contagiosae luis, dem Papst Alexander VII. dedicirt und zu seiner Zeit sehr geschätzt, etc. Zu seinen Erfindungen gehören der sogenannte maltesische oder kircher'sche Brennspiegel, worüber er in seiner Schrift „specula melytensis encyclica" handelt, und der sogenannte kircher'sche

Springbrunnen, wo ein Vogel so viel Wasser schluckt, als eine Schlange in ein Becken ausspeit. Außerdem legte er im römischen Collegium das seinen Namen tragende Museum an, welches er mit Maschinen, Antiquitäten und Naturseltenheiten bereicherte. Kircher genoß zu seiner Zeit in ganz Europa großes Ansehen und hatte mit allen Gelehrten Verbindungen, selbst mit einem Quirin Kuhlmann (s. d. A.), den er zwar lobte aber auch warnte, mit seinen Wissenschaften nicht so viel Rühmens zu machen (s. Arnolds Kirchen- u. Ketzerhist. Th. 3. Cap. 19. 3). Dagegen haben Moderne, die gar Manches aus Kirchers Schriften benützten, sich vereinigt, seinen Ruhm zu verdunkeln. Kirchers Autobiographie nebst Briefen von ihm erschien 1684 zu Augsburg im Druck. Seine zwei Ordensmitbrüder und Zeitgenossen, Fr. M. Grimaldi († 1663) und G. Riccioli († 1671), beide Professoren zu Bologna, wovon der erste die Beugung der Lichtstrahlen entdeckte und der zweite die Geographie und den Kalender nach mathematischen Grundsätzen umzubilden anfing, standen mit Kircher in Verbindung. Vgl. Fellers Dictionnaire hist. Art. Kircher, Grimaldi und Riccioli. [Schrödl.]

Kirchgang, s. Aussegnung der Wöchnerinnen.

Kirchhof (atrium ecclesiae) heißt der um die Kirche nächstgelegene, gewöhnlich durch eine Ringmauer abgeschlossene Raum, der seit dem vierten Jahrh. den Christen regelmäßig zugleich als pfarr- oder orts-gemeindliche Begräbnißstätte diente. I. Nach dem früheren heidnisch-römischen Rechte, dem auch die Christen der drei ersten Jahrhunderte folgten, konnte sich Jedermann seine Grabstätte nach Gefallen wählen, nur nicht innerhalb der Städte (Fr. 3. § 5. Dig. De sepulcr. viol. XLVII. 12). Daher setzte man die Leichen, um das Andenken an die Abgeschiedenen möglichst zu erhalten, gern in der Nähe von Landstraßen oder an andern besuchten Orten bei. Die ersten Christen erkoren sich ihre Ruhestätten besonders gerne an den Gräbern der Martyrer, wo sie von den überlebenden Freunden fleißig besucht, und der Fürbitte der mit Gott triumphirenden Blutzeugen empfohlen zu werden hoffen konnten (c. 19. § 3. c. XIII. qu. 2). Auch als die Christenverfolgungen aufgehört hatten, und man die Reliquien der Martyrer in die Kirchen der Städte übersetzte, fuhr man fort, die Leiber der Abgestorbenen in der Nähe der Martyrer und anderer frommen Glaubensbrüder, jetzt also um die Kirchen herum oder in den Vorhöfen und Kreuzgängen derselben zu begraben, da eine Beerdigung in der Kirche selbst — wie im Oriente so auch regelmäßig im Abendlande — verboten (l. 6. Cod. Theod. De sepulchr. viol. IX. 17; Conc. Bracar. I. ao. 561. c. 15, Conc. Nannet. c. a. 660. c. 6) und nur als besondere Auszeichnung den Bischöfen, Aebten, verdienten höheren Geistlichen, fürstlichen oder sonst hochansehnlichen Personen und den Stiftern der Kirchen gestattet war (Conc. Mogunt. ao. 813. c. 52, Conc. Meldens. ao. 845. c. 72). So entstanden allmählig im nächsten Umkreise der Pfarr- oder Hauptkirche die gemeinsamen Ruhestätten, welche daher Kirchhöfe (atria ecclesiae), oder im tropischen Sprachgebrauche Stätten des Friedens (Friedhöfe), auch Freithöfe d. i. gefreiete Höfe, weil an dem Asylrechte der Kirchen (s. diesen A.) participirend; deßgleichen Schlaf- oder Ruhestätten (κοιμητήρια, coemeteria, dormitoria) und Gottesäcker hießen. Ueber den Ursprung der christlichen Leichenbeerdigung, über die Vorbereitungen und die bürgerliche und rituale Feier des kirchlichen Begräbnisses s. Begäbniß, christliches, Bd. I. S. 734 ff. — II. Neben den Leichenbestattungen auf dem gemeinsamen Kirchhofe erhielt sich die schon von den Alten für schicklich erachtete Sitte, sich an der Seite der Seinigen begraben zu lassen (c. 2. 3. c. XIII. qu. II.; c. 1 X. De sepult. III. 28), in fortwährender Uebung (s. Familiengrabstätten Bd. III. S. 894 ff.). Auch ließen Viele sich in der Umgebung von größeren Kirchen, Stiftern und besonders Klöstern beerdigen, weil da die für die Abgeschiedenen gestifteten Wochen- oder Jahr-Messen leichter persolvirt werden konnten. Nur mußten in diesen Fällen, wenn das Begräbniß nicht

bei der Pfarrkirche stattfand, an diese ein bestimmter Theil der Vermächtnisse, welche der Verstorbene dem gewählten Stifte oder Kloster widmete, abgegeben werden (c. 1. 2. 4. 8. 10. X. De sepult. III. 28; Sext. c. 2. eod. III. 12). Die Größe dieser Abgabe an die Pfarrkirche richtete sich nach dem localen Herkommen (c. 9. X. eod. III. 28), wo aber dieses nicht entschied, betrug sie gemeiniglich den 4. Theil, die Quarta funeraria (s. Abgaben) genannt (Clem. c. 2. De sepult. III. 7.) — III. Abgesehen von den Fällen, wo Staatsgesetze die Verweigerung der kirchlichen Beerdigung als Strafe bestimmen (vgl. z. B. Oesterr. Strafgesetzbuch Th. I. §§ 143. 150, Th. II. § 92; Preuß. allg. Landrecht Th. II. Tit. 20 § 803 f., Criminal-Ordn. § 550; Bayr. Allh. Entschl. v. 16. Apr. 1820, v. Nov. 1845; Churhessen. R. A. vom 29. Jänner 1818, §§ 2. 3. ꝛc.) ist durch die neueren polizeilichen Verordnungen allerwärts das Begräbniß auf dem Kirchhofe zu einer Nothwendigkeit geworden, so daß in praxi der Kirche nur noch dieß belassen ist, bei Begrabung öffentlicher unbußfertiger Verbrecher ihre Mitwirkung zu verweigern. Dieß ist wenigstens im Allgemeinen noch von den meisten Staatsgesetzgebungen anerkannt, und muß ihr fortan überlassen bleiben. Es hat daher jedes Mitglied der bürgerlichen Gemeinde, ohne Unterschied des christlichen Bekenntnisses, Anspruch auf den gemeinsamen Ortskirchhof; aber kein Geistlicher kann gezwungen werden, das Begräbniß eines fremden Religionsgenossen nach den Feierlichkeiten seiner Kirche zu verrichten. Ebenso mag jede öffentlich aufgenommene christliche Kirchengemeinde bei ihren Leichenfeierlichkeiten sich (wie dieß z. B. in Bayern gesetzlich ausgesprochen ist) der Glocken auf dem Kirchhofe gegen Bezahlung der Gebühren bedienen. Der Natur der Sache gemäß sind aber hierunter die auf den Kirchhöfen in den eigentlichen Gottesacker-Kirchen und Kirchhof-Capellen befindlichen Glocken d. i. das Kirchhofgeläute zu verstehen; nicht aber können die Glocken der auf dem Lande gewöhnlich in Mitte des Kirchhofs stehenden katholischen Pfarrkirchen, also das volle Pfarrkirchengeläute von einem Akatholiken beansprucht werden. Näheres über den Simultangebrauch der Kirchhöfe von Seite verschiedener christlicher Religionsgenossenschaften geben die particularrechtlichen Bestimmungen der teutschen Staatsgesetzgebungen. Ein solches Simultaneum zwischen Katholiken und Akatholiken ist vom Standpuncte des canonischen Rechtes aus schlechthin verwerflich (c. 1. c. XXIV. qu. II.; c. 12. pr. X. De sepult. III. 28). Auch hier, wie bei den Communkirchen verschiedener Confessionen, war es nur der locale Nothstand, der Anfangs da, wo eine Ausscheidung der materiellen Exigenzen der verschiedenen Kirchengesellschaften zur Befriedigung ihrer Cultbedürfnisse unthunlich war, zu vertragsmäßigen Vereinbarungen trieb, und die im Leben kirchlich Getrennten nach ihrem Tode in gemeinsame Ruhestätten vereinigte, bis es allmählig den modernen Grundsätzen einer laxen Kirchendisciplin gelang, die hohe katholisch-dogmatische Bedeutsamkeit des kirchlichen Begräbnisses als einer auch über das Grab hinaus fortgesetzten communio in sacris zwischen den Lebendigen und Abgestorbenen mehr und mehr in Vergessenheit zu bringen. — IV. Für todtgeborne oder vor empfangener Taufe verstorbene Kinder mußte entweder ein gesonderter Friedhof außer dem Umfang des gewöhnlichen Gottesackers hergestellt, oder doch in letzterem eine besondere Abtheilung für solche ausgemittelt und durch eine kleine Einfriedung von den übrigen Grabstätten der bereits der Kirche einverleibt gewesenen Mitglieder geschieden werden (Statut. Colon. ao. 1662, in Hartzheim. Coll. Conc. Germ. T. IX. p. 1003). „In ambitu ejusdem (coemeterii) paretur locus separatus, muro cinctus et clausus, non consecratus pro parvulis sine baptismo decedentibus.“ (Epitome constitutionum eccl. pro archidioec. Monaco-Frising. ao. 1826 recognita, P. II. c. I. §. 4 nr. 125) in der Generalien-Sammlung der Erzdiöcese München-Freysing, Bd. I. (München 1847 gr. 4.) S. 681. Dieses mit dem katholischen Dogma zusammenhängende Statut, welches in Bayern weder durch eine allgemein geltende Landesverordnung

abrogirt, noch aus polizeilichen Rücksichten beanstandet (Bayer. Minist. Rescr. v. 20. April 1837, in Döllingers Verordn. Samml. Bd. VIII. S. 1177 § 1302), und daher in neuester Zeit durch das erzbischöfliche Ordinariat München-Freysing wiederholt angeregt worden ist (Ordinariats-Erlaß v. 19. Juni 1843 Nr. II. b. in der erwähnten Generalien-Samml. S. 540), ist in Oestreich (Hofdecr. vom 31. März 1785), Preußen (allg. L. R. Th. II. Tit. 11. § 472), Würtemberg (Reggsbl. v. 1814 Nr. 17. S. 149) ausdrücklich abgestellt. — V. Die Kirchhöfe werden ihrer religiösen Bestimmung wegen, also auch da, wo sie (wie in Städten und Märkten und überhaupt bei größeren Pfarrgemeinden) aus sanitätspolizeilicher Rücksicht von den Pfarrkirchen abgetrennt und außer die Städte verlegt worden sind, feierlich eingesegnet. Der altübliche Ritus ist bei Martene, De antiqq. eccl. ritt. Lib. II. c. 20 beschrieben, und in den Diöcesanritualen enthalten. Was von der Befleckung und Reconciliation der Kirchen und Altäre erinnert wurde (s. Entweihung, Bd. III. S. 601 f.), gilt auch von den Kirchhöfen. Da, wo der Friedhof noch die Kirche umschließt, wird durch eine Befleckung der Kirche zugleich der Kirchhof als polluirt betrachtet, und muß daher auf's Neue gesegnet werden; nicht aber wirkt die Befleckung des Kirchhofes auf die Kirche zurück (Sext. c. un. De consecr. eccl. III. 21) — VI. Die Herstellung und Unterhaltung des Kirchhofes liegt da, wo er wirklich um oder an der Kirche liegt, also buchstäblich ein accessorium ecclesiae bildet, und unter der weiteren Voraussetzung, daß die Gebühren für die Begräbnißplätze an die Kirche entrichtet werden, auch in der Regel dieser allein mit Ausschluß aller anderweitigen Concurrenzen ob. Anderst gestalteten sich die Verhältnisse vielfach in den Städten, Märkten und anderen volkreicheren Ortschaften, seitdem die Transferirung der Friedhöfe aus dem Bereiche derselben angeordnet ist. Hiebei entscheidet das Particularrecht und Herkommen. Man vgl. z. B. für Oestreich: Helfert, von der Erbauung rc. der kirchlichen Gebäude, II. Aufl. S. 213 ff; für Preußen: allg. L. R. Th. II. Tit. 11. §§ 183. 190. 761 — 763; für Bayern: neues Umlagegesetz vom 22. Juli 1819 Art. I. lit. b. nr. 7, im Ges. Bl. 1819 St. VIII. col. 86. u. s. w. Größtentheils werden heutzutage die isolirten Friedhöfe aus den Gemeindecassen, denen aber auch die Taxen für die Begräbnißplätze zufließen, angelegt und unterhalten. Wo für Katholiken und Akatholiken ein gemeinsamer Kirchhof besteht, tragen die Akatholiken, wenn sie eine eigene Abtheilung davon innehaben, auch nur die Kosten der Anlage und Unterhaltung dieses Antheils nebst einem verhältnißmäßigen Beitrag zur gemeinsamen Umfangmauer; außerdem contribuiren sie pro rata in demselben Maße wie die Katholiken. Aehnliches gilt von der Errichtung und baulichen Erhaltung der auf den Kirchhöfen volkreicher Stadtgemeinden aus sanitätspolizeilichen Gründen eingeführten Leichenhäuser (s. Leichen-Beisetzhäuser). Vgl. hiezu auch den Artikel: Grab, das christliche, und in Betreff der Grabberaubung den Art. Sacrilegium. [Permaneder.]

Kirchliche Sache, s. geistliche Sache.

Kirchspiel, s. Pfarrei.

Kirchweihe. Dieser Ausdruck bezeichnet dreierlei: I. den Act der Weihe einer Kirche; II. die gesammte, mit dieser Weihe verbundene liturgische Feier; III. die jährliche Gedächtnißfeier der Einweihung einer Kirche. — I. Die sichere, historische Beglaubigung für den Gebrauch der Einweihung der Kirchen haben wir zwar erst von der Zeit an, als der große Constantin der Kirche die Freiheit geschenkt. Indeß wenn auch bestimmte, äußere Zeugnisse für ein höheres Alter dieser Weihe abgehen, so doch keineswegs innere. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß man sich im Alterthum nicht sollte gerichtet haben nach den Vorgängen des alten Bundes. Genes. 28. III. Reg. 8, 8. I. Esdra. 6, 16 ff. Wenn sodann selbst die Heiden, gezogen von einem gewissen Schicklichkeitsgefühle, durch ihre Priester und Volkstribunen ihre Steine, Statuen rc. weihen ließen, so gilt wohl

Aehnliches für die ältesten Christen in Betreff ihrer liturgischen Versammlungshäuser, die sie so heilig hielten. Wenn Basilius (l. II. de Bapt. qu. 8) von der Feier der christlichen Geheimnisse an ungeweihten Stätten abmahnt, so mag wohl eine solche Sprache und eine diesen Grundsätzen conforme Praxis auch in den frühern Zeiten geherrscht haben. Auch ist die Sprache, welche uns seit dem vierten Jahrhundert in den Zeugnissen für den Gebrauch dieser hl. Handlung begegnet, der Art, daß sie ein höheres Alter vermuthen läßt. Bona ist dieser Meinung und sucht sie auch durch äußere Zeugnisse zu unterstützen (Rer. liturg. l. II. c. 19). Das erste, unzweideutig sprechende Zeugniß für den allgemeinen Gebrauch der Kirchweihung bietet Eusebius. „Post haec," schreibt er, „votivum nobis ac desideratum spectaculum praebebatur, dedicationes sc. festivitas per singulas urbes, et oratoriorum recens structorum consecrationes" (h. e. l. X. c. 3). Derselbe gibt auch Schilderungen über die Art und Pracht, womit einzelne Kirchen, z. B. die in Jerusalem (vit. Constant. l. IV. c. 43) geweiht wurden. Vom vierten Jahrh. an könnten Zeugnisse in Fülle für den Gebrauch der besprochenen Weihe angeführt werden; es genügt aber die Bemerkung, daß dieser Gebrauch bald sogar Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung geworden, in der Weise, daß bis zur Stunde eine Kirche, in welcher celebrirt werden will, consecrirt oder mindestens benedicirt sein muß; nur mit Erlaubniß des Bischofs darf für den Nothfall auch außerhalb einer Kirche, jedoch auf einem consecrirten Altar die hl. Messe gelesen werden. — Das Ceremoniell dieser hl. Weihe, so erhebend und entsprechend dem Gegenstand es immer geschildert wird (Euseb. h. e. l. X. c. 3) unterlag natürlich der geschichtlichen Entwicklung, bis es im römischen Pontifical seinen Abschluß erreichte. Wie hoch man schon im vierten Jahrh. in diesem Puncte den Ritus der römischen Kirche schätzte, erhellt aus dem Briefe des hl. Ambrosius an Marcellus: „Cum ego basilicam dedicare vellem, multi tanquam uno ore interpellare coeperunt: Sicut in Romano, sic Basilicam dedices. Respondi: Faciam, si martyrum reliquias invenero." Hieraus sehen wir, daß unter Anderm die Beisetzung von Reliquien einen Hauptbestandtheil bildete, wozu nach Gregor I., der die Kirchen mit den gehörigen Ceremonien eingeweiht wissen will (l. 14. ep. 17), die Besprengung der Tempel mit geweihtem Wasser (l. 11. ep. 76. cf. Beda hist. Angl. l. V. c. 4), nach Anderen verschiedene Salbungen und Gebete (unter welch' letztern bei Augustin serm. 336 und 337 der 109. Psalm genannt ist), nach dem Sacramentar Gregor's die doppelte Einzeichnung des lateinischen Alphabetes kam. Fixirt finden wir den Ritus der alten Kirche im Sacramentar Gregor's, die weitere Entwicklung in den verschiedenen Ordines, deren Martene aus verschiedenen Zeiten und Diöcesen einige gesammelt hat. De antiq. Eccl. Ritib. l. II. c. XIII. Ihr Verhältniß zu einander erklärt sich aus dem Entwicklungsgang, den die abendländische Liturgie überhaupt nahm: im Allgemeinen sind es dieselben Ceremonien, nur verschiedene Psalmen, Antiphonen und Orationen. Das römische Pontifical hat die alten Gebräuche mit Abänderung einiger und Zufügung einer kleinen Anzahl anderer beibehalten. Das Urtheil eines Sachverständigen über den Ritus der Kirchweihe lautet: „Unter allen feierlichen Gebräuchen der Kirche, die zum Frommen der Gläubigen eingesetzt sind, übertrifft kaum ein Ritus den der Kirchweihe. Man betrachte den Gegenstand der Weihe selbst, oder die Menge der damit verbundenen Gebräuche oder die Würde der Kirchendiener: alles haucht einen heiligen und der Religion Christi geziemenden Geist, wodurch auf wunderbare Weise das Gemüth vom Irdischen zum Himmlischen hingezogen wird" (Martene l. c. §. 1). Dem Ritus der griechischen Kirche, welcher sich mit Ausnahme der Beräucherung der Kirche und Salbung der Wände oder Säulen der Kirche, größtentheils auf die Weihe des Altares beschränkt (s. Goar. Euchologium p. 832—844), geht, trotz der mannigfachen Aehnlichkeit mit dem der römischen der Reichthum der großartigen Symbolik

des letztern ab. Die im Pontifical bezeichneten Gebete und Ritus bilden nur, was man die forma der Weihe, diese als Sacramentale gefaßt, nennt. Gegenstand der Weihe ist die auf dem besonders gesegneten Grundstein (s. röm. Pontificale: De Benedictione et Impositione primarii lapidis etc.) vollendete oder der Vollendung nahe Kirche. Minister ist der Bischof. Die Ritual- und Pontificalbücher, die ältesten wie die neuesten, erwähnen zwar bloß eines Bischofs; es ist indeß gewiß, daß ehedem wenigstens zur Weihe vornehmerer Kirchen mehrere Bischöfe berufen wurden. Zur Weihe der Kirche in Jerusalem wurden alle auf dem Concil in Tyrus anwesenden Bischöfe von Constantin geladen. Weitere Zeugnisse für den Orient, wie auch für den Occident s. bei Martene l. c. § 3. Sie waren zwar keineswegs bloß Zeugen der Weihe, sondern coadjutores dedicationis; doch war einer und zwar der Diöcesanbischof der consecrator principalis l. c. § 5. So ist es noch heut zu Tag; indeß kann der Bischof jedem Priester die Vollmacht ertheilen, eine Kirche zu benediciren, in Folge dessen sie auch vor der Consecration zum gottesdienstlichen Gebrauche dienen kann. Der in jedem Ritual sich findende Benedictionsritus ist natürlich viel einfacher, doch der Art, daß er die dem Tempel des Herrn schuldige Ehrerbietung immerhin zu pflanzen geeignet ist. Die Wirkungen dieser Weihe gibt Thomas Aqu. (Summ. P. III. qu. 83. art. III.) dahin an: ecclesia et altare — ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut sc. homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Die Weihe wirkt also mit andern Worten die zuvorkommende Gnade zu hl. Acten der Anbetung, zu der Sehnsucht nach dem ewigen Tempel ꝛc. Auch führt Thomas als wahrscheinliche Meinung an, daß man durch den andächtigen Eintritt in eine geweihte Kirche Nachlassung läßlicher Sünden erlangen könne, und endlich erwirke sie Befreiung von dem Andrang dämonischer Gewalten. Neben der bezeichneten Hauptbedeutung dieser Weihe darf aber das untergeordnete, symbolische Moment an ihr nicht unberücksichtigt bleiben. Es liegt dieß in dem, aus der richtigen Würdigung der Eucharistie hervorgehenden Gedanken, daß die Verhüllung des im Sacramente gegenwärtigen Gottes dem Naturgrunde enthoben werden und dem gläubigen Auge in ein anderes, hehres Gebiet verklärt erscheinen soll. Die Liturgie läßt die Kirche nicht undeutlich erscheinen als Abbild des Tempels der ewigen Herrlichkeit, sodann als Sinnbild der Heiligkeit der Kirche oder der Gesammtheit der Gläubigen und damit als Vorbild der Heiligung für die einzelnen Glieder der Kirche. Thomas faßt a. a. O. diese Seite der Weihe mit Recht vorzugsweise bloß im Zusammenhang mit der Eucharistie, indem er sagt: die Kirchen werden mit Recht geweiht tum ad repraesentandam sanctificationem, quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem, quae requiritur in his, qui hoc sacramentum suscipere debent. II. Fest der Kirchweihe (fest. dedicationis, encaenia, nach Leo serm. de Macchab: „Natale Ecclesiae"). Das Alter dieses Festes betreffend, so sprechen alle für das Weihen der Kirche sprechenden Zeugnisse zugleich für die festliche Begehung dieses Tages, z. B. Eusebius h. e. l. X., Ambrosius ep. 22. ad Marcell., dann Athanasius apol. ad Constant. Augustin. ep. 269. al. 251. ad Nobil. etc. Die Bedeutung dieser Feier erhellt unter Anderm auch aus der Theilnahme der Bischöfe, der Großen und des Volkes, welche ehedem in der Weise zu Tage trat, daß keine Feierlichkeit mit größerm Pompe begangen wurde, als die Einweihung einer Kirche. Und mit Recht: eine neu errichtete Kirche erschien und erscheint als eine mit Opfern errungene Station, welche den Besitz der kirchlichen Heilsgnaden sichert; und diesen Sieg dürfen Alle mitfeiern. Sie erscheint als der centrale Mittelpunct des geistigen Lebens einer Gemeinde, von wo auf Generationen die unversiegliche Quelle der Gnade ausströmt. Und an dieser Freudenfeier dürfen Alle Theil haben. Sie erscheint als das äußerlich

fixirte Erinnerungszeichen des Bundes einer Gemeinde mit Gott. Und diese Bundesfeier verlangt noch der Bezeugung durch die Kirche. In der Kirche ist nichts Isolirtes, daher ist es, abgesehen von der berührten Mitfeier mit der beglückten Gemeinde durchaus nicht zufällig, daß gerade der Bischof minister dieser Weihe ist. Durch ihn, den Träger der apostolischen Gewalt, soll der religiöse Herzpunct einer Gemeinde und damit sie selbst eingegliedert werden in den kirchlichen Organismus. Behalten wir diese Bedeutung der Kirchweihe, als des Tauffestes einer Gemeinde im Auge, so ist uns auch die Auszeichnung, welche die Kirche diesem Feste gibt, erklärlich. Der Rang desselben ist Dupl. I. Class. cum Octav. Es ist mit Indulgenzen bevorzugt. Ueber den Kirchweih-Ablaß s. Fr. Xav. Schmid's Liturgik III. Bd. p. 214. Die liturgische Feier beginnt wie bei den höchsten Festen mit einer Vorfeier. Diese besteht in dem, den consecrator und die Gemeinde, welcher die Kirche angehört, verpflichtenden Fasten, in den Vorkehrungen auf die Weihe, besonders in Beziehung auf die Reliquien ꝛc., im Abbeten des Officium vom dies dedicationis. Zur letztern s. Gavanti Thesaur. sacr. Rit. cum Addit. Merati tom. II. Sect. VIII. c. 5. Novae observ. § 18. Das Officium ist mit Ausnahme von ganz wenigen Theilen sehr alt; Durandus hat schon in seinem Rationale l. VII. c. 48 eine Erklärung dazu gegeben, welche jetzt noch paßt. Pius V. gab ihm verschiedene Lesungen für die ganze Octav: es ist dieß ein Vorzug, den kein anderes Commune Sanctorum hat. Die Psalmen in der Matutin sind Dank- und Jubellieder und eine lyrische Auslegung der Epistel: Vidi Jerusalem novam descendentem de coelis, sehr passend gewählt: „resonantes portas, atria et aedificia", und wo dieß nicht stattfindet, so bilde der Bittpsalm die practische Auslegung des: „domus mea domus orationis erit." Durandus. Die Hymnen zeichnen den Aufbau des geistigen Tempels. Dieß Officium ist eines der schönsten im Brevier. Ehedem wurde die ganze der Weihe vorangehende Nacht mit Wachen und Gebet zugebracht; nach dem Pontificale wird nur mehr vor den in eine anliegende Kirche oder unter ein hiezu gefertigtes Zelt versetzten Reliquien die Matutin cum Laudibus von dem Heiligen, dessen Reliquien in die zu weihende Kirche gebracht werden sollen, gebetet. — Am Tag der Weihe, welcher nach einem Concil von Auxerre 688 ein Sonntag sein sollte, nach dem Pontifical aber jeder beliebige Tag, doch schicklicher ein Sonn- oder Festtag sein kann, tritt die mit der Meßfeier endende Weihe hauptsächlich in Vordergrund. Die Weihe erfreut sich einer, in passender Wahl der Psalmen und Antiphonen bestehenden, glänzenden Umkleidung und Verzierung. Wir geben hier bloß die Acte, welche auf die Weihe der Kirche Bezug haben. Es wird zwar nie eine Kirche geweiht, ohne daß zugleich der Altar als ihr Herzpunct, mitgeweiht wird; da indeß von der Altarweihe schon im Besondern die Rede war (s. Altareinweihung) und sie bei der Kirchweihe, nur mit Zufügung von mehreren Psalmen, wiederkehrt, so kann die Bezeichnung dieses Theils des Ritus füglich wegbleiben. Der Bischof hält, geschmückt mit dem vollen Ornat und zwar, wie es sich an diesem Vermählungsfeste geziemt, von weißer Farbe, zuerst, nach Verrichtung der in den Bußpsalmen und der Allerheiligen-Litanie bestehenden Vorbereitungsgebete, einen dreimaligen Umzug um die Kirche, deren Wände er mit vorher gesegnetem Wasser besprengt und in deren Pforte er allemal einzutreten versucht. Hienach folgt die Oeffnung der Kirchpforte und der Eintritt des vom Clerus begleiteten Bischofs, indem dieser die Schwelle der Thüre mit dem Kreuz bezeichnet und den Segenswunsch: Pax huic domui spricht. Nach Abbetung des Veni creator spiritus und nach der, mit der Litanie verbundenen Segnung der Kirche zeichnet er das lateinische und griechische Alphabet in die auf dem Boden der Kirche in Kreuzesform liegende Asche. Nach Segnung von Salz, Wasser, Asche, Wein, und ihrer Mischung mit einander bekreuzt er im Innern der Kirche den obern und untern Theil der Kirchenthüre. Und nun folgt eigentlich die Consecration des Altares,

mit welcher aber noch einige auf die Weihe der Kirche bezügliche Acte verbunden sind. Nachdem der Consecrator mit jener Mischung von Salz, Wasser ꝛc. an fünf Stellen den Altartisch bekreuzt und sieben Mal den Altar umgehend, die Altartafel und den Fuß des Altars damit besprengt hat, umzieht er drei Mal die Kirche auch von Innen, indem er mit der angezeigten Mischung die Wände unten, in der Mitte und nach oben besprengt. Von der Mitte der Kirche thut er dasselbe auf den Fußboden nach Morgen, Abend, Mitternacht und Mittag. Diesem Acte folgen Segnungsgebete, deren drittes in Form der Präfation gesungen wird. Darnach folgt eine zur Altarweihe gehörige Segnung (von Mörtel) und die Abholung der Reliquien. Vor dem Eintritt in die Kirche mit diesen wird eine Anrede an das Volk gehalten über die dem Gott geweihten Tempel schuldige Ehrerbietung ꝛc., beim Einzug des jetzt auch vom Volk begleiteten Bischofs salbt er die Kirchenpforte von außen mit Chrisam. Nach Niederlegung der Reliquien in das sepulchrum, den verschiedenen auf die Altarweihe bezüglichen Beräucherungen und Salbungen folgt die Salbung der zwölf, mit flammenden Kerzen versehenen Kreuze an den Wänden der Kirche mit Katechumen-Oel und die Beräucherung derselben. Was im Ritus noch folgt, bezieht sich gleichfalls auf die Altarweihe. Die Liturgiker haben sich bekanntlich seit der ältesten Zeit mit der Erklärung der Ceremonien der Kirchweihe abgegeben (cf. z. B. den bei Martene l. c. c. XIII. abgedruckten Tractat von einem Mönche Remigius, dann Guil. Durandus Rationale l. I. c. VI. etc.; unter den Neuern besonders Fr. X. Schmid, Liturgik Bd. III. p. 500 sqq. Marzohl und Schneller: Liturgia sacra. B. V. S. 195 sqq. Nickel, Röm. Pontifical. ꝛc.) und in der Erklärung des Einzelnen viel Geist und Scharfsinn an den Tag gelegt. Indeß als ein in sich abgerundeter Organismus, als ein zusammenhängendes Ganze erscheint dieser feierliche Act doch nicht in jenen Darstellungen. Vielleicht ließe sich eine Auffassung der Ceremonien nach dem bezeichneten Gesichtspunct erzielen durch Zugrundlegung des Satzes vom hl. Thomas (Summa l. c.): consecratio altaris repraesentant sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiae. Aehnlich hat schon der hl. Bernhard (In Dedic. Eccl. serm. I.) die Weihe der Kirche gedeutet und dabei die im Ritus deutlich hervortretenden Haupttheile hervorgehen. In nobis, sagt er, spiritualiter impleri necesse est, quae in parietibus visibiliter praecesserunt. Et si vultis scire, haec utique sunt: aspersio, inscriptio, inunctio, illuminatio, benedictio. — Was außerdem noch zur liturgischen Auszeichnung dieses Festes gehört, ist das Formular der Messe, welches das unverdiente (Evangel.) Glück (Epistel) des Besitzes eines Gotteshauses ꝛc. bezeichnet. — III. Die Kirchweihe als anniversarius dedicationis — kann natürlich nur in Kirchen gefeiert werden, welche consecrirt sind; wo es gewiß ist, daß die Consecration nicht vollzogen wurde, oder wo es zweifelhaft ist, da unterbleibt die Feier. (Die Benediction einer Kirche hat weder Octav noch Jahresfeier). Sie fällt auf den jährlich wiederkehrenden Tag der Weihe, welcher übrigens vom Bischof beim Acte der Consecration geändert werden kann, wogegen er dieß extra actum consecrationis inconsulta sede apostolica nicht thun kann. Gavantus l. c. P. II. Sect. VII. c. V. Da sich indeß schon frühe eine von der Kirche vielfach mißbilligte (Du Cange: Glossarium s. v. Dedicatio), mit Schmausereien ꝛc. verbundene bürgerliche Feier an die Kirchweihen anschloß, so wurde da und dort in's Leben eingeführt, was schon im J. 1536 ein Cölner Concil beschloß: „Et cum in diebus festis, qui dedicationi ecclesiarum peculiariter dedicati sunt, plerumque indigna committantur, adeo, ut videatur populus potissimum comessationis causa convenire: visum nobis est, ut per Dioeceses nostras uno certo die anni, quo ejusmodi festum dedicationis in metropolitana nostra colitur, in reliquis quoque ecclesiis omnibus extra civitatem nostram Coloniam Agrippinam constitutis observetur (Gerbert Vet. Lit. Alem. P. II. Disqu. VI. n. 2.). Im vorigen Jahrhundert wurde dasselbe in der Diöcese Basel und Constanz angeordnet; in Frankreich wird in

Folge des Concordates von 1801 die Kirchweihe am Sonntag nach der Octav vor Allerheiligen in allen Kirchen gefeiert und eine Ausnahme gilt bloß für die Cathedralkirchen. In Beziehung auf allgemeine Durchführung dieser Praxis in allen Diöcesen werden Gründe „Für" und „Gegen" geltend gemacht; so viel wird jedenfalls zugestanden werden müssen, daß das, in der Theilnahme fremder Gemeinde-Angehörigen an der religiösen Feier einer Gemeinde liegende katholische Element auch durch gleichzeitige Abhaltung einer Feier in allen Gemeinden zu Tage tritt, daß also andere, als rein kirchliche Gründe, in der Sache entscheidend sein müssen. Das Alter dieser Feier betreffend, so wurde es in der von Constantin erbauten Kirche zu Jerusalem von Anfang her begangen (Sozomen. h. c. l. II. c. 26. Niceph. l. VIII. c. 50). Wenn es auch nicht gewiß ist, daß sie in allen Kirchen von Anfang an üblich gewesen, so doch sehr wahrscheinlich; man richtete sich wohl auch hierin nach dem Vorbild der Synagoge, Joh. 10, 22. Auch dieser Tag ist von der Kirche durch Rang (Dupl. I. Cl. cum Oct.), Indulgenzen und durch die Liturgie ausgezeichnet (Officium und Meßformular wie am Natale Ecclesiae); und tritt auch durch das Anzünden der zwölf Lichter an den Wänden während des Gottesdienstes, durch das Ausstecken der Kirchenfahnen, durch Aufstellen von Baumzweigen außer der Kirche (letzteres schon Gregor I. bekannt l. 11. c. 76.), wie durch die damit verbundene häusliche Feier als ausgezeichnet dem sinnlichen Auge entgegen. — Was die Bedeutung dieses Festes betrifft, so liegt diese nicht allein in einer Beziehung zu der Gemeinde, die sich im Besitz eines Gotteshauses zugleich im Besitz der Wahrheit und aller Gnaden des Heils glücklich weiß, sondern auch in seiner Beziehung zur ganzen Kirche. Es ist oben schon bemerkt worden, wie durch den Ritus der Kirchenweihung (und dasselbe geschieht auch durch das Officium) die Kirche als materielles Gebäude vor dem Auge des Glaubens schwinde und die in ihr versammelte Gemeinde erscheine als Glied der großen Familie, die ihr Wohnhaus in dem geistigen Tempel der einen Kirche hat. Von diesem Gesichtspunct aus muß es auch gefaßt werden, wenn die ganze Diöcese den anniversarius dedicationis der Cathedralkirche feiert. (Auch Dupl. I. Cl. für die ganze Diöcese; die Octav aber wird bloß in der Cathedrale gehalten, s. Gavantus l. c.). Ebenso verhält es sich, wenn die ganze Kirche zusammen all' ihre Andacht so zu sagen auf einen Punct concentrirt in Feiern von gewissen Kirchweihen. In Martyrologium Romanum sind als solche angegeben: Dedicatio S. Mariae ad Martyres. Romae. 13. Maii. Dedic. Basilicae S. Martini Turonis. 4. Julii. S. Petri ad Vincula. Romae. 1. August. S. Mariae ad Nives. Romae. 5. August. Basilicae Salvatoris. Romae. 9. Novemb. Basilicarum Petri et Pauli. Romae. 18. Novemb. Es liegt etwas Großes darin, daß die ganze Diöcese durch die Hinlenkung des Blickes an den Sitz des Trägers der apostolischen Gewalt den durch ihn geschlossenen Bund mit der Kirche erneuert, und darin, daß die gesammten Kirchen die hl. Gemeinschaft mit der Mutter aller Kirchen geistig bethätigen. Diese geistige Einheit, neben welcher die räumlichen Beziehungen so stark in den Hintergrund zurückgedrängt werden, ist nur in der katholischen Kirche. Ueber die Kirchweihfeste der Protestanten s. Daniel, Cod. Liturg. tom. II. p. 47 sqq. [Frick.]

Kirjath, קִרְיַת (קִרְיָה = Stadt, Festung) Stad im St. Benjamin, Jos. 18, 28. Rosenmüller und Maurer halten es für Kirjath Jearim (Vulg. Cariathiarim), allein dieses ist Jos. 15, 60. unter den Städten Juda's aufgezählt und C. 18, 14. ausdrücklich die Stadt der Söhne Juda's genannt.

Kison, קִישׁוֹן, *Κισών*, Cison, Grenzfluß zwischen dem St. Sebulon und St. Napthali, entspringt am Thabor (juxta montem Thabor, Hieron. Onom. Shaw, Reise 238 ff. wollte seinen Ursprung an der südöstl. Spitze des Carmel finden), durchströmt von O. nach W. die Ebene Jesreel (Esdrelon), bricht dann

in engem Felsthal zwischen dem Carmel und den Bergen West-Galiläa's durch und fließt zuletzt über die Ebene von Ptolemais am Fuß des Carmel in's Meer. Vgl. Richt. 4, 7. 13. 5, 21. Ps. 83, 10. 1 Kön. 18, 40. Jetzt Mokata, Mekatta.

Kistemaker, Johann Hyacinth, geboren zu Nordhorn in der Grafschaft Bentheim am 15. August 1754, studirte zu Münster Theologie und zugleich mit besonderer Vorliebe Philologie, wobei er sich besonders dem Studium der lateinischen, griechischen und teutschen Sprache ergab. Aber auch die meisten der lebenden Sprachen Europas sprach er. Im J. 1775 ward er zum Priester geweiht und 1780 als Lehrer am Gymnasium zu Münster angestellt. Auf diesem Posten stieg er bald zu dem des Gymnasial-Directors und Bibliothecars empor. 1786 wurde er auf den Lehrstuhl der Philologie an der Universität Münster promovirt. Auch den orientalischen Sprachen wandte er sich zu; denn er wollte seine sprachlichen Kenntnisse auch für das theologische Gebiet benützen, dem er als eifriger Priester sich nicht entfremdet hatte. Dem Studium der hl. Schrift und Väter widmete er sich mit gewohntem Fleiße, daher ihm sein Fürstbischof das Fach der Exegese übertrug. Paderborn ehrte ihn mit dem Diplom eines Doctors der Philosophie, Breslau mit dem eines Doctors der Theologie, die churpfälzische teutsche Gelehrtengesellschaft in Mannheim wählte ihn zu ihrem Mitgliede und 1815 ward er Canonicus am Stifte in Münster, hierauf Consistorialrath. Seine philologischen Kenntnisse verschafften ihm den Beinamen „Erasmus der Zweite", sein theologisches und kirchliches Wirken, namentlich auch in seiner Eigenschaft als Commissär bei der Vollstreckung der Bulle de salute animarum, sein rastloser Fleiß, sein eifriges und doch anspruchsloses Wesen verschafften ihm allgemeine Achtung und die ehrende Freundschaft edler Zeitgenossen, wie der Brüder Droste, Overbergs, Stollbergs, Katerkamps u. s. w. Bis in sein 70. Jahr wirkte Kistemaker mit ungeschwächter Geistes- und Körperkraft, bis er von einem Schlage gerührt wurde im J. 1824; dennoch lebte er noch beinahe zehn Jahre, indem er im 80. Lebensjahre starb am 2. März 1834. Bei ausgedehnten Geschäften hinterließ Kistemaker noch viele Denkmäler seines Fleißes in seinen Schriften, die in folgender Ordnung erschienen sind: 1) Lateinische Sprachlehre zum allgemeinen Gebrauche für Gymnasien und Schulen. Frankfurt und Leipzig 1787. 2) Lateinische Sprachlehre für die Trivialschulen 1787, zweite ganz umgearbeitete Auflage 1798. 3) De origine ac vi verborum, ut vocant deponentium et mediorum graecae liguae, praescotim latinae 1787. 4) Teutsche Sprachlehre für die Trivialschulen im Hochstifte Münster, 1787, zweite ganz umgearbeitete Auflage 1809. 5) Thucydides editionis Bipontinae illustratus et emendatus. Pars I. Complectens quatuor libros priores. 1791. 6) Griechische Sprachlehre für die Schulen, 1791. 7) Anleitung zum heiligen Lebenswandel. Aus dem Französischen 1792. 8) Kritik der griechischen, lateinischen und teutschen Sprache, Preisschrift, 1787, zweite Auflage 1794. 9) Sammlung lateinischer Wurzelwörter 1794. 10) Chrestomathia oratoria in usum 4 et 5. Class. 1798. 11) Oratorische Chrestomathie oder Sammlung auserlesener Stellen in teutscher Sprache 1798. 12) Barrathon, ein Gedicht Ossians, metrisch übersetzt 1800. 13) Chrestomathia poetica latina in usum scholarum superiorum 1800. 14) Poetische Chrestomathie zum Gebrauche der vierten und fünften Schule 1800. 15) Chrestomathia latina pro infima et secunda classe Grammatices 1801. 16) Teutsche Chrestomathie für die erste und zweite Classe. 17) Commentatio de nova Exegesi praecipue veteris testamenti ex collatis scriptoribus graecis et romanis 1806. 18) Exegetische Abhandlung über Matth. 16, 18. 19. und 19, 3—12., oder über den Primat Petri und das Eheband, Göttingen 1806 (wurde auch in's Holländische übersetzt). 19) Exegesis critica in Psalmos LXVII et CIX et excursus in Dan. 3. de fornace ignis 1809. 20) Weissagung Jesu vom Gerichte über Judäa und die Welt; nebst Erklärung der Rede Marc. 9, 42—49. und Prüfung der van Eß'-

schen Uebersetzung des neuen Testaments 1816. 21) Canticum Canticorum illustratum ex Hierographia Orientalium 1818. 22) Die hl. Evangelien übersetzt und erklärt 4 Bde. 1818—20. 23) Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt 1821. Ebenso 24) die apostolischen Briefe. Arbeiten, die er in Anderer Werke niederlegte, sind von ihm: 1) Auszug aus dem siebenten Briefe Plato's an Dion und dessen Angehörige: in F. L. Stollberg's auserlesenen Gesprächen Plato's I. Thl. 2) Ueber die zweifache Stammtafel Jesu Christi bei Matthäus und Lucas in Stollberg's Gesch. der Relig. Jesu Christi im IV. u. V. Bd. 3) Bemerkungen über das Buch Esther, ebenfalls in Stollberg's Gesch. der Relig. Jesu Christi. 4) Vorrede zu Drivers Bibliotheca monasteriensis. 5) Ueber Horazens 10. Ode des III. Buchs. Im pfälzischen Museum Bd. III. Heft 7. Außerdem lieferte er viele Abhandlungen in Zeitschriften und viele Manuscripte fand man noch in seinem Nachlasse über griechische und lateinische Classiker. [Haas.]

Kittim, s. Chittim.

Klage, processuale, im weiteren Sinne heißt jedes Mittel, wodurch ein Rechtsanspruch geltend gemacht und verfolgt werden kann; im engeren Sinne aber dasjenige Rechtsverfolgungsmittel, wodurch man die Verurtheilung eines anderen zu einer bestimmten Leistung oder Unterlassung, die man von ihm verlangt, oder zur Anerkennung eines gesetzlich begründeten Rechtes zu bewirken sucht. Eine Klage (actio) ist daher der Nachweis von dem Dasein eines gesetzlich-begründeten, jedoch angeblich oder wirklich auf irgend eine Art verletzten Rechtes, und wird entweder dem Richter schriftlich überreicht (Klageschrift, libellus), oder mündlich zu Protocoll gegeben. I. Die allgemeinen Bestandtheile einer Klage sind demnach: 1) der Rechtsgrund (fundamentum juris) oder das Gesetz, worauf der Kläger seinen Anspruch stützt; 2) der Klagegrund (fundamentum agendi) oder die historische Darlegung, daß die Voraussetzungen des angezogenen Rechtssatzes in concreto wirklich existiren; 3) das Gesuch (petitum), welches den Zweck der Klage enthält. Ad 1. Ob der Rechtssatz, unter welchen der Kläger seinen Klagegrund subsumirt, ein geschriebenes Gesetz oder eine rechtsgültige Gewohnheit ist, ist gleichviel. Jedes von dem Gesetzgeber anerkannte Recht, dem nicht das Gesetz selbst ausdrücklich die Klagbarkeit abspricht, kann durch eine Klage verfolgt und aufrecht erhalten werden, wenn gleich nicht für alle möglichen Rechtsverhältnisse specielle Klagen gesetzlich bestimmt sind. Ebenso braucht der Rechtsgrund, obschon das Dasein eines solchen zur Begründung einer Klage unerläßlich ist, doch nicht nothwendig vom Kläger ausdrücklich angeführt zu werden (c. 6. X. De judic. II. 1.), weil das, was zur rechtlichen Beurtheilung einer Sache gehört, der Richter von Amtswegen ergänzen muß. Nur wenn ein Privilegium oder ein solches Particularrecht dem Anspruche des Klägers zur Seite stände, welches dem betreffenden Gerichte wahrscheinlicher Weise nicht bekannt wäre, dürfte begreiflich die Anführung und Nachweisung desselben nicht umgangen werden. Ad 2. Schlechthin unerläßlich dagegen ist die Anführung des Klagegrundes oder des Inbegriffes der Thatsachen, welche der Klage rechtliche Geltung verschaffen; der Klagegrund ist der juristische Kern der Geschichtserzählung. Man unterscheidet aber einen nächsten, entfernteren und mittelbaren Klagegrund. Der nächste (fundamentum agendi proximum) bezeichnet das Verhältniß, woraus der Kläger seinen Anspruch ableitet, im Allgemeinen (causa actionis generalis). Der entferntere Klagegrund (fundamentum agendi remotius) gibt überdieß die Art an, wie jenes Verhältniß entstanden ist (causa specialis). Namentlich ist es bei persönlichen Klagen nicht genug, zu behaupten, daß der Beklagte das schuldig sei, was der Kläger von ihm fordert, sondern es muß auch die Obligatio rei, d. i. der Grund dargethan werden, warum er es schuldig ist (c. 3. X. De libell. oblat. II. 3.). Aber auch bei dinglichen Klagen muß nicht nur die Sache nach Umfang und Inhalt genau bezeichnet (c. 3. X. eod.), sondern nach Umständen auch die

besondere Erwerbsart (adjecta causa) erwähnt werden (Sext. c. 3. De sent. et re jud. II. 14.). Der mittelbare Klagegrund endlich (fundamentum agendi intermedium) legt das Verhältniß dar, wie das behauptete Recht an den Kläger übergegangen ist, und muß daher in den Fällen angegeben werden, wo der Kläger ein ihm ursprünglich nicht zustehendes Recht verfolgt. Ad 3. Der in dem Gesuche auszudrückende Zweck der Klage ist auf Verurtheilung des Beklagten in Haupt- und Nebensache gerichtet. Der Hauptzweck geht bei dinglichen Klagen auf Zu- oder Aberkennung des beanspruchten Rechtes oder Zustandes, bei persönlichen Klagen auf die Erfüllung der behaupteten Verbindlichkeit, bei gemischten, d. i. solchen, die aus der Zusammensetzung persönlicher und dinglicher Klagerechte entstehen, vermöge deren man Eigenthum und zugleich ein Recht aus einer obligatio geltend macht, ist auch der Hauptzweck zusammengesetzter Natur. Das Petitum muß übrigens als Schlußfolge aus dem Klagegrunde, d. h. durch Subsumtion des historischen Klagefundaments (als Untersatzes) unter den Rechtsgrund (als Obersatz) sich ergeben, und bestimmt und deutlich gestellt sein. Der Nebenzweck aber begreift alles, was dem Kläger durch die Rechtsstörung entzogen wurde, z. B. die Früchte, die Zinsen, Ersatz alles Schadens, insbesondere die Erstattung der Proceßkosten, welche ebenfalls ausdrücklich erbeten werden sollen, da sie vom Richter zwar auch ex officio berücksichtiget werden dürfen, aber nicht berücksichtiget werden müssen, und wenn derselbe im Endurtheile darüber schweigt, als aberkannt zu betrachten sind. Das Gesuch der Klage darf keine Zuvielforderung enthalten. Das canonische Recht (c. un. X. De pluspetit. II. 11.) unterscheidet aber vier Arten der Zuvielforderung, nämlich eine pluspetitio re, wenn der Kläger ein anderes, oder werthvolleres Object, oder eine größere Summe in Anspruch nimmt, als er zu fordern berechtiget ist; eine pluspetitio tempore, wenn er vor Eintritt der Verfallzeit Klage stellt; eine pluspetitio caussa, wenn er eine andere Leistung fordert, als der Beklagte zu prästiren schuldig ist; endlich eine pluspetitio loco, wenn er auf Leistung des Schuldigen an einem anderen Orte dringt, als wo der Beklagte sie zu entrichten verpflichtet ist. Im ersten Falle würde nur auf das wirklich schuldige Object oder Quantum erkannt; im zweiten der Kläger vor der Hand mit seiner Klage zurückgewiesen und in die Kosten condemnirt; im dritten und vierten Falle kann der Richter entweder bloß vom Unstatthaften abstrahiren, oder auch die Klage „angebrachter Massen" abweisen. II. Es können aber in einem und demselben Klaglibelle auch mehrere Klagen zugleich angebracht und in demselben Processe erlediget werden. So z. B. gestattet das canonische Recht eine Verbindung petitorischer und possessorischer Ansprüche (c. 2. 3. 5. 26. X. De caus. possess. et propr. II. 12.; c. 36. X. De testibus. II. 20.). Man nennt dieß Klagenhäufung (cumulatio actionum), welche wohl zu unterscheiden ist von dem concursus actionum) oder dem Zusammentreffen mehrerer Klagen in derselben Person. Die Klagenhäufung ist 1) entweder eine objective, wenn zwar nur Ein Kläger gegen Einen Beklagten, aber mit verschiedenen in derselben Klageschrift vorgetragenen Ansprüchen auftritt; oder 2) eine subjective Cumulation, wenn mehrere Kläger gegen Einen Beklagten, oder umgekehrt Ein Kläger gegen mehrere Beklagte, oder endlich mehrere Kläger gegen mehrere Beklagte auftreten. Ad 1. Die objective Klagenhäufung ist entweder eine simultane, oder alternative oder successive. Die simultane besteht darin, daß mehrere Klagen in derselben Procedur neben einander, jedoch so, daß jede der mehreren Klagen unabhängig von der anderen ihren selbstständigen Zweck verfolgt, verhandelt und durchgeführt werden, vorausgesetzt, daß alle zur nämlichen Proceßart und zur Competenz desselben Richters gehören, und durch die Cumulation keine Verwirrung entsteht. Letztere zu vermeiden, müßten die einzelnen Klagen, sofern sie auf verschiedenen Fundamenten beruheten, nach ihren einzelnen Klagegründen unter Anhängung des selbstständigen Petitums einer jeden gesondert dargestellt werden. Die alternative Klagehäufung ist diejenige,

wodurch mehrere Klagen so mit einander verbunden werden, daß sie zwar in dem Gange desselben Verfahrens und in denselben Acten instruirt werden, der Kläger aber nur die Anerkennung der einen oder der anderen fordert, entweder so, daß es ihm gleich ist, welche Klage Anerkennung finde, oder so, daß er die fernere Klage nur eventuell, nämlich für den Fall wolle angestellt haben, daß die zunächst angestellte rechtlich nicht zu dem vom Kläger angestrebten Ziele sollte durchgeführt werden können. Auch die Anwendung dieser Klagehäufung ist durch die Gleichartigkeit der Procedur und die Einheit der richterlichen Competenz bedingt. Die successive Cumulation endlich besteht darin, daß mehrere Sachen, von welchen die eine zu der andern in einem präparatorischen oder präjudiciellen Verhältnisse steht, in Einem Klaglibell angebracht, jedoch nacheinander (oder, wenn möglich, auch nebeneinander) verhandelt werden, ohne daß eine neue Anstellung der dem vorbereitenden oder präjudicirlichen Streite nachfolgenden Klage nöthig ist. — Ad 2. Die subjective Klagehäufung wird zwar von vielen Rechtslehrern verworfen; allein die Stellen (fr. 6. Dig. De exc. rei jud. XLIV. 2. und fr. 1. § 4. Dig. Quod legat. XLIII. 3.), auf welche sie sich deßhalb berufen, passen nicht hieher. Dagegen sprechen gewichtige allgemeine Gründe offenbar für deren Zuläßigkeit, wenngleich kein positives Gesetz hiefür angezogen werden kann; denn durch fr. 25. § 3. Dig. De famil. hercisc. X. 2., worauf sich die Vertheidiger der subjectiven Klagecumulation stützen, erscheint diese zunächst nur bei den Theilungsklagen gerechtfertigt. III. Die Aufhebung der Klage für einen besonderen Fall tritt ein: 1) durch richterliches Erkenntniß; 2) durch den Tod der Parteien; 3) durch Verjährung. Ad 1. Das Klagerecht erlischt durch ein rechtskräftiges Endurtheil (re judicata), welchem auch ein rechtsgültiger Vergleich (res transacta) oder die Entscheidung durch Ableistung des freiwilligen Haupteides (res finita) gleichkommt; sowie durch eine Ausschließung (praeclusio), soweit sie der Richter wegen versäumter Rechtsverfolgung verfügen kann. Ad 2. Durch den Tod der Parteien wird das Klagerecht in der Regel nicht aufgehoben, sondern geht per successionem universalem sowohl auf die Erben des Klägers (translatio actionis activa) als auf die Erben des Beklagten über (translatio passiva). Diese Regel leidet indeß folgende Ausnahme: a) Der passive Uebergang fällt weg, wenn die auf eine Leistung gerichtete Klage persönliche Eigenschaften voraussetzt, oder der Uebergang freiwillig von den Contrahenten beschränkt ist. b) Die actiones poenales gehen zwar, mit Ausnahme der Injurienklage, auf die Erben des Verletzten über, können aber nicht gegen die Erben des Verbrechers angestellt werden, es wäre denn, daß diese durch das Delict ihres Erblassers bereichert worden. Die actiones, quae vindictam spirant, d. h. solche Klagen, welche man, ohne einen wirklichen Vermögensverlust erlitten zu haben, bloß aus Empfindlichkeit wegen persönlicher Kränkungen anstellen kann, gehen nicht auf die Erben des Klägers über, können aber doch von diesem selbst gegen die Erben des Beklagten angestellt werden, ausgenommen insofern sie in einem Delicte ihren Grund haben. Wenn aber eine actio poenalis oder quae vindictam spirat einmal anhängig gemacht worden ist, so geht sie unbedingt auf und gegen die Erben über. c) Bei der querela inofficiosi testamenti und inoffic. donationis bewirkt schon die bloße Erklärung, klagen zu wollen, den Uebergang. Ad 3. Das Aufhören eines Klagerechtes durch Verjährung setzt voraus, daß die Klage rechtlich möglich war (c. 13. c. XVI. qu. III.; c. 10. X. De praescript. II. 26.), aber die ganze gesetzliche Frist hindurch — nach römischem Rechte im Allgemeinen 30 Jahre lang — nicht angestellt wurde (fr. 6. Dig. De oblig. et act. XLIV. 7.). Auf den guten oder bösen Glauben des Gegners des Berechtigten kommt nach römischem Rechte nichts an. Nach canonischem Rechte aber ist anzunehmen, daß alle dinglichen sowohl als persönlichen Klagen, welche auf Restitution einer Sache gerichtet sind, nicht verjähren, wenn der Besitzer der Sache sich in mala fide befindet. Bei allen anderen persön-

lichen Schuldklagen schadet dem Kläger seine Nachlässigkeit schlechthin, wenn auch der Beklagte in mala fide sein sollte (c. 5. 20. X. De praescript. II. 26.). Ausführlicheres s. unter Verjährung. Vergl. auch den Art. Einreden. [Permaneder.]

Klagenfurt, s. Kärnthen.

Klaglieder, s. Jeremias.

Klappern in der Charwoche, s. Charwoche Bd. II. S. 458.

Klee, Heinrich, geboren am 20. April 1800 zu Münstermaifeld, einem Städtchen bei Coblenz, von braven, dem Gewerbestand angehörigen Eltern. Im J. 1809 kam der talentvolle Knabe in das damalige bischöfliche Seminar in Mainz, mit welchem die acht Classen des Knabenseminars verbunden waren. An diesen Classen wurde das Lehramt den vorzüglichsten Alumnen nach Absolvirung der Theologie übertragen; bei Klee aber wurde wegen eminenter Befähigung eine Ausnahme gemacht, so daß er schon 1819 (nach andern Angaben erst 1823) Professor am kleinen Seminar in Mainz und 1825 Professor der Philosophie und Theologie wurde. Unermüdet, bei einem Gehalte von höchstens 200 fl., leistete er Außerordentliches. Am 21. Mai 1823 empfing er die Priesterweihe. Durch seine Dissertation im J. 1825 de chiliasmo primorum saeculorum und eine glänzende Disputation in Würzburg erwarb er sich die theologische Doctorwürde. Im Jahr 1827 erschien seine gründliche Arbeit über die Beichte nebst einzelnen Aufsätzen in Zeitschriften. Sein Commentar über das Evangelium nach Johannes erschien 1829 (Mainz); in welchem Jahre von Preußen und Baden ihm Professuren angetragen wurden; auch Sailer suchte ihn für München zu gewinnen. Sein Commentar über des Apostels Paulus Sendschreiben an die Römer kam heraus Mainz 1830, und bei wiederholtem Antrage von Preußen aus und der ihm überlassenen Wahl zwischen Breslau und Bonn entschied er sich für letzteres, wo er Dogmatik und Exegese vortrug. In Bonn schrieb er: „System der katholischen Dogmatik" (Bonn 1831), „Encyclopädie der Theologie" (Mainz 1832), „Auslegung des Briefes an die Hebräer" (Mainz 1833), „Die Ehe" (Mainz 1833, 2te Aufl. 1835), „Die katholische Dogmatik" (3 Bde., Mainz 1834—1835); „Dogmengeschichte" (2 Bde., Mainz 1837—1838). Himioben gab nach Klee's Tod dessen „Grundriß der Ethik" 1840 heraus. In Bonn vertrat Klee das System seiner Kirche, Hermes (s. d. A.) sein eigenes, um durch Zweifel und Vernunftschlüsse wieder zum Positiven zu gelangen, gleich als ob dieß möglich und das Positive dabei noch positiv und nicht viel mehr subjectiv wäre. Hermes suchte den gewaltigen aber edlen Gegner voll Einfalt, durch Invectiven und Intriguen zu meistern, wobei gegen den Arglosen ehrlose Streiche geführt wurden, denen er nur Opfer und Muth entgegensetzte, wobei ich auf die biographischen Notizen verweise, welche seiner Dogmatik (Mainz 1844) im ersten Band vorangestellt sind S. XXIV—XLIII. Auf Bitten seiner Zuhörer las er auch Ethik (denn Achterfeldt's hermesische Moral paßte für das kirchliche System nicht), auch allgemeine Religionslehre für Nichttheologen trug er mit großem Segen vor. Clemens August bestellte ihn als Erzbischof von Cöln zum Examinator und bald standen die Hörsäle der Hermesianer leer. Sogleich nach Möhler's Tod erhielt Klee im Jahr 1838 einen Ruf an dessen Stelle nach München, den er aber ablehnte, weil er trotz der mißlichen Umstände (Clemens August's Gefangennehmung) noch in Bonn zu wirken hoffte. Bald aber sah er, wie seine Wirksamkeit immer mehr beschränkt werde und daher siedelte er freudig nach München über im J. 1839, wo er sich sehr glücklich fühlte. Er erlag aber wie Möhler dem Klima, indem ein nervöses Schleimfieber ihn am 28. Juli 1840 nach schweren Leiden hinwegraffte. Er ruht neben seinem Vorgänger Möhler. Klee war ein liebenswürdiger Mensch, einfach in seinen Sitten, gerade im Umgange, heiter im Freundeskreise. Scharfsinn, Gewandtheit und schöne Darstellung sprachen aus seinen Vorlesungen wie aus seinen Schriften. Sein schönstes Denkmal hat er in seiner Dogmatik hinterlassen, welche in drei Auflagen erschie-

nen ist, 1835, 1839 und nach seinem Tode unverändert 1841. Sieht man auf Klee's Vorgänger in Bearbeitung der katholischen Dogmatik, so darf man sagen: Klee hat durch Eintheilung, wie durch lichtvolle und wissenschaftliche Behandlung des Stoffes eine neue Bahn auf diesem Felde gebrochen, wenn er gleich sie nach scheinbar antiquirter Weise eintheilte in Generaldogmatik und specielle Dogmatik. — Schärfe und Milde, Wissenschaftlichkeit und Gläubigkeit waren in diesem Lehrer schön vereinigt. Aecht katholische Bildung theilte er seinen Schülern mit und gewöhnte sie an eigenes Denken und Studiren. [Haas.]

Kleid, das weiße, der Neugetauften. Da in der Vorzeit gewöhnlich durch Untertauchung getauft wurde, und die Täuflinge nackt im Wasser standen oder (die Säuglinge) gehalten wurden, so wurde es schon in den frühesten Zeiten im Morgen- und Abendlande Sitte, denselben, wenn sie aus dem Wasser kamen, ein weißes Kleid (Hemd) anzuziehen: schon die Unschuld, die durch die Taufe dem Menschen zu Theil wird, ließ ein Kleid von dieser Farbe dazu wählen. „Accepisti", sagt z. B. der heil. Ambrosius (l. de myst. c. 7.), „vestimenta candida, ut esse indicium, quod exueris involucrum peccatorum, indueris innocentiae casta velamina, de quibus dixit propheta: Asperges me hyssopo et mundabor, lavabis me, et super nivem dealbabor." Vgl. Eusebius (l. 4. c. 62. vit. Constantini M.), Cyrillus von Jerusalem (catech. myst. 4.), Augustin (serm. 81. de div. al. 223.). Der es ihnen Anziehende war der Pathe (Sacram. Gregor. cum not. Hug. Menardi.). Es wurde (wenigstens von den zu Ostern Getauften) acht Tage lang getragen, so daß der Sonntag nach Ostern, an welchem es abgelegt wurde, noch jetzt hievon den Namen „Dominica in albis sc. vestibus" (weißer Sonntag) hat. Offenbar sollte das längere Tragen desselben den Neugetauften eine Aufforderung sein, sich Zeit Lebens eines sündenreinen Wandels zu befleißen. „A sabbato usque ad sabbatum", sagt der Pseudoalkuin (de sabb. in alb.), „portantur albae vestes, quae nobis speciem praestant, quales esse debeamus in novo testamento, et qualia corpora recepturi in octava die, in qua repraesentari nos opportet ante Dominum cum ipso pignore, quod accepimus in Baptismo". Vgl. Cyrillus von Jerusalem (catech. 1 mystag.), Augustin (l. c.), Rabanus Maurus (de instit. cler. l. 2. c. 39.) u. s. w. Auch heut zu Tage wird es noch den Neugetauften im Morgen- und Abendlande gereicht, ja bei den Griechen sogar noch am achten Tage feierlich unter Gebet abgenommen. Sinnvoll spricht dabei der lateinische Priester die schon in uralten Kirchenordnungen üblichen Worte: „Accipe vestem candidam et immaculatam, quam perferas ante tribunal D. N. J. Chr., ut habeas vitam aeternam". Die Sitte, daß die Pathen ihren Taufkindern, wenn sie zu den Jahren der Vernunft kommen, ein sogenanntes Taufhemd schenken, hängt unverkennbar auch damit zusammen. [Fr. X. Schmid.]

Kleider, heilige, bei den Hebräern, s. Hoherpriester, Priester, Leviten.

Kleider, heilige. Es ist eine Streitfrage, ob die Cultuskleidung in der katholischen Kirche von Anfang an von der gemeinen bürgerlichen Tracht verschieden gewesen? Während die Einen entschieden mit Nein antworten, behaupten Andere einen uranfänglichen Unterschied in Beziehung auf den Stoff und wieder Andere in Beziehung auf Stoff und Form zugleich. In der That scheint das Uebergewicht der Gründe auf Seite derjenigen zu sein, welche sich für das uranfängliche Streben der Kirche nach einer ausgezeichneten Cultkleidung aussprechen. Juden und Heiden hatten diese (Ruben de re vestiar. II. 14.); auch bei den Peruanern fanden die Entdecker des neuen Welttheiles diesen Unterschied vor (Lipsius de monument. et exempl. polit. l. I. c. 3.). Die Erhabenheit des neutestamentlichen Priesterthums war gewiß kein Grund, den Standpunct, welchen in dieser Beziehung das Licht der natürlichen Vernunft und das Gesetz Mosis an die Hand gaben, zu ändern. Nach dem Zeugnisse eines Clemens von Alexandria (paedagog. l. III. pag. 256) zogen selbst die Gläubigen, wenn sie dem Gottes-

dienst anwohnen wollten, andere und bessere als die alltäglichen Kleider an, und die hierarchische Rangordnung unter den Altardienern machte von Anfang an den Unterschied der Cultkleidung von der gewöhnlichen bürgerlichen Tracht beinahe nothwendig. Daß aber der Unterschied beider nur allmählig sich schärfer entwickelte, liegt in der Natur der Sache wie in der mit der Zeit immer deutlicher hervortretenden Sonderung der hierarchischen Stufen, der man auch im Aeußern einen entsprechenden Ausdruck zu schaffen bemüht sein mußte, wie endlich in dem Umstande, daß die bürgerliche Kleidung den Launen der Mode sich fügte, während die kirchliche nach dem der Kirche innewohnenden Lebensprincip sich gleich blieb (im Wesentlichen). So konnte es auch nicht fehlen, daß der Quellpunct des mystischen Lebens der Kirche, welcher in dem unblutigen Opfer beruht, auch über die heilige Kleidung seinen verklärenden Nimbus ergießend, dieselbe in einen höheren Lebenskreis erhob, so daß die mystische Deutung und Bedeutung derselben jetzt als eine wesentliche Seite daran erscheint. Also der in der Kirche fortlebende ewige Hohepriester Jesus Christus ist es, welcher sich in den heiligen Cultkleidern als derjenige repräsentirt, von dem geschrieben steht: Dominus regnavit, decorem indutus est, indutus est Dominus fortitudinem et praecinxit se. Und um dieser höhern Bedeutung der Cultkleider willen, damit sie ein wirksames Vehikel werden, dem functionirenden Altardiener selbst wie dem gläubigen Volke die Idee nahe zu legen, daß er die Person Jesu Christi vertritt, werden sie auch benedicirt, eine Sitte, die nach Sozomenus (die Beweisstelle bei Binterim IV. I. S. 198 f.) schon im vierten Jahrhundert nicht mehr unbekannt gewesen zu sein scheint, während man die erste gesetzliche Vorschrift dafür erst im Pontificalbuch des Bischofs Egbert von York (8. Jahrh.) findet. Die Griechen weichen hierin von dem Gebrauche der lateinischen Kirche insofern ab, als sie die Cultkleider einzeln jedesmal beim Gebrauch benediciren (Marzohl und Schneller V. I. S. 344, cf. liturg. S. Chrysost.). Die Benediction der Cultkleider ist Sache der Bischöfe, kann jedoch auch an Priester übertragen werden (übrigens vgl. Prosp. Lambertini institut. eccles. 21. p. 127, de sacrif. Missae I. cap. 52. fol. 28. edit. Patavin.). — Die einzelnen Theile der priesterlichen Meßkleidung sind der Amictus oder das Humerale (s. Amictus), die Alba, das Cingulum, der Manipel, die Stola, das Meßgewand. Die Alba (camisia, poderis) ist der weiße linnene Rock (alba vestis), welcher vom Halse bis auf die Knöchel geht, den schon Gregor von Nazianz (orat 5.) und die vierte Synode von Carthago (a. 398. c. 41.) als kirchliches Festgewand kennen. Sie ist das Bild der durch das Blut des Herrn erworbenen Gerechtigkeit und der ganz besondern Heiligkeit, welche an dem Diener Gottes erglänzen soll (vgl. das beim Anziehen derselben vorgeschriebene kirchliche Gebet „dealba me, Domine . . .“). Im sechsten Jahrhundert schon trugen wenigstens in Frankreich auch die Lectoren und Subdiaconen Alben (concil. Narbon. de a. 585. c. 12,), welche kürzer als die der Priester waren. Aus der Albe ist durch Abkürzung der Chorrock (superpelliceus, rocchetum) entstanden. — Das Cingulum (baltheus, zona) ist ein linnener (S. R. C. 22. Januar. 1701) Gürtel, der einerseits zur Aufschürzung der Albe dient, andrerseits die in dem Gebete „praecinge me Domine cingulo puritatis“ ... ausgesprochene symbolische Bedeutung hat. — Der Manipel (manipulus, sudarium, fanon, mappula) war Anfangs nichts Anderes als ein Schweißtuch, das am linken Arme herabhängend getragen wurde, in welcher Bedeutung es noch Ivo von Chartres († 1115) kennt. Aber schon zur Zeit Gregor's des Großen erscheint er als Auszeichnung der Priester und Diaconen (Binterim IV. 1. S. 204.). Wohl seit dem neunten Jahrhundert besteht er aus demselben Stoffe wie Stola und Meßgewand, nachdem er Anfangs aus Linnen gewesen. Der Gebrauch, den jetzt nur noch die Bischöfe beibehalten haben, den Manipel erst am Altar nach gebetetem Confiteor anzuziehen, war Anfangs allgemein. Der Manipel sinnbildet den „fructus bonorum operum“

(s. Liturgie der Subdiaconatsweihe), der nur durch den Schweiß der apostolischen Arbeit gewonnen werden kann. — Die Stola ist aus dem orarium entstanden, einem von der Schulter herabhängenden, mit einem Streifen von anderer Farbe verbrämten Linnengewande (Hieron. ep. 52. ad Nepot. et in Mich. c. 3., Ambros. in obit. Satyr. n. 43.), von dem jetzt nur mehr der schmale Streif geblieben. Er wird nun von den Priestern von beiden Schultern herabhängend getragen, von den Diaconen aber auf der linken Schulter über die Brust und den Rücken (wie dieß in Beziehung auf die Diaconen schon die alten Abbildungen bei Aringhi ꝛc. ausweisen). Das Concil von Laodicea sah sich genöthigt (can. 3.), den Lectoren und Cantoren zu verbieten, das Orarium zu tragen, andere Concilien thun dieß in Beziehung auf die Subdiaconen (Braccar. III. c. 1. 4. Aurelianens. I. c. 20.). Früher wurde die Stola auch außer der Kirche und dem Gottesdienst von den Priestern getragen (auf der Synode von Mainz 813 c. 28. wird ihnen dieß sogar geboten); jetzt ist sie ein Hauptzeichen der priesterlichen Amtsgewalt, wird aber nur bei Functionen gebraucht. Auch wenn der Priester more laicorum communicirt, muß er nach einer Verordnung des dritten Concils von Braga mit der Stola bekleidet sein. Nur der Papst trägt die Stola heutzutage immer. — Das Meßgewand (casula, planeta) hatte früher so ziemlich die Form unseres Pluvials, umfaßte also den ganzen Leib, woher auch der Name casula. „Planeta graece et latine dicitur casula, quae totum hominis corpus tegit". Isidor. lib. 19. c. 24. Noch im neunten Jahrhundert bestand, wie aus Abbildungen hervorgeht, die alte Form; erst um das zehnte Jahrhundert scheint die Abänderung erfolgt zu sein, die nach und nach die gegenwärtige Gestalt herbeigeführt, und zwar durch Ausschneidung auf den Seiten. Die alte Form des Meßgewandes machte bei der Elevation den Dienst des Ministranten im Hinaufheben desselben nothwendig, was bis jetzt geblieben ist, obwohl es eigentlich nicht mehr nothwendig wäre. Schon alte Abbildungen weisen das Kreuz hinten und vorn auf dem Meßgewand aus, entweder in Gold oder mit feiner Seide gestickt, eine Zierde, welche Thomas von Kempen (4. Buch, 5. Cap.) so schön deutet. Auch von einer Casula der Diaconen und Subdiaconen ist bei den Kirchenschriftstellern die Rede (vgl. Binterim IV. 1. S. 212 und 213), und noch jetzt tragen die Leviten an Festtagen und in Bußzeiten die Planeta, aber etwas am Rücken aufgerollt (daher planetae plicatae). — Aus der Casula älterer Form ist auch das Pluviale entstanden, ursprünglich eine mit einer Kopfbedeckung versehene Casula (casula cucullata), die man bei Processionen zum Schutz gegen schlimme Witterung gebrauchte (Gregor. Tur. in vita S. Nicet. Lugdun.), jetzt ein den ganzen Leib bedeckender Festmantel, der auf der Vorderseite offen ist und bei Processionen, feierlichen Vespern, bei Ausspendung des geweihten Wassers u. s. w. angezogen wird. — Bei vielen Cultacten trägt der celebrirende Priester nur Chorrock und Stola. Der Unterschied zwischen superpelliceus und rocchetum (beide zu teutsch „Chorrock") wird dahin angegeben, daß jener weite, dieser enge Aermel hat. — Andere heilige Kleider sind die, welche den Diacon und Subdiacon auszeichnen. Das jenen besonders zierende Gewand ist die Dalmatik, welche wohl von ihrem Entstehungsorte den Namen trägt; sie ist nach Krazer schon im vierten Jahrhundert gekannt, dem Meßgewande ähnlich, aber mit Aermeln versehen, ihre mystische Bedeutung beruht in den Worten, die der ordinirende Bischof zum neugeweihten Diacon spricht, während er sie ihm anzieht: „induat te Dominus indumento" ... Das Festgewand des Subdiacons ist die Tunicella (auch Subtile genannt), gegenwärtig von der Dalmatik nicht viel unterschieden, auch wohl von derselben mystischen Bedeutung, schon Gregor dem Großen bekannt (cf. IX. epp. 107. 12.). — Der Bischof trägt, wenn er Messe liest, zu den priesterlichen Gewändern hinzu, die schon genannt worden, die Dalmatik und Tunicella, unmittelbar unter der Casula; sonst zeichnen ihn noch aus die Schuhe, d. h. eigens für den Cultus bestimmte (eine Erinnerung an

das biblische „quam speciosi pedes" . . .), die Handschuhe, welche erst das Mittelalter kennt, Symbol der erst durch Christi Mittlertod erlangten Fähigkeit, ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen, die Mitra (infula), die ohne Zweifel, wenn auch nicht gerade in der gegenwärtigen Form, tief in's christliche Alterthum hinauf reicht (cf. Baron. ad ann. 34. n. 298.), Symbol der geistlichen Feldherrnwürde der Bischöfe (vgl. das beim Aufsetzen derselben im Consecrationsritus gesprochene Gebet), der Hirtenstab, der Ring, das Brustkreuz (s. die besond. Art.). — Die Cultkleider waren mehrere Jahrhunderte hindurch von weißer Farbe, nach und nach bildeten sich die fünf Kirchenfarben (s. d. A. Farbe). — Die meisten heil. Kleider müssen vor dem Gebrauche benedicirt sein (der Chorrock und das Birett [s. d. Art.] sind ausgenommen) und zwar entweder vom Bischof oder einem Priester, dem diese Vollmacht delegirt worden; ferner ganz, reinlich, nett und sauber, wie die Rubriken des Missale vorschreiben. Der Stoff ist verschieden, nur für den Amict und die Albe ist Linnen oder Hanf vorgeschrieben. — Wenn im Ganzen und überhaupt gesagt wird, daß unsere gegenwärtige Meßkleidung ein Alter von acht Jahrhunderten habe, so ist gewiß nicht zu viel gesagt. (Vgl. hierzu den Art. Kirchengeräthe.) [Mast.]

Kleider der morgenländischen Geistlichen. So groß auch der Unterschied der priesterlichen Cultkleidung bei den Griechen von der in der lateinischen Kirche ist, so correspondiren doch den meisten Theilen der Meßkleidung bei den römischen Katholiken einzelne heilige Kleider der Griechen. So entspricht der Alba in der lateinischen Kirche das griechische *στοιχάριον* (*στιχάριον* — Goar übersetzt es freilich immer mit dalmatica), das schon der Lector bekommt, der Stola das *ὡράριον* der Diaconen (orarium ist aus einer Corruption entstanden, das Wort kommt von *ὥρα*, der Gebetzeit, welche durch das Tragen dieses heil. Kleides angezeigt wird) und das *ἐπιτραχήλιον* der Priester (ein Doppelorar), die *ἐπιμανίκια* dem Manipel (Muralt stellt dieß in Abrede), die *ζώνη* dem Cingulum, das *φελώνιον, φαιλώνιον* der Casula. Ein besonderes Ehrenzeichen für vornehme Priester ist das *ἐπιγονάτιον*, auch *ὑπογονάτιον*, eine Art von viereckigem, von der *ζώνη* auf das Knie herabreichenden Schilde, nach Simeon Metaphrastes den Sieg über den Tod und die Macht des Bösen andeutend. Die Insignien der Bischöfe sind bei den Griechen das *ὠμοφόριον*, schon von Isidor von Pelusium genannt († gegen 450), von Goar mit pallium übersetzt, der *σάκκος*, ein Gewand ohne Aermel mit Glöcklein und der *ῥάβδος* oder Hirtenstab. Den Gebrauch der Mitra kennen die Griechen nicht, nur der Patriarch von Alexandrien trägt das *ἱερὸν* (zu bemerken aber, daß in Muralt's Lexidion Taf. IV. der Bischof eine Mitra trägt, während Glen-King den Bischof ohne Kopfbedeckung darstellt; so ist auch auffallend, daß bei Muralt a. a. O. der bischöfliche Sakkos Aermel hat). Die Cultkleidung bei den Kopten, Syrern u. s. w. ist wenigstens nicht sehr verschieden von der griechischen. Es ist nicht zu läugnen, daß die heiligen Kleider der Griechen den ästhetischen Anforderungen in hohem Grade genügen. [Mast.]

Kleider der protestantischen Geistlichen beim Gottesdienste. Die protestantischen Ministri tragen bei den gottesdienstlichen Functionen meist den schwarzen Talar, wie er zu Luther's Zeiten von den katholischen Priestern allgemein getragen wurde, auch wohl die Albe, ja sogar in gewissen Gegenden die Casula; die Reformirten aber haben das Alles verworfen und begnügen sich mit dem einfachen schwarzen Rock, der zur Auszeichnung höchstens etwa einen zwei Hände breiten Streifen von schwarzem Zeuge hinten herabhängen läßt. Zu bemerken ist außerdem noch der weiße Halskragen oder die beiden kleinen weißen Streifen, welche vorn am Halse getragen werden. In der englisch-bischöflichen Kirche trägt der Priester über der Albe ein kurzes rothseidenes Schulterkleid.

Das Barett der protestantischen Prediger ist nichts Anderes als die Kopfbedeckung, wie sie zur Zeit der Reformation allgemein üblich war.

Kleidung, geistliche, außer den kirchlichen Functionen. Es ist anzunehmen, daß im Anfange des Christenthums die Priester im gewöhnlichen Leben eine von der Laientracht entweder gar nicht oder nur wenig verschiedene Tracht hatten; so verlangte es schon die Rücksicht auf den Zustand der Verfolgung. Als dieser erlosch, machte sich im Verhältniß zu der immer wechselnden und luxuriöser sich gestaltenden Mode die kirchliche Disciplin geltend, welche auf Unterscheidung der Tracht der Geistlichen von der der Laien drang. Diese Unterscheidung aber bildete sich so, daß die Geistlichen, den Wechsel der Mode nicht beachtend, im Wesentlichen bei der decenten antiken Kleidung blieben. Aus dem vierten und fünften Jahrhunderte haben wir Ermahnungen wie von Concilien so von Kirchenvätern, daß der Cleriker sich standesgemäß kleiden solle. Im Allgemeinen galt der Grundsatz des hl. Hieronymus (ep. 2. ad Nepot.); „ornatus et sordes pari modo fugiendae sunt; quia alterum delicias, alterum gloriam redolet“ (cf. Possidon. in vita Augustini „vestis ejus et calceamenta et lectualia ex moderato et competenti habitu erant, nec nitida nimium nec abjecta plurimum“). Bald finden wir bei den kirchlichen Schriftstellern den Ausdruck „habitus ecclesiasticus“ oder „tunica, tota sacerdotalis“. Die Farbe der Kleidung anlangend, trugen, wie Abbildungen aus dem dritten und vierten Jahrhunderte ausweisen, die lateinischen Cleriker die weiße, jedoch nicht glänzendweiße (cf. Hieron. ad Nepotian. n. 5.), Tunica ohne Aermel, während in der griechischen Kirche von Anfang an die schwarze Farbe den Vorzug gehabt zu haben scheint, der ihr allmählig dann in der ganzen Kirche eingeräumt worden. Besonders verboten für die Kleidung der Geistlichen wurden die rothe, grüne und bunte Farbe (constitut. Gallonis legati a. 1208, concil. Montispessul. can. 3, concil. Colon. a. 1280, conc. Lateranense sub Leone X. 1514). Schon die Synode in Trullo verhängt die Suspension über die Geistlichen, welche sich der Standestracht nicht bedienen (cf. can. Nullus causa 21. qu. 4.). Das Concil im Lateran unter Papst Innocenz III. bestimmt im 16. Canon, daß die Cleriker geschlossene Kleider tragen sollen. Am deutlichsten und bestimmtesten hat sich über diesen Punct der Disciplin das Concil von Trient (Sess. 14. c. 6. de ref.) ausgesprochen, indem es unter Bedrohung mit Suspension, Beraubung der kirchlichen Einkünfte etc. allen geistlichen Personen einschärft, zu tragen „honestum habitum clericalem illorum ordini et dignitati congruentem“, d. h. wie Sixtus V. in der Bulle „sacrosanctam“ (a. 1589) ausdrücklich erklärt hat, und wie aus der Erklärung einer Menge von Provincialconcilien hervorgeht, den Talar, das lange, schwarze, geschlossene Gewand. Weiter entzieht dieselbe Synode (von Trient) allen Geistlichen, welche außer der Tonsur das geistliche Kleid nicht tragen, das sog. privilegium fori (Sess. 23. de reform. c. 6.). In manchen Ländern hat diese gesetzliche Bestimmung auch Eingang gefunden, am wenigsten ist dieß der Fall gewesen in Teutschland, wo es mit diesem wichtigen Disciplinarpunct zeitenweise sehr willkürlich gehalten worden ist. Im nämlichen Grade, in welchem das Bewußtsein von dem eigentlichen Wesen der priesterlichen Würde in Folge josephinischer Aufklärerei abhanden gekommen, wurde die geistliche Kleidung zu den reinen adiaphoris gerechnet, und der einseitige Grundsatz hervorgehoben, daß das Kleid nicht den Mann mache, gegen welchen das classische Wort des hl. Bernardus gesagt werden muß, der auf die Frage: num de vestibus est cura Deo et non magis de moribus? antwortete: at forma haec vestium deformitatis mentium et morum indicium est (lib. 3. de consid. c. 5). Mag nun auch den Bischöfen der einzelnen Diöcesen gestattet sein, mit Berücksichtigung der Verhältnisse gewisse Milderungen des allgemeinen Kirchengesetzes eintreten zu lassen, so muß doch das Wesen desselben stets aufrecht erhalten werden, welches in den zwei Bestimmungen beruht, daß das geistliche Kleid einmal von dem der Laien unterschieden, sodann

daß es vom Bischof approbirt sei. Und davon kann nur im Falle der Verfolgung Umgang genommen werden. Die Einwendungen, welche gegen die geistliche Kleidung erhoben werden, fließen aus der Quelle des Weltgeistes. — Die kirchlichen Vorschriften hinsichtlich der geistlichen Kleidung beziehen sich auch auf die Kopf-, Hals- und Fußbekleidung; sie sind aber in den verschiedenen Bisthümern verschieden. [Mast.]

Kleidung der Männer und Frauen bei den alten Hebräern. In den alttestamentlichen Büchern finden sich über diesen Gegenstand nur zerstreute kurze Angaben und Andeutungen, aus denen sich eine vollständige sichere Kenntniß der Sache nicht gewinnen läßt. Da jedoch der Orient, wie in Anderem, so auch in den Kleidertrachten sehr stabil ist, und dießfallsige Rückschlüsse von der spätern Zeit auf die frühere wohl gestattet, auch die Abbildungen auf den alten Ruinen von Babylon, Persepolis rc. manche Aufschlüsse geben, so wird sich wenigstens das Wichtigste mit befriedigender Sicherheit angeben lassen. A. **Kleidung der Männer.** Das früheste und einfachste Kleidungsstück in Arabien und andern heißen Ländern, und darum wohl auch bei den Hebräern, war 1) das Ihram (إحرام), welches in Arabien noch jetzt oft das einzige Kleidungsstück der arbeitenden Classe ist. Es besteht nur aus einem kleinen Stück Tuch, welches um die Hüfte gebunden wird und bis zu den Knieen hinabreicht (Beschreibung und Abbildung bei Niebuhr, Beschr. von Arabien. S. 364. Tab. 15. 16. Reisebeschr. I. 268. Tab. 54.). Später wurde es nach oben bis über die Schultern verlängert, und so entstund 2) das gewöhnliche Unterkleid (כְּתֹנֶת oder כֻּתֹּנֶת, *χιτών*). Es hatte eine rockartige Gestalt und Aermel, war aber nach vorne nicht offen, sondern ringsum zugenäht nach Art unserer Hemden. In der Regel reichte es vom Hals bis über die Kniee oder auch bis an die Knöchel hinab, wurde auf bloßem Leibe getragen und war das gewöhnliche, oft einzige Kleid der gemeinen Leute. Der Stoff, aus dem es bestund, war gewöhnlich Kattun oder Leinwand, und daher hat es wahrscheinlich auch seinen Namen, denn das verwandte arabische قُطْن oder قُطُن bedeutet Baumwolle und baumwollenes Zeug (Cotton, Kattun). Seine Farbe war wohl, wie bei den Arabern gewöhnlich (Jahn, biblische Archäologie I. 2. S. 79 f.) weiß oder blau, oder mit beiden Farben gestreift. Solche Kleider wurden übrigens auch ganz gewoben, so daß sie nirgends zusammengenäht zu werden brauchten (Joh. 19, 23.), und eine jüdische Tradition sagt sogar, daß die Kleider des Hohenpriesters ganz gewoben gewesen und zu ihrer Verfertigung keine Nadel gebraucht worden sei (Sebachim f. 85. a.). Außer diesem Unterkleide wird zuweilen noch ein anderes, eine Art Hemd (סָדִין) erwähnt (Richt. 14, 12. Jes. 3, 23. Sprüchw. 31, 24.), das gewöhnlich von Vornehmen, zuweilen aber auch von gemeinen Leuten getragen wurde, wie z. B. von Fischern, um das eigentliche Unterkleid (*ἐπενδύτης* Joh. 21, 7.) ablegen zu können, ohne schon ganz nackt zu sein. Vornehme trugen aber über dem gewöhnlichen Unterkleide oft noch ein anderes, längeres, bald mit, bald ohne Aermel (מְעִיל oder מַעֲטָפָה genannt 1 Sam. 15, 27. 18, 4. 24, 5. 2 Sam. 13, 18. Jes. 3, 22.). Das gewöhnliche Unterkleid war in der Regel ziemlich weit und lang, weßhalb 3) ein Gürtel nöthig war, um es aufzubinden und an den Leib zu befestigen. Die allgemeine Benennung desselben ist חֲגוֹר oder חֲגֹרָה, bei Männern אֵזוֹר, bei Frauen קִשֻּׁרִים. Er war Anfangs, und bei ärmeren Leuten und Asceten auch später noch, ganz einfach, bestund nur aus Leder oder einem Streifen Tuch, und war mit einer Schnalle versehen, um ihn weiter oder enger zu machen; so trugen Elias und Johannes der Täufer lederne Gürtel (2 Kön. 1, 8. Matth. 3, 4.). Bei Reichern dagegen bestund er aus Linnen oder Baumwolle, vielleicht, wie später, auch aus

Seide, oder war doch mit Seide gestickt, mit künstlichen Figuren, wohl auch mit Silber, Gold und Edelsteinen geziert, ziemlich breit, so daß er einigemal übereinander gelegt und Geld oder Aehnliches in ihn gewickelt werden konnte, und er zugleich auch als Börse und Tasche diente (Matth. 10, 9. Marc. 6, 8.). Er wurde entweder vorne zugeschnallt, oder wie der priesterliche Gürtel (s. Priester) zugeknüpft; oft war er auch ziemlich lang, so daß er zwei- bis dreimal um den Leib ging (Shaw, Reis. S. 199). Man trug ihn ziemlich tief, daher das häufige „die Lenden umgürten"; und wenn man ein Schwert, einen Dolch u. dgl. bei sich hatte, war es am Gürtel befestigt, weßhalb derselbe auch zur Kriegsrüstung gehörte (Jes. 5, 27.). Das Unterkleid und der Gürtel galten auch als Sinnbild der Treue und Freundschaft, als welches z. B. schon Jonathan dieselben dem David zum Geschenke gab (1 Sam. 18, 4.). Ueber dem Unterkleide und Gürtel trug man 4) das Oberkleid (שִׂמְלָה oder שַׂלְמָה, auch כְּסוּת oder בֶּגֶד genannt). Dieses besteht in seiner einfachsten Gestalt in einem viereckigen Stück Tuch, das entweder über den Rücken gelegt und um den Leib geschlagen, oder auf die linke Schulter genommen und unter dem rechten Arme mit den zwei entgegengesetzten Ecken zusammengeknüpft wurde. Stoff und Farbe waren je nach Vermögensumständen verschieden. Bei Armen bestund es, nach der späteren Sitte und einzelnen Andeutungen der Schrift zu schließen (Jahn, biblische Archäologie. I. 2. S. 89), aus Wolle oder Kameelhaaren, bei Reichen und Vornehmen dagegen aus feinem Kattun von weißer oder blauer oder purpurrother Farbe, war auch weiß und schwarz gestreift, zuweilen auch bunt oder gestickt und mit verschiedenen Figuren geziert. An den vier Ecken desselben mußten die Hebräer eine dunkelblaue Schnur mit Quasten tragen, um durch deren Anblick an die Erfüllung des Gesetzes gemahnt zu werden (Num. 15, 37 ff.). Aermeren Leuten diente dieses Oberkleid zugleich als Schlafdecke und durfte daher von einem Gläubigen nicht über die Nacht als Pfand behalten werden (Exod. 22, 25 f. Deut. 24, 13.). Nöthigen Falls konnte man es auch als Tasche oder Sack gebrauchen, wie z. B. Ruth, welche eine ordentliche Quantität Gerste in ihrem Oberkleide heimtrug (3, 15. vgl. Ps. 79, 12.). Mit der Zeit wurde dieses Kleidungsstück verschiedenartig geändert; man schnitt es zunächst in zwei Theile und ließ den einen über den Rücken, den andern über die Brust bis an die Kniee hinabhängen, und heftete beide über den Schultern mit Schnallen zusammen; dann machte man noch andere Aenderungen, bis man endlich ein camisolartiges Kleid erhielt, wie solches schon auf den persepolitanischen Ruinen zu sehen ist (Jahn, a. a. O. S. 91 f.). Eine eigene Art von Oberkleid war אַדֶּרֶת, weiter Mantel (Jos. 7, 21. 24.), namentlich kommt als Prophetenkleid אַדֶּרֶת שֵׂעָר vor (Zach. 13, 4.), worunter man sicherlich nicht einen mit Pelz gefütterten Mantel zu denken hat, sondern einen härenen, aus Ziegen- oder Kameelhaaren verfertigten, wie dieß z. B. schon die sonstige Weise des Elias, der einen solchen trug (Knobel, Prophetismus I. 48), erwarten läßt. 5) Die Kopfbedeckung war bei den Orientalen schon in früher Zeit nicht so leicht und einfach, wie die übrige Kleidung. Anfangs zwar galten die Haare als die natürliche und genügende Kopfbedeckung. Später aber band man sie, zuerst mit einer einfachen Schnur, dann mit einer breiten Tuchbinde künstlich zusammen und an den Kopf hin. Ersteres, auch noch auf den persepolitanischen Ruinen zu sehen (Winer, Realw. s. v. Turban), war ohne Zweifel bei der arbeitenden Classe das Gewöhnliche. Die genannte Tuchbinde aber wurde mit der Zeit auch ziemlich lang und breit genommen, mehrere Male um den Kopf herumgewickelt, künstlich gefaltet und oben zusammengebogen und geschlossen, oder auch so gewunden, daß das Ganze in eine kegelartige Spitze auslief; und so entstund die bei den Orientalen noch jetzt gewöhnliche Kopfbedeckung, die man Turban nennt. Die Turbane der Hebräer waren aber von verschiedener

Gestalt, die sich jedoch nicht mehr genau angeben läßt, und hatten auch verschiedene Namen. צָנִיף ist der allgemeine Name derselben und kommt vor vom Turban der Männer (Job 29, 14.), der Weiber (Jes. 3, 23.), und selbst des Hohenpriesters (Zach. 3, 5.), scheint aber doch zugleich auch für eine eigene Art von Turban gebraucht worden zu sein (vgl. Jes. 3, 20. 23.). פְּאֵר wird ebenfalls vom Turban der Männer (Jos. 61, 10. Ezech. 24, 17.) und Weiber (Jes. 3, 20.) gebraucht. מִגְבָּעָה ist der Turban der Priester (s. Priester), und מִצְנֶפֶת der Turban des Hohenpriesters (s. Hoherpriester). Die spitzauslaufenden Turbane scheinen die älteren gewesen zu sein, denn andere zeigen sich noch nicht auf den persepolitanischen Ruinen. Es war daher wahrscheinlich auch bei den alten Hebräern eben diese Art üblich. Außer solchen Turbanen hatte man aber auch später noch einfachere Kopfbedeckungen, Mützen von verschiedener Art, deren Gestalt jedoch, wie sie bei den Hebräern üblich gewesen sein mag, sich nicht mehr näher angeben läßt (Jahn, a. a. O. S. 120 ff.). Die Kopfbedeckung vor Andern, namentlich Höhern und Vornehmern, abzunehmen, war im alten Orient nicht nur nicht üblich, sondern wäre sogar eine grobe Verletzung des Anstandes gewesen (Jahn, a. a. O. S. 129 f.). 6) Als Fußbekleidung hatten die Hebräer, wie noch jetzt die Araber, gewöhnlich bloße Schnürsohlen (נַעֲלַיִם, נְעָלִים, ὑποδήματα, σανδάλια), theils aus einem dünnen Brette, theils aus andern Stoffen, besonders aus Leder bestehend. Sie wurden durch Bänder (שְׂרוֹךְ) auf verschiedene Weise an die Fußsohlen gebunden (Abbildungen bei Niebuhr, Beschr. von Arabien. Tab. 2.). Nach Amos 2, 6. 8, 6. müssen sie in der Regel schlecht und wohlfeil gewesen sein; daß es jedoch auch kostbare Sandalien gab, erhellt aus Ezech. 16, 10. Hohesl. 7, 2. Judith 10, 3. 16, 11. Und da nach Xenophon (Cyrop. VIII. 1, 41.) und Strabo (XV. 734) bei den Persern sogar ordentliche Schuhe vorkamen, so ist es wahrscheinlich, daß die bessern Sandalien auch bei den Hebräern wenigstens mit einem Seiten- und Oberleder versehen und so unsern Pantoffeln ähnlich geworden seien, wobei sich dann auch kostbareres Leder und sonstige Verzierungen anbringen ließen (Jahn, a. a. O. S. 101). Sie abzulösen, war Geschäft der Sclaven, und wer keinen solchen zu unterhalten vermochte, war in der Regel auch ohne Sandalien. Abgelöst wurden sie aber jedesmal, bevor man in ein Haus ging, denn in den Zimmern war man immer ohne Fußbekleidung, die Paschamahlzeit ausgenommen (Exod. 12, 11.). Trauernde aber waren überhaupt ohne solche (2 Sam. 15, 30. Jes. 20, 2. Ezech. 24, 17. 23.), und wenn man eine heilige Stätte betrat, zog man sie aus (Exod. 3, 5. Jos. 5, 15.). Es hat daher die jüdische Ueberlieferung, daß die Priester den hl. Dienst baarfuß verrichtet haben, wenigstens große Wahrscheinlichkeit. Eine mit dem Tragen der Sandalien zusammenhängende Sitte war das häufige Fußwaschen, besonders wenn man als Gast in ein fremdes Haus kam. In diesem Falle bestund eine der ersten Ehrenbezeugungen darin, daß ein Diener des Hauses, oder je nach Umständen der Hausvater selbst dem Gaste die Füße wusch (Genes. 18, 4 f. Luc. 7, 44.). In der alten Zeit wurden Kaufverträge dadurch bekräftigt, daß der Verkäufer dem Käufer einen Schuh (Sandalie) übergab (Ruth 4, 7.). Vgl. Bynaeus, de calceis vet. Hebr. Dordr. 1682. 1715, auch in Ugolini thesaurus. XXIX. Ob die Hebräer auch 7) Beinkleider oder Hosen getragen haben, wie solche an den Abbildungen auf den persepolitanischen Ruinen vorkommen, kann zwar nicht gerade verneint werden, ist aber unwahrscheinlich; denn wo in der Bibel solche erwähnt werden, erscheinen sie als eigenthümliches Kleidungsstück der Priester, und waren auch für diese nur während ihres Dienstes beim Heiligthum vorgeschrieben (Exod. 28, 42. 39, 28. Levit. 6, 3. 16, 4.). Zudem sind die מִכְנְסֵי בַד, um die es sich dabei handelt, nach Exod. 28, 42. nicht einmal eigentlich Beinkleider, sondern eher Hüftkleider zu nennen. Und König

David scheint nach 2 Sam. 6, 20. keine Beinkleider getragen zu haben. Die bei Daniel erwähnten סַרְבָּלִים sind zwar ohne Zweifel Beinkleider, allein es handelt sich an dieser Stelle nicht um hebräische, sondern um chaldäisch-persische Sitten. So sehr daher auch im jetzigen Orient die Beinkleider bei Männern und Frauen allgemein sind, so waren sie doch bei den alten Hebräern schwerlich in Uebung (Jahn, a. a. O. S. 75 f.). 8) Handschuhe kannten die Hebräer zwar, jedoch nicht als regelmäßiges Kleidungsstück, oder einen Theil des Putzes, sondern nur als Schutzmittel gegen Beschmutzung oder Verwundung der Hände bei gewissen Arbeiten (Chelim 16, 6. 26, 3.). Sehr häufig und beliebt waren aber bei ihnen 9) die Feier- oder Wechselkleider (מַחֲלָצוֹת oder חֲלִיפוֹת, auch מַעֲטֵה תְהִלָּה Jes. 61, 3.). Sie waren von den gewöhnlichen Kleidern in der Form nicht verschieden, sondern nur etwa aus feinern Stoffen verfertigt und reichlich mit Stickereien verziert. Häufig wurden sie auch parfümirt (Genes. 27, 27. Hohesl. 4, 11.), namentlich mit Myrrhe, Aloe und Kassia (Ps. 45, 9.). Sie wurden ohne Zweifel, wie bei den heutigen Morgenländern, besonders gebraucht bei Gastmählern, Hochzeiten und sonstigen ungewöhnlichen Feierlichkeiten, manchmal in großer Menge, so daß wohl acht- bis zehnmal bei einem einzigen Gastmahle die Kleider gewechselt wurden (Jahn, a. a. O. S. 162). Einigen Grund hatte dieses zwar in der Beschaffenheit der Kleidung und dem warmen Klima, geschah jedoch meistens, um Pracht und Reichthum zur Schau zu tragen. Vornehme hatten gewöhnlich einen großen Vorrath von solchen Kleidern (Job 27, 16. Luc. 15, 22.), wohl auch eigene Aufseher über dieselben (אֲשֶׁר עַל־הַמֶּלְתָּחָה 2 Kön. 10, 22.), und machten oft Geschenke damit an solche, die sie besonders ehren wollten (Genes. 45, 22. 2 Kön. 5, 5. Esth. 4, 4. 6, 8.). Angeklagte, die unschuldig erfunden wurden, erhielten zuweilen zum Zeichen der ihnen wieder zugewendeten Gnade ein solches Kleid zum Geschenk (vgl. Zach. 3, 1—5. 1 Maccab. 10, 61—64.). 10) Trauerkleider (שַׂק, שַׂקִּים) werden schon in der Genesis erwähnt (37, 34.). Sie waren, wie ihr Name besagt, fast bloße Säcke, bestunden aus ganz rauhem Zeug von Ziegen- oder Kameelhaaren, hatten keine Aermel, sondern nur Oeffnungen für den Kopf und die Arme, und reichten kaum bis an die Kniee. Ihre Farbe war schwarz oder dunkelbraun, wie auch die Trauerkleider der Griechen und Römer (vgl. Welte, das Buch Job 5, 11.), und sie wurden mit einem Strick an den Leib gebunden. Uebrigens trugen nicht bloß Trauernde solche Kleider, sondern auch Propheten (Jes. 20, 2.), Asceten und Bußprediger (Matth. 3, 4.). B. **Kleidung der Frauen.** Daß diese von jener der Männer verschieden gewesen sein müsse, erhellt schon aus dem Verbote, die Kleider des andern Geschlechtes zu tragen (Deut. 22, 5.). Allein sehr bedeutend kann diese Verschiedenheit doch nicht gewesen sein, denn die Frauen hatten Unterkleider, Gürtel und Oberkleider wie die Männer, und eine wesentliche Verschiedenheit der Gestalt wird nirgends bemerklich gemacht. Selbst noch im heutigen Orient sind die Kleider der Männer und Frauen nur wenig verschieden, und auf den persepolitanischen Ruinen sind die weiblichen Figuren ganz so gekleidet wie die männlichen (Jahn, a. a. O. S. 130 f.). Der Hauptunterschied bestund wohl nur darin, daß die Unterkleider der Frauen verhältnißmäßig länger und weiter als bei Männern, aus feinerem Stoffe verfertigt und wohl auch mit Stickereien verziert waren. Der Gürtel (קִשֻּׁרִים) war in der Regel kostbar und ging einige Male um den Leib. Das Oberkleid (מִטְפַּחַת) bestund ebenfalls aus besserem Stoffe als bei den Männern, war weiter und länger und oft mit einer Schleppe versehen. Die gewöhnliche Kopfbedeckung war, wie bei den Männern, ein Turban, nur daß derselbe etwa schöner geformt war und aus besserem Stoffe bestund. Was die Archäologen über Netzhauben und Stirnbänder der Frauen sagen, hat wenig Sicherheit. Die Sandalien waren oft aus farbigem Leder verfertigt und wohl

auch sonst noch mit edlen Metallen und Edelsteinen verziert. Ein den Frauen eigenthümliches Kleidungsstück aber, welches in Verbindung mit manchen Putzsachen ihren Anzug sehr merklich von dem männlichen unterschied, war der Schleier, der noch jetzt im ganzen Orient wesentlich zur weiblichen Kleidung gehört. Die Hebräer hatten aber mehrere Arten von Schleiern, und vornehme Frauen trugen wohl auch, wie noch heutzutage, mehrere zugleich. Ueber ihre Beschaffenheit und Verschiedenheit von einander läßt sich nur muthmaßlich nach Maßgabe der späteren und jetzigen Sitte urtheilen. In den alttestamentlichen Schriften kommen zur Bezeichnung derselben die vier Ausdrücke רַעַל (oder רְעָלָה), צָעִיף, צַמָּה und רְדִיד vor, deren Bedeutung aber, sofern nach der Beschaffenheit gefragt wird, keinen Aufschluß gibt, sondern nur auf Allgemeinheiten führt. Unter רַעַל (Jes. 3, 19.) ist wahrscheinlich, wie unter رَعْل, ein aus zwei Stücken bestehender Schleier gemeint, wovon das eine den Kopf von den Augen an bedeckt und frei über die Schultern und den Rücken hinunterhängt, das andere aber in der Gegend der Augen so mit ihm verbunden ist, daß die Augen frei umhersehen können, und von da an über das Angesicht und die Brust herabhängt. צָעִיף (Genes. 24, 65. 38, 14. 19.) und צַמָּה (Jes. 47, 2. Hohesl. 4, 1. 3. 6, 7.) bezeichnen wahrscheinlich solche Schleier, wie sie noch in neuerer Zeit in Syrien und Aegypten vorkommen. Sie bedecken nur den unteren Theil des Angesichtes von der Nase an und hängen frei über Hals und Brust hinab. Solche finden sich auch auf den persepolitanischen Ruinen. רְדִיד (Jes. 3, 23. Hohesl. 5, 7.) scheint ein florartiger Ueberwurf über die andern Kleider und mehr ein Oberkleid oder Mantel als ein eigentlicher Schleier gewesen zu sein. Einen oder auch zwei bis drei solcher Schleier trugen ehrbare Frauenspersonen von besserem Stande immer, wenn sie ausgingen, und selbst in der eigenen Wohnung so lang Fremde anwesend waren. Nur vor Sclaven wurde der Schleier abgelegt und wohl auch, wie bei den Moslims vor denjenigen Anverwandten, mit denen das mosaische Gesetz die Ehe verbietet (s. Warnekros, hebr. Alterthümer. 3te Aufl. S. 501 f.). In der patriarchalischen Zeit übrigens scheinen die Frauenspersonen häufig unverschleiert ausgegangen zu sein (Genes. 12, 14. 24, 15 f.), und dasselbe wird bei Frauen von gemeinem Stande wohl auch in späterer Zeit, so wie jetzt noch (vgl. Robinson, Palästina II. 404.), der Fall gewesen sein (Bucher, antiquitt. hebr. et graec. de velatis feminis. Budiss. 1717.). Ueber die Putzsachen der Frauen s. Putzsachen. Vgl. Schroeder, de vestitu mulier. hebr. Lugd. Bat. 1745. Hartmann, die Hebräerin am Putztische und als Braut. Amsterd. 1809—10. — Verfertigt wurden die Kleider gewöhnlich von den Frauen (1 Sam. 2, 19. Sprüchw. 31, 21 f. Apg. 9, 39.), und es bestund dießfalls nur die Vorschrift, zu einem Kleidungsstück nicht Wolle und Linnen zugleich zu nehmen (Levit. 19, 19. Deut. 22, 11.). Besonders geschätzt waren aber bunte und gestickte (Richt. 5, 30. 8, 26. 2 Sam. 1, 24. Sprüchw. 31, 22. Esth. 8, 15. Ezech. 16, 10.), so wie auch ganz weiße Kleider aus Flachs und Baumwolle (cf. J. Schmid, de usu vestium albarum in Ugolini thesaurus. XXIX.). Eine besondere Amtskleidung hatten die Priester (s. d. A.) und hohe königliche Beamten (1 Kön. 10, 5. Jes. 22, 21.). Unter den späteren Königen kam übrigens bei den Hebräern ein großer Kleiderluxus auf (Zeph. 1, 8. Jer. 4, 30. Klagl. 4, 5.) und noch die Apostel warnen vor demselben (1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 3.). — Im Pentateuch findet sich auch eine Vorschrift in Betreff des Kleideraussatzes (Levit. 13, 47 ff.). Er soll in grünen und röthlichen Flecken an Linnen- und Wollenzeugen, Häuten und Leder bestehen. Ueber seine wahre Beschaffenheit ist man im Ungewissen. Die darüber aufgestellten Ansichten sind nicht befriedigend, auch die von Michaelis, daß der Kleideraussatz von der Sterbewolle, d. h. von der Wolle der an einer

Krankheit gefallenen Schafe, herrühre (Mos. Recht. IV. 265 ff.), und die von Jahn, daß er durch kleine „dem unbewaffneten Auge unsichtbare" Insecten, welche die Haare abfressen, bewirkt werde (a. a. O. S. 165.), haben den Umstand gegen sich, daß nicht bloß wollene, sondern auch linnene Zeuge, und Häute und Leder dem Uebel ausgesetzt sind. — Von griechischen und römischen Kleidungsstücken kommen in der Bibel vor: χλαμύς (2 Macc. 12, 35.), ein weites Oberkleid, namentlich der Soldaten und besonders der Reiter, und χλαμὺς κοκκίνη (Matth. 27, 28.), ein scharlachfarbiger mit Purpur verbrämter Mantel, den die römischen Feldherren, und vor Diocletian auch die Kaiser, trugen (s. Winer, Realw. s. v. Kleider). Vgl. Soprani, de re vestiaria Hebr. bei sein. Comment. de Davide. Lugd. 1643—44. und den einschlägigen Abschnitt in den Archäologien von Jahn, Warnekros, de Wette 2c. nebst den dortigen literarischen Nachweisungen. [Welte.]

Kleinzehnten, s. Zehnten.

Kleophas, s. Cleophas und Alphäus.

Klerus (κλῆρος, sors Loos) ist die Bezeichnung für denjenigen der beiden kirchlichen Stände, in welchem das Priesterthum, Prophetenthum und Königthum Christi sich fortpflanzt, der deßhalb im Besitze der von Christo den Aposteln verliehenen Vollmachten hinsichtlich des Opfers, der Lehre und Disciplin, die man unter dem allgemeinen Namen der Kirchengewalt begreift, sich befindet. Die Mitglieder dieses Standes werden Kleriker (Geistliche) genannt, während die Mitglieder des andern Laien heißen. Die Bestimmung des Klerus also ist es, die Sacramente zu spenden, die heilbringende Lehre zu verkündigen und die Disciplin zu handhaben. Die Kleriker haben nicht alle ein gleiches Maß von Vollmachten; sie theilen sich vielmehr in verschiedene Classen, je nach dem größeren oder geringeren Maße derselben (Conc. Trid. Sess. 23. cap. 2. et can. 2.). Der höchste dieser Grade ist das Presbyterat, an den das Episcopat sich anschließt, mit welchem die clerikalische Reihenfolge ihre Vollendung erhält. (Vgl. den Art. Hierarchie.) Das Verhältniß des Clerikalstandes zum Laienstande ergibt sich aus dem Zwecke des Ersteren: Die Geistlichen sind die Hirten, Lehrer und Führer, und es würde dem Zwecke der Einsetzung völlig widersprechen, wenn die Laien sie nicht als solche anerkennen wollten. Es ist ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche, daß nicht alle Christen gleiche geistliche Gewalt haben (Conc. Trid. Sess. 23. cap. 4.) und daß der geschilderte Unterschied auf göttlicher Einsetzung (ib. can. 6.) beruhe. Diese Lehre hat das gesammte christliche, rechtgläubige Alterthum (Bellarmin de membr. eccl. lib. I. c. 1.) für sich. Wenn die entgegengesetzte Ansicht sich bisweilen geltend machte, so geschah es nur im Bereiche der Secten, oder es hatte seinen Grund in vorübergehenden Mißstimmungen. Dieses bezeugt ganz deutlich Tertullian, wenn er (de monog. c. 12.) sagt: Cum extollimus adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit (Apoc. I. 6.); quum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus. Ueberdieß bezeugt es auch der Apostel (1 Cor. 12, 28. Ephes. 4, 11.), daß Gott in der Kirche die Einen zu Aposteln, Andere zu Propheten, Andere zu Lehrern eingesetzt habe. Die Thatsache, daß Christus die geistlichen Vollmachten nicht Allen, sondern nur einer kleinen, von ihm erwählten Schaar übertragen habe, setzt die katholische Lehre außer allen Zweifel. Gegen die Lehre, daß die Kirchengewalt nicht der Gesammtheit, sondern nur einzelnen Individuen zukomme, erhoben sich die Neuerer des 16ten Jahrhunderts und förderten eine Art von geistlichem Communismus zu Tage, dessen Consequenzen unmöglich auf das kirchliche Gebiet beschränkt bleiben konnten. Besonders zeichnete sich Luther hierin aus, wie seine Schriften „an den Adel teutscher Nation" (Wittenb. A. 1559. Thl. 6. Fol. 545.), „vom Mißbrauch der Messe" (Wittenb.

a. 1561. Thl. 7. F. 263. 266. 283.) und in der 1524 für die Böhmen herausgegebenen Schrift, „wie man Diener der Kirche welen und einsetzen soll" (Witteb. A. Thl. 7. Fol. 352.) beweisen. Geradezu erklärt er (Wittenb. A. Thl. 7. Fol. 266.) den Ausspruch des Papstes Pelagius, daß die geistliche Obrigkeit Gehorsam verlangen könne, für eine Erfindung des Teufels. Weniger radical zeigte sich Calvin; den theocratischen Ideen, mit deren Realisirung er sich abquälte, würden Luthers Ansichten keinen Vorschub geleistet haben. Auch in Wittenberg kam man nach und nach auf andere Ideen. So lange es sich darum handelte, durch zerstörende Operationen das zum Aufbau der neuen Kirche nöthige Terrain zu gewinnen, wurde dem Hochmuthe damit geschmeichelt, daß man lehrte, der kirchliche Functionär sei der Gemeinde unterworfen und schuldig und verbunden, ihr zu gehorchen. Sobald aber eine mächtige Partei gewonnen und consolidirt worden war, ließ Luther die „Laien", die im allgemeinen Priesterthum untergegangen waren, wieder aufleben und sprach ihnen (Hagen, Teutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1844. B. III. S. 164.) alles Recht ab, über ihren Pfarrer zu urtheilen. Die lutherischen Symbole adoptirten (Conf. Aug. de abus. Art. IV. ed. Rechb. p. 39.) die Lehre, welche Luther als eine Erfindung des Teufels bezeichnet hatte und beriefen sich für dieselbe auf Christi Wort: Wer euch hört, höret mich, Luc. 10, 16. — Die Rangordnung unter den einzelnen hierarchischen Graden beruht nach der Lehre der katholischen Kirche (Conc. Trid. Sess. 23. can 6.) auf göttlicher Einsetzung, während die Protestanten (Guerike, Comparative Symbolik, Leipzig 1839. S. 571 ff.) die hierarchische Rangordnung nur jure humano bestehen lassen. Nur die Anglicaner machen eine Ausnahme, indem sie die Superiorität der Bischöfe als eine göttliche Institution betrachten. (Vgl. den Art. Hochkirche). Aus dem Kampfe mit den Presbyterianern, an dem sich Blondel, Salmasius und Usher betheiligten, ging die katholische Lehre über diesen Punct siegreich hervor. Von katholischer Seite wurde dieser Punct von dem Cardinal de la Luzerne in der Schrift: Dissertations sur les droits et devoirs respectives des évêques et des prêtres (les devoirs des evêques und les droits des prêtres sind mit Stillschweigen übergangen) publiées par M. l'abbé de Migne, Paris. 1844. 4. p. 1—146. gründlich erörtert. — Der Act, mittelst dessen die Vollmachten übertragen werden, heißt Ordinatio, und ist nicht nur ein Sacrament, sondern verleiht auch einen character indelebilis (s. d. A). Die Sacramentalität wurde selbst von den Secten des Morgenlandes (Perpétuité de la foi de l'église sur les Sacrements, der Perpétuité de la foi T. V. Paris 1713; ed. Migne. Paris 1841. T. IV.) angenommen; nur bezüglich der den Protestanten eigenthümlichen Opposition gegen den character indelebilis scheinen sich schon früher Spuren bei einigen Secten zu finden, wie aus einer Aeußerung Tertullians (de praescr. haer. c. 41. opp. ed. Migne. Paris 1844. T. II. p. 56.), hervorgeht die also lautet: Ordinationes eorum temerariae, leves inconstantes . . . alias hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui eras lector, hodie presbyter, qui eras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. Tertullian führt dieses an, um zu zeigen, quam futilis, quam terrena, quam humana, sine auctoritate, sine disciplina die conversatio haeretica sei. Luther meinte, „daß einer allweg Priester bleiben müsse, sei ein ertichtet Ding" und die Seinen glaubten es ihm. Witeb. A. Th. 7. Fol. 358. Die weitere Exposition, daß er es nur so lang bleiben könne, „als es der Gemeinde gefällig ist", fand gleichfalls Anklang, war aber von sehr wesentlichen Inconvenienzen begleitet, daß es kein Wunder war, wenn er für die Einführung der ordinatio vaga wenig Dank von seinen Schülern erntete. — Vergl. hierzu die Artikel: Clericus, und Geistlicher. [Buchmann.]

Klesel, Melchior, Bischof von Neustadt und Wien, Cardinal, Staatsmann, geboren zu Wien 1553, war der Sohn eines lutherischen Bäckers

daselbst, wurde schon als 16jähriger Jüngling von dem Jesuiten Georg Scherer, einem eifrigen und glücklichen Prediger wider das Lutherthum, zum katholischen Glauben bekehrt und führte dann selbst seine Eltern zur katholischen Kirche zurück. Seine geistliche Erziehung erhielt er im Convicte der Jesuiten zu St. Barbara in Wien und stieg schon 1579, da er erst 26 Jahre zählte, zur Würde des Dompropstes von Wien empor; als solcher war er zugleich Kanzler der Universität. Zwei Jahre nachher ernannte ihn Bischof Urban von Passau zu seinem geistlichen Rath und Generalvicar für Oestreich unter der Enns. Sein stets sittenreiner Wandel, seine Talente und sein Glaubenseifer für die Wiederherstellung der katholischen Religion, der aber jederzeit innerhalb den Schranken der Verständigkeit blieb — unverständigen Eifer tadelte er stets — trugen ihn schnell von Würde zu Würde hinan. Im J. 1588 wurde er zum Bischof von Neustadt, und im J. 1598 zum Bischof von Wien ernannt; doch führte er lange nur die Verweserschaft beider Bisthümer und erhielt erst 1614 die päpstliche Bestätigung. Auf Verwendung des Kaisers Matthias, dessen allmächtiger Minister er geworden war, schmückte ihn der Papst 1616 mit dem Cardinalshut. In allen diesen Stellungen war Klesels Thätigkeit groß. In einem hohen Grade ausgerüstet mit der Gabe der Rede, bekämpfte der Dompropst in Predigten die protestantische Lehre und besuchte unermüdet, zu dem Zwecke, Neugläubige zu bekehren, die Krankenhäuser und die Umgegend von Wien. Als Kanzler der Wiener Universität sorgte er dafür, daß das Professoren-Collegium bloß aus Katholiken bestände. Als Official und Generalvicar des Bischofs von Passau säuberte er Pfarren und Klöster im Lande unter der Enns und gab im J. 1590 im bischöflichen Auftrage für den dortigen Clerus eine Ritual- und Pastoral-Anweisung in den Druck. Als Verweser des Neustädter Bisthums brachte er es durch seine Predigten, Belehrungen und andere Mittel dahin, daß endlich alle Bisthumsangehörigen, die nicht auswanderten, zur katholischen Kirche zurückkehrten; zugleich bemühte er sich, die Communion unter beiden Gestalten abzubringen, und hielt zu diesem Zwecke am Palmsonntag 1590 seine berühmte Predigt, wodurch er den größten Theil der Stadt Neustadt für die Communion unter einer Gestalt gewann. Im J. 1590 erhielt er die oberste Leitung der landesfürstlichen Commission, welche beauftragt war, die Einwohner der landesfürstlichen Orte und überhaupt alle zu einer dem Landesfürsten oder einem katholischen Ständeglied gehörigen Kirche Eingepfarrten zur katholischen Religion zurückzuführen. Im J. 1596 bewirkte er ein Edict, welches viele der schon lange vorher gegen die Uebergriffe des Protestantismus erlassene Verordnungen neuerdings einschärfte, und 1602 erschien gleichfalls auf Klesels Betrieb ein Decret für die landesfürstlichen Orte ober und unter der Enns, worin auf's Neue der protestantische Gottesdienst, die protestantischen Schulen und Bücher verboten wurden. Als Kaiser Rudolph eine ihm von dem östreichischen lutherischen Adel im J. 1604 überreichte Beschwerdeschrift dem Erzherzog Matthias nach Wien übersandte und dessen Gutachten über dieselbe und über die ganze Religionsangelegenheit abverlangte, ertheilte Matthias auf Klesels Eingebung dem Kaiser den Rath, die den Protestanten früher ertheilte Religionsfreiheit wieder aufzuheben, und man muß gestehen, die Gründe, welche Klesel für diese Aufhebung anführte, waren wenigstens viel stärker als jene, auf welche gestützt alle damaligen protestantischen Fürsten ihren katholischen Unterthanen alle und jede Religionsfreiheit verweigerten. Indeß gingen die meisten Bemühungen Klesels für die Emporbringung der katholischen Religion in Oestreich dadurch wieder verloren, daß Matthias, von den ungarischen und östreichischen protestantischen Ständen gedrängt, trotz aller Gegenbemühungen Klesels, im J. 1609 ihnen freie Religionsübung gestattete, während Kaiser Rudolph den Böhmen den Majestätsbrief ertheilte. — In spätern Jahren erscheint Klesels früherer Eifer merklich gedämpft und der kühle und berechnende Staatsmann manchmal selbst in

kirchlichen Angelegenheiten zu sehr in den Vordergrund gestellt; daher kam es, daß Klesel zuletzt auch bei vielen Katholiken das Vertrauen verlor, ohne das der Protestanten zu gewinnen. Besonders mißfiel sein Vorschlag, den geistlichen Vorbehalt aufzuheben und den protestantischen Inhabern der Stifter Sitz und Stimme am Reichstag einzuräumen; auch wurde ihm von Vielen zum Vorwurf gemacht, daß er die Vertreibung der Nichtkatholischen aus Steiermark mißbilligte und nur ihre Prediger entfernt wissen wollte. Außerdem haßte man in Klesel den bei dem Kaiser Matthias und der Kaiserin allvermögenden ersten Minister, der vom Bäckerssohn bis zu dieser Stufe und dem Cardinalate sich emporgeschwungen, der selbst den Erzherzogen gegenüber nichts von Dem vergab, was das Ansehen des Cardinals hätte schmälern können, und dessen Politik und Amtsführung bei Vielen, selbst bei König Ferdinand und dem Erzherzog Marimilian, immer größere Unzufriedenheit erregte. Als daher die Böhmen bereits die Fahne des Aufruhrs aufgesteckt hatten und Klesel dem Kaiser dennoch immer zur Nachgiebigkeit rieth, während Ferdinand, Marimilian und der spanische Gesandte vergebens den Kaiser aufforderten, dem Aufruhr Gewalt entgegenzusetzen, führten Ferdinand und Marimilian einen Gewaltstreich gegen Klesel aus: sie ließen ihn am 20. Juli 1618 festnehmen und in das Schloß Ambras bei Innsbruck abführen, wo er zwar fürstlich behandelt wurde, doch in enger Haft blieb und erst nach etlichen Jahren in die Abtei Georgenberg bei Schwatz übersetzt wurde. Zur Rechtfertigung dieses Schrittes, den der davon schmerzlich berührte Kaiser nicht hindern konnte, ward ein Memoire erlassen, worin dem Klesel eitle, hochmüthige, frevelhafte, der Reputation des Kaisers nachtheilige Aeußerungen, Mißbrauch des kaiserlichen Vertrauens, Anzettlung von Uneinigkeit zwischen der spanischen und teutschen Linie des östreichischen Hauses, schlechte Kriegs-, Justiz- und Finanzverwaltung ꝛc. zur Last gelegt wurden. So trat dieser merkwürdige Mann von dem Schauplatz des öffentlichen Lebens ab; mit Matthias, bei dessen Gewaltthat gegen Radolph er sich betheiliget, gestiegen, ging er auch mit Matthias als politische Größe unter. Auf Verlangen des Papstes Gregor XV. wurde Klesel aus Tyrol nach Rom entlassen. Hier bekam er zwar seine Wohnung zuerst in der Engelsburg, wurde jedoch von Fürsten, Cardinälen und selbst dem Papste besucht, und, nachdem er sich über sein ganzes vormaliges Verfahren gerechtfertiget hatte, ein Kläger aber gegen ihn nicht erschienen war, für unschuldig erklärt und in Freiheit gesetzt. Er erhielt einen päpstlichen Palast zur Wohnung und wurde Mitglied bei der Congregation de propaganda fide. Gregors Nachfolger Urban VIII. söhnte ihn mit dem Kaiser Ferdinand aus, worauf er nach Oestreich zurückkehren durfte und am 25. Januar 1628 seinen feierlichen Einzug in Wien hielt. Er war damals 75 Jahre alt, predigte in der Folge noch einige Male, lebte in Achtung und Ansehen, und selbst Kaiser Ferdinand bediente sich seines Rathes. Er starb am 18. Sept. 1630 zu Neustadt. Zu seinem Universalerben setzte er das Wiener Bisthum ein, 50,000 Gulden vermachte er dem Bisthum Neustadt, und in dem Convict der Jesuiten zu St. Barbara in Wien stiftete er zwölf Freiplätze. — S. A. Klein, Gesch. des Christenth. in Oestreich und Steiermark, Bd. IV. u. V.; K. A. Menzel, N. Gesch. der Teutschen, Bd. V. u. VI.; J. Gr. Mailáth, Gesch. d. östr. Kaiserstaates, Bd. II. S. 357 ꝛc.; vorzüglich Hammer-Purgstall, Leben des Card. Khlesel, 4 Bände. [Schrödl.]

Klingelbeutel. So nennt man die mit kleinen Schellen versehenen Büchsen, die in vielen Gotteshäusern während der hl. Messe, hie und da sogar (was nun freilich nirgends geduldet werden sollte) während der Predigt herumgetragen werden, und in die die Gläubigen eine kleine Geldschankung legen, die sie der Kirche machen wollen. Statt ihrer trägt man in Bayern eine sogenannte Tafel herum (daher der Ausdruck „auf die Tafel legen"), d. h. eine mit einem langen

Stiele versehene, und auf einer ganzen Seite offene hölzerne Büchse ohne Schellen. Vgl. „Collecten."

Klodwig, s. Chlodwig.

Klopfen an die Brust, s. Brustklopfen.

Kloster ist ein Gebäude oder auch ein Complex von Gebäuden, welches einer Genossenschaft von Ordenspersonen zum Aufenthalte dient. Das Wort ist aus der lateinischen fast in alle lebenden Sprachen übergegangen, und weist in seiner Grundbedeutung: „verschlossener Platz", auf eine der Hauptbestimmungen dieser Einrichtungen, nämlich die, welche sich dahin zurückgezogen haben, von allem dem Geiste des Berufs nicht entsprechenden Verkehr mit der Welt abzuschließen, und sie — die geistliche Miliz — darin wie in einem wohlverschlossenen, wohlbehüteten castrum vor der Uebermacht der andringenden bösen Welt zu schützen. — Das Mönchthum hat die Klöster in's Dasein gerufen, ist jedoch älter, als sie, da es von Begründung der christlichen Kirche an einzelne fromme Seelen gab, welche sich die evangelischen Räthe tiefer zu Gemüthe führten, und nachdem sie den Verkehr mit der Welt abgebrochen, in tiefster Zurückgezogenheit, oft als Einsiedler (μοναχοι) in den Wüsten einer höhern Vollkommenheit und vollkommenen Vereinigung mit Gott nachstrebten. Als ihre Zahl, wohl auch aus Anlaß der Christenverfolgungen, sich mehrte, selbst manche unreine Elemente — ich erinnere an die Gyrovagi (s. d. A.), die müssig umherschwärmenden Mönche — sich einmischten, stellte sich das Bedürfniß gemeinsamer Leitung durch einen im geistlichen Leben erfahrenen Mann heraus. Man baute seine Einsiedlerzellen in die Nähe derjenigen Altväter, die mit dem Ruhm ihrer Weisheit und Heiligkeit die Wüste erfüllten — wie eines Paulus und Antonius: es entstanden die Lauren (s. d. A.), welche eine Art Asceten-Colonieen waren unter der Leitung eines Abbas. Die einzelnen Asceten wohnten jeder noch abgesondert in seiner Zelle, roh aus Baumstämmen gezimmert, halb in die Erde gegraben, die Lücken mit Gras verstopft und gedeckt mit Zweigen und Rasen; aber die Zellen waren alle doch in der Nähe beisammen, so daß das Ganze einem ärmlichen Dorfe — woher auch der griechische Name — glich. Von den Lauren führte das Bedürfniß der Einigung, der beständigen Aufsicht und Ermunterung zu den Cönobien (κοινόβια), in denen sämmtliche Asceten unter einem gemeinsamen Oberhaupte (κοινοβιαρχής, ἀββᾶς) in dem nämlichen Gebäude ein gemeinsames Leben führten (s. die Art. Cönobiten und Anachoreten). In weiterer Ausbildung des Mönchthums vereinigte sich das anachoretische und cönobitische Leben, die Laura und das Cönobium. Es wurde nämlich an entlegenem Orte ein großes Cönobium mit Kirche errichtet, im Umkreise aber die Reihen der abgesonderten Zellen. Die der Welt erst jüngst Entflohenen, also die Novizen, mußten erst eine Zeit lang im Cönobium gemeinsame Uebungen machen, ehe sie gleich den älteren Asceten eine abgesonderte Zelle angewiesen erhielten. Diese selbst aber lebten fünf Tage in Fasten und Arbeiten in der Laura, am Sabbath und Sonntag aber kamen sie zur Kirche zu Liturgie und Chorgesang, und zum Cönobium zum gemeinsamen Liebesmahl. Diese klösterliche Einrichtung, wie sie Surius im Leben des palästinischen Abtes Gerasimus beschreibt, wurde namentlich durch Pachomius im Orient bald die herrschende, und nur bei ihr läßt sich begreifen, wie Eine Asceten-Colonie mehrere hunderte, ja mehr als tausend Büßer begreifen konnte. Die erste Heimath der Klöster war der Orient und vorzugsweise die Thebais, Aegypten, der Berg Nitria, die Nilinsel Tabenna, der Berg Cassius bei Antiochien, und mehrten sich, zum Theil auch durch Unterstützung fürstlicher Personen, wie der Kaiserin Eudocia, immer mehr. Durch den hl. Basilius (s. d. A.) erhielten die Klöster, seither rein ascetische Institute und nur auf die Selbstheiligung ihrer Glieder berechnet, auch eine practische Richtung, und in Folge davon erhoben sie sich, die man vorher nur in Wüsten und auf einsamen Bergen gesehen, auch in

Städten und Dörfern, ja wurden, da in der griechischen Kirche der Bischof gemeinhin aus dem Regularclerus genommen wird, die gewöhnlichen bischöflichen Residenzen. Indessen besteht denn doch in der orientalisch-griechischen Kirche noch die alte Form des Klosterlebens, so auf dem Berge Athos in Macedonien, im Kloster auf dem Sinai, dem Kloster Saba u. a. In der Wüste sind sie gewöhnlich wie förmliche Festungen gegen die Anfälle der räuberischen Araber verwahrt. Im Abendlande, wohin das Mönchthum zugleich mit dem Christenthume drang, in seiner Ausbildung aber hauptsächlich durch den hl. Athanasius (s. d. A.) bekannt wurde, und in dem hl. Eusebius von Vercelli, Ambrosius von Mailand, dem hl. Augustinus von Hippo eifrige Beförderer fand, wurde der hl. Benedict von Nursia (s. d. A.) der große Reformator und Patriarch des Ordenswesens, was der hl. Basilius für das Morgenland gewesen. Auch seine Reformation erzielte eine Verbindung des thätigen mit dem beschaulichen Leben, was auch auf die Errichtung und Einrichtung der Ordenshäuser, der Klöster, von wesentlichem Einflusse sein mußte. Anfangs waren wohl auch im Abendlande die Klöster denen im Morgenlande nachgebildet, d. h. vereinigten den Anachoretismus mit dem Cönobitismus, wie die basilianischen Klöster in Sicilien, Italien und Spanien, die von Cassianus (s. d. A.) im südlichen Frankreich errichteten. In Spanien bot das berühmte Mönchsinstitut von Montserrat in Catalonien bis zu seiner Aufhebung wenigstens nach seinen äußern Verhältnissen ein Muster der alten Einrichtung dar. Bald aber wurde die cönobitische Form die alleinherrschende, und nur im Orden der Carthäuser und Camaldulenser (s. diese Art.), welche in abgesonderten Zellen wohnen und nur in der Kirche und an einzelnen Tagen auch im Hauptkloster zusammenkommen, war die ältere festgehalten und resp. erneuert. Noch viel größer, als im Morgenland, ward im Abendlande der Einfluß des Mönchthums auf alle Gestaltungen des Lebens und seiner Geschichte. Da das Christenthum hauptsächlich durch Mönche im Abendlande Verbreitung fand, und mit dem Christenthum Ackerbau, Wissenschaft, Kunst, Civilisation überhaupt, so wurden die von solchen Mönchen — Missionären gestifteten Klöster Lichtpuncte, vor denen die Finsternisse des Heidenthums und der Barbarei zurückwichen. Ursprünglich angelegt im wilden Urwald oder auf unwirthlicher Heide, entstand rings um sie fruchtbares Feld, erhoben sich Städte und Dörfer. Sonst auch errichtete man die Klöster gerne in wohlbevölkerten Gegenden, in Städten und Märkten, theils der practischen Wirksamkeit, theils aber auch in rauhen Zeiten der größeren Sicherheit wegen, was namentlich bei Frauenklöstern der Fall war. So erklärt die Geschichte den Gegensatz gegen das Morgenland, welches seine Klöster, wenigstens in der Periode ihrer schönsten Blüthe, in den Wüsteneien aufsuchen mußte. Indessen hatten denn doch die verschiedenen Orden ihre Gewohnheiten, nach denen sie bei Errichtung neuer Klöster den Ort wählten, wie aus nachstehenden Versen erhellt:

— — — Valles sylvestribus undique cinctas
Arboribus divus Bernardus amoenaque prata;
Colles et montes Benedictus amavit et arces
Coelo surgentes, ex quarum vertice late
Prospectus petitur; secessum plebis uterque.
Brussel. tract. de mon. Germ. Oder:

Bernardus valles, montes Benedictus amabat,
Oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes.

Der Styl, in dem die Klöster des Abendlandes erbaut wurden, war bestimmt durch den Charakter der zur Zeit der Erbauung herrschenden Architectur. In der ältesten Zeit waren Klosterbauten möglichst einfach, und manche Orden haben auch hierin die Armuth und Einfalt des Evangeliums bewahrt, wie Franciscaner, Capuciner, Hieronymiten u. a. Als aber der christliche Geist auch bis in's Gebiet der Kunst gedrungen war und sie nach allen ihren Zweigen beherrschte, konnte es nicht ausbleiben, daß auch in vielen Klöstern herrliche Denkmale christlicher Ar-

chitectur sich erhoben, dem göttlichen Namen zur Ehre; und dem Lande, welches sie trug, zur Zierde, da die Orden in ihrem reichen Besitzthum alle Mittel zur Ausführung solcher Prachtbauten in vollkommenem Maße besaßen. Die innere Einrichtung des Klosters muß sich natürlich modificiren nach dem Geschlechte seiner Bewohner, den besonderen Forderungen der Ordensregel, der Bestimmung des Ordens, entweder bloß für Contemplation, oder auch für die Seelsorge, den Jugendunterricht, die Krankenpflege u. s. f. Was sich jedoch bei jedem Kloster finden wird, ist, außer der Klosterkirche, der Chor, d. i. der mit der Kirche verbundene zugleich aber auch durch den Hochaltar oder durch Verschläge von ihr geschiedene Raum, in welchem die Ordensglieder das tägliche Officium singen oder beten, der Capitelsaal oder auch das Capitel, das Zimmer, in dem den versammelten Brüdern oder Schwestern die Hauptstücke — Capitel — der Ordensregel vorgelesen, Erinnerungen gemacht, Bußen auferlegt, Wahlacten u. dgl. vorgenommen werden, die Zellen, d. i. die Wohnungen der Ordensglieder, das Refectorium, der gemeinsame Speisesaal, öfter auch ein gemeinsamer Schlafsaal oder Dormitorium, Krankenzimmer Infirmarien, Sprach- und Conversationszimmer, da in Frauenklöstern die Nonnen von den Besuchenden durch ein Gitter getrennt sind, Beichtzimmer, Bibliotheken, Schatzkammern, der Kreuzgang, die Gruft, gewöhnlich unter dem Chor, wenn die Beerdigung der Verstorbenen nicht im Kreuzgange geschah. Auch fürstliche Familien vertrauten gern ihren Staub der Obhut der Klöster, in deren Gebet sie ihre Seelen empfahlen. — Auch das Kloster ist der katholischen Anschauung ein heiliger Ort theils wegen seiner Weihe, theils wegen seiner Bestimmung — ein Gotteshaus. Den Namen führt es entweder von dem Orden, dem es gehört, oder von dem Heiligen, unter dessen Schutz es gestellt ist. Die Klöster sind, wie ihre Eigenthümlichkeit auch schon nicht anders erwarten läßt, auch Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung geworden, und so haben wir eine große Anzahl gesetzlicher Bestimmungen, die alle darauf abzielen, die Klöster und ihr Gut gegen ungerechte Angriffe jeglicher Art zu schützen und sie selbst im Geiste der Vollkommenheit zu bewahren. Unter diesen Gesetzen nimmt jenes einen vorzüglichen Rang ein, welches die Clausur, d. i. die Abschließung der Klöster von der Welt durch Aufhebung oder doch Beschränkung des wechselseitigen Verkehrs anordnet. Am strengsten ist dieses Gesetz der Clausur für Frauenklöster aus Gründen, die zu nahe liegen, als daß es nöthig wäre, sie weitläufig zu erörtern. Es verbietet den Nonnen, ihr Kloster, Nothfälle, die das Gesetz anführt, wie Feuersgefahr, Pest und Seuche, wohl auch Kriegsgefahr ausgenommen, je zu verlassen, den Weltleuten aber ohne Unterschied des Geschlechtes und des Standes, ein Frauenkloster ohne Erlaubniß zu betreten. Die Erlaubniß ertheilt nur der Bischof aus gerechten und wichtigen Gründen, und selbst dann, wenn der Bischof selbst aus rechtlichen Gründen die Clausur betritt, z. B. um eine Visitation vorzunehmen, oder der Beichtvater, um einer kranken Nonne die hl. Sacramente zu administriren, oder der Arzt, um die Hilfe seines Berufes zu leisten, sind noch besondere Vorsichtsmaßregeln, insbesondere Begleitung durch zwei ältere Ordensschwestern, angeordnet. Besuche werden nur im Sprachzimmer vor dem Sprachgitter empfangen. Wer in böser Absicht die Clausur eines Frauenklosters verletzt, ist der dem Papste vorbehaltenen Strafe der Excommunication verfallen. Die Clausur in Mönchsklöstern besteht hauptsächlich in dem Verbot, Frauenspersonen in die innern Räume derselben zuzulassen. Die Befugniß und die Pflicht, über die Beobachtung der Clausur zu wachen und auf den Grund der bezüglichen kirchlichen Gesetzgebung Verfügungen zu treffen, hat das Concil von Trient den Bischöfen übertragen. — Der Sturm der Säcularisation zerstörte oder entvölkerte und entweihte viele Klöster, und Häuser, in denen früher nur Gott, dem Heil der Seelen, der Wissenschaft und Kunst gedient worden, wurden in Kasernen, Zucht-

häuser, Lustschlösser und Oeconomiegebäude umgewandelt. Die wiedererwachte Religiosität unserer Tage ließ indeß auch wieder viele Klöster erstehen. Vgl. hierzu die Art. Doppelklöster, Eigenthumsrecht der Klöster. [Dirnberger.]

Klosterbruder, s. Conversi.

Klosterfrauen des Hospitals von der Observanz, s. Humiliaten.

Klostergeistlicher, s. Geistlicher.

Klostergelübde, s. Gelübde, und Räthe, evangelische.

Klosterhöfe, s. Grangia.

Klosterleben, s. Mönchthum.

Klosterschulen, s. Domschulen.

Klosterverweisung (detrusio in monasterium) wurde schon frühzeitig, besonders im Mittelalter, theils als selbstständiges Strafmittel gegen Geistliche und Laien, namentlich wegen unkeuscher Vergewaltigung ehrsamer Jungfrauen und Wittwen (c. 2. X. De adult. et stupr. V. 16), und fleischlicher Vergehen mit Gottgeweihten und Nonnen (c. 28. c. XXVII. qu. I.); theils und noch öfter in Verbindung mit anderen schweren Strafen gegen solche Cleriker verfügt, welche sich von der Anklage der Häresie nicht reinigen konnten oder rückfällig geworden (c. 10. X. De purg. canon. V. 34), oder des Ehebruchs (c. 10. Dist. LXXXI), der Verletzung des Beichtsiegels (c. 12. fin. X. De poen. et remiss. V. 38), der Fälschung, des Meineids oder anderer Capitalverbrechen (c. 7. Dist. L; c. 6. X. de poenis. V. 37) geständig oder überführt, und in Folge dessen abgesetzt oder degradirt worden waren. Diese detrusio in arctum monasterium, verbunden mit Amtsentsetzung oder selbst mit Ausstoßung aus dem Clericalstande wurde immer, wie die angeführten Stellen besagen, als Zuchtmittel zur Förderung der Bußfertigkeit des Delinquenten auf unbestimmte Zeit (Conc. Cabilon. ao. 813. c. 40) und nach Umständen auf Lebensdauer (Conc. Agath. ao. 506. c. 16), zuweilen aber auch außer dem Zwecke der Buße zugleich als Strafschärfung auf eine Reihe von Jahren (c. 6. § 7. X. De homicid. V. 12) verhängt. Vgl. hiezu die Artikel: Gefängnißstrafen, und Kirchenstrafen. [Permaneder.]

Klostervogt, s. Kirchenvogt.

Klüpfel, Engelbert, einer der gründlichsten Theologen des verflossenen Jahrhunderts, wurde geboren den 18. Januar 1733 zu Wipfelden, einem Dorfe am rechten Ufer des Mains, in Franken. Sein Taufname war Johann Andreas; seine Eltern Michael Klüpfel und Dorothea Pfriem. Sieben Jahre alt begann er die Studien auf dem Gymnasium zu Würzburg, wo er auch sodann auf der Universität in zwei Jahrescursen die Philosophie absolvirte. Liebe zur Wissenschaft und zu stillen Forschungen bewogen ihn, daß er die Aufnahme in den Orden der Augustiner zu Würzburg nachsuchte und erhielt. Der Ordensvorsteher schickte ihn nun — damit er sogleich von allen heimathlichen Verbindungen sich lostrennen lerne — nach Oberndorf am Neckar, in Schwaben, wo er vom 13. November 1750 bis 14. November 1751 sein Noviciatsjahr bestand, und am letztgenannten Tage die Ordensprofession, mit Annahme des Namens „Engelbert", ablegte. Zur Wiederholung des ganzen Studiums der Philosophie in den Schulen der Augustiner wurde er nun zuerst nach Freiburg im Uechtland (Schweiz) gesendet; bald darauf aber — da er hier seinen Lehrer bald überragte — nach Erfurt in das dortige Convent versetzt. Zum Studium der Theologie wurde er im J. 1754 dem Augustinerkloster zu Freiburg im Breisgau einverleibt. Die Priesterweihe erhielt er zu Constanz in der Fastenzeit des Jahres 1756. Durch Talent und Kenntnisse hervorragend wurde Klüpfel, sobald er seine Studien beendigt und die Priesterweihe erhalten hatte, zum Lehramte bestimmt. Dieses begann er auf dem Gymnasium der Augustiner zu Münnerstadt, in Franken, wo er fünf Jahre wirkte. Hierauf lehrte er — als Professor der Philosophie wieder nach Oberndorf geschickt — innerhalb zweier Jahre Logik, Metaphysik, allgemeine und specielle

Physik; hielt eine öffentliche glänzende Disputation nach Sitte damaliger Zeit, auf welche er seine erste Schrift in den Druck gab: „Eng. Klüpfel. Aqua rerum corporearum primum principium. Dissertatio physica. ad diem 18. Septembr. 1764. 4. Rottwilae, typis Thaddaei Feyrer.“ In dieser Abhandlung vertheidigte Klüpfel die Ansicht des Philosophen Thales. Nach beendigtem philosophischen Lehramtscurse wurde ihm das Lehramt der Theologie zugewiesen, und zwar zuerst bei den Augustinern zu Mainz; dann zu Constanz, wo er für eine öffentliche Disputation Thesen, zumal aus der Geschichte des christlichen Cultes, herausgab. „Assertiones theologicae; ad diem 6. Maji 1767. Constantiae litt. Lobhart. 4.“ In dieser Disputation, worauf sich eine große Zahl von theologischen Professoren aus Klöstern Schwabens und der Schweiz eingefunden hatte, erregte Klüpfel solches Aufsehen, daß er im nämlichen Jahre als öffentlicher Professor der Dogmatik an der Albertinischen Universität zu Freiburg im Breisgau aufgestellt wurde. Cosmas Schmalfus, Assistent des Generalobern der Augustiner zu Rom, hatte Klüpfel'n hiezu der Kaiserin Theresia vorgeschlagen. Den 15. December 1767 auf der Universität Freiburg mit dem Doctorat der Theologie beehrt, begann er den 17. December sogleich mit einer öffentlichen Antrittsrede seine theologischen Vorlesungen. Allseitig und vollständig entwickelte er jetzt seine literarische Thätigkeit. Zuerst erschien von ihm: „Eng. Klüpfel, Dissertatio Augustiniano-theologica de statu naturae purae, cum theses propugnaret ex universa Theologia P. Pantaleon Dietz Ord. Erem. Augustin. A. 1768. mense Augusto. 4. Typis J. Andr. Satron.“ Diese Abhandlung zog ihm Gegner und Verdruß zu, so, daß er eine Vertheidigung zu schreiben gezwungen war. „Eng. Klüpfel, de eximiis dotibus humanae naturae ante peccatum, liber apologeticus adversus nuperrimum accusatorem. 8. Frib. Typ. J. Andr. Satron. 1769.“ Nach diesem Kampfe konnte er unangefochten seinem Lehramt und seiner schriftstellerischen Thätigkeit leben. Nach dieser Zeit gab er in den Druck: „Engelb. Klüpfel, Christus Dominus Sacerdos secundum ordinem Melchisedech, Dissertatio cum thesibus ex universa theologia. A. D. 1772. mense Januario. 4. Friburgi J. Andr. Satron.“ — Sodann „Engelb. Klüpfel, Dissertatio theologica de precibus pro defunctis, unacum positionibus ex universa theologia. A. D. 1773. Frib. 4. Satron.“ — Zugleich begann Klüpfel eine theologisch-kritische Zeitschrift zu begründen, worin er im Verein mit Gelehrten auf die wissenschaftliche Richtung jener Zeit mächtig einwirkte. Die meisten Abhandlungen und Recensionen in dieser Zeitschrift floßen aus seiner Feder. Besonders bekämpfte er darin die rationalisirende und zerstörende theologische Richtung des Professors zu Halle Johann Salomon Semler (Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam, auditorum usui destinata. Halae. Hemerde. 1774. 8.), an welchen er vierzehn ausführliche Episteln in der vorerwähnten Zeitschrift richtete. Die socinianische und deistische Schule jener Zeit verließ sogar das Feld der Wissenschaft, und rief die Hilfe der Regierung von Preußen an, so daß der Gesandte des Königs von Preußen bei der Kaiserin zu Wien Klage gegen Klüpfel einlegte. Wahrheit und Gerechtigkeit siegten; Klüpfel erhielt den Schutz seiner Monarchin. Die oben erwähnte Zeitschrift Klüpfels führt den Titel: „Nova Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis, Fasciculus I. Frib. Brisg. Typis J. Andr. Satron. 1775. 8. Fascicul. II. III. IV. 1775. — Volum. II. Ulmae apud Stettin 1776. Volum. III. 1777. Volum. IV. 1779.“ Das Ende dieser Zeitschrift erschien nach langer Unterbrechung im J. 1790. „Nov. Biblioth. ecclesiast. Friburg. Volum. VII. Fascicul. III. IV. 1790.“ — Klüpfels allseitiges Einwirken auf die Gestaltung der Theologie hatte die Aufmerksamkeit der Kaiserin Theresia erregt, welche ihn dafür unter dem 30. März 1780 mit der goldenen Medaille auszeichnete. Während der Herausgabe seiner Zeitschrift erschienen von ihm verschiedene Abhandlungen, als: „Eng. Klüpfel: Tertulliani mens de indissolubilitate matrimonii infidelium altero converso“ (gedruckt in Rieggeri oblectamentis historiae et juris eccle-

siastici. P. I. Ulmae 1776. 8.). — Ferner: Eng. Klüpfel, Dissertatio historico-theologica de libellis Martyrum. Frib. Brisg. 1777. 8. Satron. — Dann gegen J. Lorenz Isenbiel: „Eng. Klüpfel, Vindiciae Vaticinii Jesajae VII. 14. de Emmanuele. Frib. Brisg. 1779. 4. Satron." — Und im folgenden Jahr „Eng. Klüpfel, Commentatio historica, sistens Lutheranorum novissima dissidia de canone divinarum scripturarum. Constantiae 1780. 8. Lydolph. — Zugleich begann er eine theologische Zeitschrift über ältere theologische Literatur, unter dem Titel: „Engelb. Klupfelii vetus Bibliotheca ecclesiastica. Vol. I. Pars prior. Friburg. 1780. 8. Satron. Wagner." — Bei der Anwesenheit des Kaisers Joseph II. zu Freiburg erschien: „Panegyricus Josepho II. Rom. Imperatori nomine musarum Friburgens. A. 1777. dictus ab Engelb. Klüpfelio. Friburg. Fol." — Bei dem Tode der Kaiserin Maria Theresia wurde ihm die traurige Ehre zu Theil, Namens der Universität die Gedächtnißrede auf diese hohe Gönnerin und Mitstifterin zu halten. Diese Trauerrede Klüpfels erschien unter dem Titel: „Oratio in obitum Mariae Theresiae Romanor. Imperatricis, cum Academia Friburgensis diebus 16. 17. 18. Januarii 1781. eidem solemniter parentaret. Friburg. Fol. Satron." — In diese Zeit — J. 1780 — fällt sein Urtheil, welches er in der theologischen Streitsache („Selbstliebe ist der einzige ursprüngliche Grundtrieb des Menschen") Martin Wiehrl's, Professors zu Baden, abgab, welchem später die Facultäten von Prag, Fulda, Salzburg und Göttingen beistimmten. — Der weitverbreitete gelehrte Ruf Klüpfels hatte zur Folge, daß der Bischof Fr. Ludwig von Erthal zu Würzburg im J. 1780 denselben als Professor an die Universität Würzburg berief. Klüpfel blieb in Freiburg. Eine große Anerkennung und ein großer Reiz lag darin, als sein Kaiser Joseph II. ihn im J. 1789 an die Universität Wien versetzte, von wo zwei Vorgänger der dogmatischen Lehrkanzel (Gervasio und Bertieri) auf die bischöflichen Stühle Gallipoli und Como befördert worden waren. Der bescheidene Klüpfel, der ganz den theologischen Wissenschaften lebte, erbat sich als Gnade seines Kaisers, Professor der Dogmatik in Freiburg bleiben zu dürfen. Hier gab er nun sein dogmatisches Lehrbuch heraus, welches auf allen östreichischen Universitäten eingeführt wurde. Dasselbe erschien unter dem Titel: „Engelb. Klüpfelii Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum. Pars I. et II. Vindobonae 1789. 8. Binz. Editio secunda 1802, tertia 1807." — Nach seinem Tode erschien das Buch in vierter Ausgabe, mit Zusätzen von dem Professor Gregor Thomas Ziegler (nachherigem Bischof zu Linz) zu Wien 1821. — Da Klüpfel die lateinische Sprache classisch schrieb, so erhielt er den Auftrag, die Pastoraltheologie von Professor Giftschütz zum allgemeinen Gebrauch der Universitäten des Kaiserstaats — zumal in Ungarn und Polen — zu übersetzen. Diese Uebersetzung trägt den Titel: „Franc. Giftschütz institutiones theologiae pastoralis, latine redditae. Viennae 1789. P. I. II. 8." Schon vor dieser Bearbeitung der Pastoraltheologie hatte Klüpfel für die Erscheinungen im Gebiete des Pastoralwirkens die Schrift herausgegeben: „Sammlung bischöflicher Verordnungen und Hirtenbriefe, welche seit 1780 besonders in Teutschland erschienen sind, zur Aufklärung des Kirchenrechts und des teutschen Staatsrechts; herausgegeben von Engelbrecht Klüpfel. I. Th. Strasburg, im Verlag der academischen Buchhandlung 1786. 8. Während seines vielbeschäftigten academischen Lehramtes und seiner Thätigkeit als theologischer Schriftsteller war seine Erholung die Poesie. So schrieb er: „Elegia de Urbe Brisacensi (1793) deleta; et adhortatio ad Germaniam. Constantiae 1794. 4." — Mit großer Vorliebe sammelte er und schrieb das Leben des ersten gekrönten teutschen Dichters Conrad Celtes, der mit ihm das gleiche Vaterland — Franken — ja sogar den gleichen Geburtsort, Wipfelden, hatte. — Diese Lebensbeschreibung verräth eine solche Belesenheit in den verschiedenartigsten Druckschriften, Manuscripten, Inschriften u. d., und eine solche Kenntniß der Geschichte und Zustände des 15ten Jahrh., daß man darüber staunen muß. Während der Lebzeit Klüpfels erschien

diese Biographie nicht im Druck, worüber ihr Verfasser frühzeitig die Gründe angab, in der Zuschrift: „Engelb. Klüpfel Theologi Friburgensis ad D. Michaelem Feder, Bibliothecar. Academ. et Theolog. Professorem Würzburgi, Epistola de causa dilatae editionis vitae Conradi Celtis Protucii. Friburgi 1799. 4.“ Nach des Verfassers Tod ließ die Universität Freiburg diese höchst merkwürdige, an gelehrten Kenntnissen so reichhaltige Biographie als Programme drucken. Sie erschien in zwölf Fascikeln, unter Obsorge der Professoren Ruef und Zell, unter dem Titel: „De vita et scriptis Conradi Celtis Protucii, praecipui renascentium in Germania literarum Restauratoris, primique Germanorum Poetae laureati, opus posthumum B. Engelberti Klüpfelii. Particula I. Friburgi 1813. Typis academicis bis Partic. XII. 1827. Typis Wanglerianis. 4.“ — Nachdem Klüpfel sein 70. Altersjahr zurückgelegt hatte, erbat er sich seine Versetzung in den Ruhestand, weil — wie er in seiner Eingabe sagte — „oportet esse interstitium, mortem inter et officium.“ Sein Wunsch wurde im Jahr 1805 erfüllt. In dieser Ruhezeit bereitete er sich näher auf die Ewigkeit, und pflegte zur Erholung noch der Wissenschaft. Aus diesen Abendstunden seines Lebens erschienen: „Commonitorium S. Vincentii Lerinensis, praemisit epistolam et prolegomena ac notis illustravit Engelb. Klüpfel. Viennae 1809 8.;“ und in eben diesem Jahr: „Engelb. Klüpfel, Theologi Friburgensis, Necrologium sodalium et amicorum litteratorum, qui auctore superstite diem suum obierunt. Friburgi et Constantiae, in officina libraria Herderiana. 1809. 8.“ Seine letzte Schrift, die auch erst geraume Zeit nach seinem Tode in den Druck gegeben wurde, war: „Engelberti Klüpfel, Theologi Friburgensis, septem Psalmi poenitentiales, paraphrasi elegiaca et expositione prosaica illustrati. Accedunt in eosdem notae criticae, una cum oratione: Ante Oculos tuos, Domine. Vindobonae, Typis congregationis Mechitaristicae. 1823 8.“ — Engelbert Klüpfel starb den 8. Juli 1811. — In seiner Lebensweise war er höchst einfach, genügsam, Tag und Nacht den Studien obliegend, tugendstreng, kirchentreu, gottesfürchtig. Von ihm gilt: didici, docui. In seinem Testamente vermachte er seine reichhaltige, ausgezeichnete Büchersammlung der Universitätsbibliothek zu Freiburg; darunter eine schätzbare Sammlung gelehrter, theilweise höchst seltener, Dissertationen; über 5000 an der Zahl. Sein theologisches Wirken lebt fort in seinen Schriften. (M. s. Dr. Jo. Leon. Hug, Elogium Engelberti Klüpfelii. Friburgi et Constantiae, in officina libraria Herderiana. 1811. 8. Und Dr. Jo. Casp. Ruef — Vita Klüpfelii, in der Praefatio zu Fascic. I. De vita et scriptis Conradi Celtis Protucii. Friburgi 1813. 4.) [L. Buchegger.]

Knabenseminarien, s. Seminarium, clericalisches.

Knapp, Dr. Georg Christian, protestantischer Theolog, den 12. September 1753 zu Glaucha bei Halle geboren, studirte hier und in Göttingen. Nach einer Reise durch Teutschland erwarb er sich 1775 auf der erstern Universität die philosophische Magisterwürde und wurde 1777 außerordentlicher, 1782 in einem Alter von 29 Jahren ordentlicher Professor der Theologie. Zwei Jahre darauf erhielt er die theologische Doctorwürde. In kurzen Zwischenräumen wurde er Director zuerst der frankischen Stiftungen und hernach zugleich des theologischen Seminars. Mit Treue und unermüdetem Eifer lag er diesem seinem Wirkungskreise ob. Im J. 1816 wurde er mit Niemeyer und Wagnitz Consistorialrath vom Königlich Preußischen Consistorium der Provinz Sachsen, nacheinander Mitglied mehrerer gelehrten Gesellschaften und 1820 Senior der Facultät. Im J. 1825, wo er sein fünfzigjähriges Lehrerjubiläum feierte, empfing er neben vielen andern Ehrenbezeugungen von Friedrich Wilhelm III. den rothen Adlerorden zweiter Classe mit Eichenlaub. Er litt viele Jahre hindurch an einer Krankheit vieler Gelehrten, die sich bei vielem Sitzen gerne und häufig einstellt und die in ihrer Steigerung ihm den 14. October 1825 den Tod herbeiführte. Seine Fächer, in denen sich der fleißige, gründliche und scharfsinnige Lehrer einer zahlreichen Zuhörerschaft

erfreute, waren Exegese des A. und N. T., Dogmatik und Kirchengeschichte. Der Grundzug seines Charakters war Religiosität und damit zusammenhängend Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit. Ehrgeiz und Ruhmsucht waren ihm fremd. Nicht bloß zu lehren, sondern auch segensreich zu wirken, war sein Bestreben und seine Freude. — Von seinen Schriften und Schriftchen, dreiundzwanzig an der Zahl, führen wir an: die Uebersetzung der Psalmen mit Anmerkungen, Halle 1778, 3. Aufl. 1789; sein Novum test. graece. Recognovit atque insigniores lectionum varietates et argumentorum notationes subjunxit, editio tertia Halae 1824; Neuere Gesch. der evangel. Missionsanstalten ꝛc. Halle, 1799—1825, 18 Stücke; seine Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, herausgeg. von Dr. Carl Thilo, Halle 1827, 2 Bde. (Vgl. Fuhrmann, Handwörterbuch der Religions- u. Kirchengesch. 2. Bd. S. 587 f.; die gelehrten Theologen Teutschlands von Dr. Heinr. Doering II. Bd. S. 134 ff.; Pierer, Universallexicon 16. Bd. S. 248.)

Kneph, s. Emanation.

Knidus, s. Cnidus.

Kniebeugung (genuflexio), eine im öffentlichen Cultus übliche Ceremonie, und zwar unterscheidet man zwischen der einfachen Kniebeugung (g. simplex), bei welcher bloß das rechte Knie bis zur Erde gesenkt wird, und wobei man sich alsbald wieder erhebt, und der doppelten (g. duplex), bei der man sich mit beiden Knien niedersenkt, und in dieser Stellung einige Zeit verbleibt. Das Beugen der Knie als religiöse Ceremonie kommt häufig schon im A. T. vor, z. B. Genes. 17, 3 und 17, Num. 16, 22; wie denn der Ausdruck בָּרַךְ = das Knie beugen überhaupt identisch ist mit Segnen, Anbeten. Ebenso finden wir im N. Bunde diese Ceremonie durch das Beispiel des Herrn selbst geheiligt, und auch sonst wird derselben öfters erwähnt Luc. 22, 41. Act. 7, 59. — 9, 40. — 21, 5. Past. Herm. L. I. Vis. 1. c. 1. Euseb. hist. eccl. II. 33. Chrysost. serm. 4 de Anna; Aug. de civit. Dei 22. c. 8. Nach dem Zeugnisse Tertullians (de corona milit. c. 3) wurde immer kniend gebetet, mit Ausnahme des Sonntags und der Zeit von Ostern bis Pfingsten, in welcher man stehend betete. Eben weil die Gebete in der alten Kirche kniend verrichtet wurden, findet sich in unserer Liturgie heutzutage noch die Aufforderung des Diacons: flectamus genua! und dann die des Subdiacons: Levate! wenn das Gebet zu Ende war. Uebrigens scheint diese Aufforderung zum Knieen aus Lauigkeit und Bequemlichkeit nicht immer beachtet worden zu sein, wie dieses aus den Worten des Cäsarius von Arles ersichtlich ist, welcher seine Zuhörer deßhalb also tadelt: „Wenn der Diacon ruft: Lasset uns die Kniee beugen! so sehe ich den größten Theil der Gemeinde wie die Säulen stehen, was den Christen, wenn in der Kirche gebetet wird, weder erlaubt noch geziemend ist." Ihrer symbolischen Bedeutung nach wird diese Handlung gewöhnlich als Zeichen der Bußfertigkeit aufgefaßt, und deßhalb nennt sie Rhabanus Maurus „poenitentiae et luctus indicium" (l. II. c. 41. de instit. cleric. cf. Conc. Carthag. a. 398 c. 82. Honor. gem. anim. I. c. 117). Das Knieen wäre demnach der äußere Ausdruck der innern Demüthigung des sündhaften Menschen, der sowohl seine Schuld als Unmacht fühlt, wenn er sich Gott nahen will, und unfähig sich zu wehren, sich ganz in die Gewalt dessen gibt, vor dem er knieet. Diese Anschauung und Bedeutung liegt jener alten Einrichtung der Kirche zu Grunde, wornach die Büßer der dritten Classe (substrati) und die Katechumenen der 2. Classe (genuflectentes) selbst da, wo die andern Christen standen, knieen mußten (s. Katechumenen). Die einfache Genuflexion ist das Zeichen der Anbetung (adoratio) und findet deßhalb immer coram Sanctissimo Statt, wie die Neigung des Hauptes (inclinatio capitis) der Ausdruck der Verehrung (veneratio) ist. Deßhalb genuflectirt auch der Priester während der hl. Messe, wenn nicht schon das Sanctissimum ausgesetzt ist, erst bei und nach der Consecration bis zur Communion, und zwar so oft er den Kelch entblößt oder bedeckt, oder bei jenen Stellen, in welchen von dem

Geheimniß der Menschwerdung die Rede ist, wie im Credo und dem Evangelium des hl. Johannes. Nach der Deutung des hl. Basilius wäre die einfache Kniebeugung ein Sinnbild, daß wir zwar durch die Sünde gefallen, jedoch durch die Menschwerdung Gottes wieder vom Falle aufgerichtet worden sind (de spiritu s. c. 27). — Nebenbei ist hier noch der sogenannten Kniebeugungsfrage zu erwähnen, welche in neuester Zeit in Bayern Gegenstand einer weitläufigen Erörterung zwischen Katholiken und Protestanten wurde. Eine Kriegs-Ministerial-Ordre vom 14. Aug. 1838 und Minist.-Verfügung vom 19. Jan. 1839 verlangte nämlich sowohl von dem Heere als der Bürgermiliz das Niederknieen während der Wandlung und Vorbeitragens des Sanctissimums bei Kirchen- und Frohnleichnamsprocession-Paraden. Durch diese Verordnung glaubten sich die Protestanten in ihrer Gewissensfreiheit verletzt, obgleich dieselbe als rein militärisches Reglement beachtet sein wollte, und eine an sich indifferente und auf Commandowort hervorgerufene Handlung erst durch die Intention des die Kniee Beugenden zu einem religiösen Acte wird. Auf dem bayerischen Landtag von 1843 wurde dieser Punct zur Debatte gebracht, und gab nachher die Veranlassung zu einer Menge von Broschüren. (Dieselben sind angeführt bei Permaneder, Handbuch des kathol. Kirchenr. § 91. 5). Um übrigens die Protestanten zu beruhigen, und um den entferntesten Schein einer Gewissensverletzung zu vermeiden, bestimmte eine Cabinetsordre vom 28. März 1844 und 3. Nov. 1844, daß in Zukunft zu Processionen, bei welchen das Sanctissimum vorgetragen wird, Bürger und Soldaten protestantischer Confession nicht mehr sollten ausrücken dürfen. [Khuen.]

Knieen, s. Gebet.

Knigge, s. Illuminaten.

Knipperdolling, s. Wiedertäufer.

Knox, Johannes, Reformator in Schottland, wurde im Jahr 1505 aus bürgerlichem Stande, wahrscheinlich zu Grifford, einem Dorfe im östlichen Lothian, geboren, studirte Philosophie und Theologie zu St. Andrews, wurde noch vor 1530 zum Priester geweiht und trat jetzt als Lehrer der Philosophie an derselben Universität auf. Augustinus und Hieronymus wurden ihm sein Lieblingsstudium. Das angeblich unpriesterliche Leben des schottischen Clerus soll ihn zuerst der alten Kirche abgeneigt gemacht haben; gewiß ist, daß er bereits 1535 sich innerlich von derselben lossagte und in den bestehenden Mißbräuchen der Kirche, wie er vorschützte, seine Rechtfertigung für diesen Schritt suchte; doch scheint es nicht, daß er sich selbst vor 1542 als Protestant erklärte. Um diese Zeit hatte die Neuerung bereits bedeutend in Schottland an Boden gewonnen. Als er auch in seinen philosophischen Vorlesungen das Wesen der alten Kirche anzugreifen begann, glaubte er sich durch das wachsame Auge des Cardinals Beatoun daselbst nicht mehr sicher und zog sich daher in das südliche Schottland zurück, bekannte sich daselbst öffentlich als überzeugungstreuen Anhänger der Neuerung und wurde dafür auf Antrag des Clerus von demselben Cardinal degradirt. Nunmehr bekleidete er in einer reformirten Familie die Stelle eines Erziehers und faßte endlich den Plan, sich der strengen Aufsicht der Kirchenbehörde dadurch zu entziehen, daß er sich nach England an die Grenzen von Schottland begab, wo alle von den schottischen Bischöfen verfolgten Abtrünnigen ein Asyl fanden; allein mit der Bastard-Reformation Heinrichs VIII. unzufrieden und gegen dessen dem Papste abgenommene Suprematie eingenommen, wollte er seine Studien auf einer teutschen Universität fortsetzen, ließ sich jedoch von diesem Entschlusse wieder abbringen und zog sich um Ostern 1547 mit den Söhnen einiger Gönner in das Castell St. Andrews zurück, das von den aufständischen Mördern des Cardinals Beatoun (er wurde am 29. Mai 1546 ermordet) im Besitz erhalten wurde. Wenn es sich auch nicht genau erweisen läßt, daß Knox einen directen Antheil an diesem Morde hatte, so muß doch selbst sein Lobredner M'Crie zugeben, daß er den-

selben gebilligt habe, weil er überhaupt mit seinem Freunde Buchanan die Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes selbst soweit vertheidigt habe, daß jedem Einzelnen das Recht zustehen sollte, den tyrannischen Verbrecher zu tödten (s. Leben des schottischen Reformators Johann Knox von Thomas M'Crie im Auszuge von Planck, Göttingen 1817, S. 71). Seinen Bemühungen daselbst gelang es, die ganze Garnison für die Neuerung zu gewinnen; allein das Castell fiel in die Hände des französischen Hilfsheeres, und auch Knox wurde als Kriegsgefangener abgeführt und befand sich 19 Monate auf den Galeeren. Als er im Febr. 1549 die Freiheit wieder erlangt hatte, begab er sich nach England, wo unterdessen das Reformationssystem sich ganz geändert hatte, und nahm hier unter Eduard VI., dessen Kaplan er wurde, bis 1554 regen Antheil an der Durchführung des calvinistischen Lehrbegriffes, kam aber wegen seiner wüthenden Ausfälle in seinen Predigten gegen alle Gegner seines Systems selbst dem Hofe gegenüber manchmal in Verlegenheit und Untersuchung. Allein nach dem am 6. Juli 1553 erfolgten Hintritte Eduards VI. änderte sich wiederum das Religionssystem in England. Das englische Volk äußerte über die Thronbesteigung einer katholischen Königin eine so unbändige Freude (s. Großbritannien), daß sich Knox, um die ersten Regierungsmaßnahmen abzuwarten, in den Norden zurückzog; als sich aber der milde Geist derselben zeigte, kehrte er auch in die südlichen Provinzen zurück und predigte in den Herbstmonaten in Kent und Buckingham, begab sich selbst im November nach London, wo er sich bei befreundeten Kaufleuten aufhielt. Während sofort nach der Wiedereinführung des Katholicismus durch das Parlament seine Stellung vollends unsicher wurde, hatte er auch Unangelegenheiten mit dem Vater seiner Frau, der die eheliche Verbindung nicht öffentlich bekannt geben wollte aus Gründen, die nicht genau bekannt geworden sind. Endlich verließ er England und landete am 28. Juni 1554 glücklich zu Dieppe in der Normandie, machte von hier aus einen kurzen Besuch in der Schweiz, kehrte jedoch nach Dieppe zurück, verfügte sich hierauf zum zweiten Male nach Genf, wo er sich bei seinem Freunde Calvin aufhielt und gegen Ende des Jahres seine „Ermahnung an die englische Nation" herausgab, in der seine ganze ungemäßigte Heftigkeit zu Tage trat. (Kurze Zeit hatte er sich auch zu Frankfurt am Main aufgehalten, war aber mit der dortigen englischen Gemeinde in Streit gerathen.) Im Herbste 1555 machte er auch einen Besuch in Schottland und predigte daselbst in verschiedenen Orten, kehrte aber im Juli 1556 wieder nach Genf zurück. Neben manchen Briefschaften und Schreiben an seinen Anhang in England und Schottland verfaßte er hier außer dem Anfange einer englischen Bibelübersetzung seinen „ersten Trompetenstoß gegen das monströse Weiberregiment", wodurch das kummervolle Leben Mariens noch mehr verbittert wurde. Den Hauptgrundsatz des Buches bildet die Behauptung: „Die Uebertragung jeder obrigkeitlichen Gewalt und jede Art von Oberherrschaft über ein Königreich, über eine Nation oder eine Stadt an ein Frauenzimmer ist gegen das Gesetz der Natur, gegen den geoffenbarten Willen Gottes und gegen die von ihm bestätigte Ordnung, ist also eine Verspottung Gottes und widerstrebt zugleich aller Billigkeit und Gerechtigkeit." Allein sowohl die darin ausgesprochenen Grundsätze, als auch die grobe tief verletzende Sprache beleidigten die Engländer, welche nach dem Tode Maria's sich unter der Herrschaft der „jungfräulichen" Elisabeth befanden. Unterdessen hatte er auch seine Frau und Familie nach Genf kommen lassen, wo er indeß im Januar 1559 zum letzten Mal Abschied nahm und das Ehrenbürgerrecht erhielt, worauf er im Mai in Schottland ankam. Von nun an beginnt seine eigentliche Reformationsthätigkeit. Stets hatte er seinen Glaubensgenossen offene Gewalt zum Schutze gegen den Götzendienst (Katholicismus) und die götzendienerische Obrigkeit empfohlen, so daß der englische Geschichtschreiber Hume von ihm sagt: „Die Staatsgrundsätze dieses Mannes, die er seinen Brüdern mittheilte, waren eben so aufrührerisch

als die theologischen unsinnig und heuchlerisch" (Geschichte von Großbritannien, Frankenthaler Ausgabe 1787. Bd. X. S. 90). Während des Bürgerkrieges zwischen der Regentin, der Königin Mutter, und dem Adel schloß sich Knox an den letzteren an; seine heftigen Predigten hatten die Plünderung und Zerstörung der Klöster und Kirchen zur Folge, besonders als die bewaffnete Macht gegen sie aufgeboten wurde. Es bildete sich der Bund „der Congregation Christi", deren Mitglieder die Kirche in ihren Gebieten mit Gewalt abschafften; ja sie bemächtigten sich sogar Edinburgh's, und die Regentin mußte mit ihren Truppen nach Dunbar abziehen, worauf Knox zum Prediger der Hauptstadt ernannt wurde. Als jedoch die Stadt wieder in die Hände der Regentin gefallen war, zog er predigend und Aufruhr verkündigend im Lande umher und sprach von England Hilfe gegen die Rebellen an; nachdem aber der vormalige Regent Graf Arwan, der schon als solcher die Neuerung begünstigt hatte, zu der Congregation Christi übergetreten war, wurde die Regentin abgesetzt, ein neuer Regentschaftsrath geschaffen und Knox zu dessen Mitgliede ernannt. Bald darauf starb die Königin Mutter; gemäß dem zwischen England, Schottland und Frankreich darauf geschlossenen Vertrage sollten die französischen Hilfstruppen Schottland verlassen, die Aufständischen amnestirt und ihre Beschwerden beseitigt werden. Noch zwölf Monate wüthete der Bürgerkrieg und endigte damit, daß das Land von der Congregation Christi unterworfen wurde. Damit war der katholischen Kirche der Todesstreich versetzt worden. Die noch übrigen katholischen Priester gaben ihre Sache als eine verlorene auf und überließen ihre Kirchen den Protestanten; das Parlament, das sich schon im Juli versammelt hatte, aber durch den Vertrag bis auf den 1. August prorogirt worden war, sanctionirte das von den reformirten Predigern entworfene Glaubensbekenntniß (17. Aug.), und durch einen Beschluß vom 24. Aug. wurde die päpstliche Jurisdiction im Königreich aufgehoben, das Anhören einer Messe unter Strafe, das erste Mal durch Confiscation des Vermögens, das zweite Mal durch Verbannung und das dritte Mal durch Hinrichtung verboten, und alle zum Vortheil der Katholiken und zum Nachtheil der Reformirten erlassenen Gesetze abgeschafft. So war die Reformation in Schottland durch Empörung, Gewalt, Feuer und Schwert eingeführt worden! Wahrlich, Mohammed und seine Nachfolger waren im Kampfe gegen das Christenthum duldsamer als diese Reformatoren. — Nach dem Tode ihres Gemahls Franz II. von Frankreich kehrte Maria Stuart, vom Adel herbeigerufen, in ihr Erbreich Schottland zurück (1561). Alsbald eiferte Knox gegen den katholischen Gottesdienst in der königlichen Capelle, und rief dadurch Excesse und Tumulte herbei, bei denen das Volk selbst in die Capelle eindrang. Vergebens ließ sich Maria so weit herab, ihn persönlich vor sich zu rufen und mit dem harten Manne zu verkehren; „der bäuerische Apostel, sagt Hume a. a. O. S. 91, trägt kein Bedenken, uns zu benachrichtigen, daß er ihr einmal mit solcher Strenge begegnete, daß sie alle Fassung verlor und vor ihm in Thränen zerfloß, und da er diesen Umstand erzählt, zeigt er einen sichtbaren Stolz und eine Zufriedenheit mit seiner eigenen Aufführung." Die Kanzeln wurden nun bloße Schaubühnen der Schmähungen über die Laster des Hofes. Knox erhielt dadurch in den Augen des Publicums, das sich zu allen Zeiten an Scandalen gefällt, großes Ansehen. Leider bot ihm das Benehmen des Hofes Stoff dazu, namentlich die Verheirathung Maria's mit Bothwell, dem Mörder ihres Gemahls. Während einige bei den verübten Excessen Betheiligte vor Gericht gezogen wurden, erließ Knox ein maßlos heftiges Schreiben. Nunmehr wurde er des Hochverrathes angeklagt, aber im Dec. 1563 zum wahren Triumphe für ihn und seine Partei freigesprochen. Das traurige Ende der Regierung der Maria Stuart ist bekannt; sie mußte zu Gunsten ihres einjährigen Sohnes Jacob VI. (s. Jacob I.) entsagen und fand endlich bei Elisabeth, ihrer unversöhnlichen Feindin, statt eines Asyls Gefängniß und Tod. Am 29. Juli 1567 hielt Knox bei der

Krönung Jacobs VI. in der Parochialkirche zu Stirling die Predigt. Besonders thätig wirkte er auch in den Berathungen über das künftige Schicksal der Königin, die vorläufig in das Schloß Lochlevin gebracht worden war; eine Partei wollte, daß sie das Königreich verlassen dürfe, eine andere beantragte ihre lebenslängliche Gefangenschaft, Knox und mit ihm die meisten Prediger dagegen ihre Hinrichtung, und zwar nicht wegen ihrer schlechten Regierung, sondern wegen der persönlichen Verbrechen, deren sie sich schuldig gemacht habe, namentlich wegen Mord und Ehebruch, die auch an den höchsten Personen nicht ungestraft bleiben dürften. Ja nach ihrer Flucht erklärte Knox öffentlich, daß man den daraus entstandenen Bürgerkrieg als die gerechte Strafe für die gegen sie bewiesene unverantwortliche Milde anzusehen habe. Den 15. Dec. hielt er bei Eröffnung des Parlamentes die Predigt und forderte dasselbe auf, allererst die Religionssache vorzunehmen. Dieses bestätigte dann alle Acten, welche im Jahre 1560 zu Gunsten der Protestanten und zum Nachtheil der Katholiken erlassen worden waren; auch wurde zum Grund- und Staatsgesetz gemacht, daß in Zukunft die schottischen Könige noch vor dem Regierungsantritt die Aufrechterhaltung des Protestantismus beschwören müßten, und zugleich verordnet, daß alle nicht erbliche Staatsämter nur mit Protestanten besetzt werden dürften. Auch wurden die anderweitigen kirchlichen Verhältnisse geordnet. Damit hatte Knox das Ziel seiner Bestrebung erreicht; der Katholicismus war factisch und wenn man wollte auch rechtlich in Schottland ausgerottet. Gleichwohl predigte er mit der ihm eigenthümlichen Heftigkeit fort und erwarb sich dadurch bei den Anhängern Marien's stets neue Feinde. In Folge eines Streites mit dieser Partei zu Edinburgh, die er auf öffentlicher Kanzel angriff, mußte er am 5. Mai 1571 noch einmal nach St. Andrews fliehen und konnte erst im August 1572 zurückkehren, nachdem die Anhänger der Königin abgezogen waren. Er starb jedoch schon im Herbste 1572 im 67. Jahre, und hinterließ seine zweite Gemahlin als Wittwe und fünf Kinder. Eine unparteiische Geschichte dieses Mannes fehlt; das schon genannte Werk von M'Crie ist ein Panegyricus. Sonst vergleiche noch Knox, Hist. of the ref. of Scotl. 1567. Niemeyer, Leben des Joh. Knox, Leipz. 1824. Böhme, acht Bücher von der Reformation der Kirche in England, Altona 1734. S. 363—69. Vgl. hierzu den Art. Schottland. [Fehr.]

Knut d. Gr., s. Canut.

Knutsen, s. Conscientiarii.

Kodde, s. Collegianten.

Koheleth, s. Ecclesiastes.

Kohen, s. Cohen.

Kohler, Hieronymus, ein Schwärmer aus Brügglen, Cantons Bern, Stifter der Brüggler Secte, wurde den 16. Januar 1753 auf Befehl des Schultheiß, des Kleinen und Großen Raths von Bern öffentlich hingerichtet, und zwar an einem Pfahle erwürgt und dann verbrannt „als Verführer, Betrüger und abscheulicher Gotteslästerer." Das Todesurtheil hebt folgende sieben Puncte als die Hauptverbrechen des Schwärmers hervor: 1) „Daß er sich eines außerordentlichen Berufs und Erleuchtung, wie auch sonderlicher hohen Offenbahrungen, und unmittelbahren Umgangs mit Gott und unserem Heyland berühmet. 2) Sich und seinen Bruder Christian Kohler, vor die zwey Zeugen der Offenbahrung Joh. Cap. 11. ausgegeben. 3) Gottes Gerichte und der Welt Ende etliche mahl auf Zeit und Tage vorgekündet, mit Beyfügen, daß er alsdenn Gott werde helffen die Welt richten. 4) Daß er gelehret: Wer nicht ihn und seine Lehre annehme, werde nimmermehr seelig werden. 5) Daß die Sünden wider den Sohn Gottes können Vergebung erlangen, was aber wider sie, Kohler und die Elßbet Kißling geredet werde, könne in Ewigkeit nicht vergeben werden. 6) Das Lesen, Beten, und andere Christliche Uebungen taugen nichts; das Predigtgehen sey auch nichts

werth, zumal die Predicanten nur Schriftgelehrten seyn, aber kein Leben haben, ja alle die, so in die Kirche gehen, seyn verdammt. 7) Hingegen können die Begnadeten ohne Abbruch ihrer Seeligkeit thun, was sie wollen. Unter andern gehe das Verbot der Hurerei nur die an, so annoch unter dem Gesetze seyn, diejenigen aber nicht, so unter der Gnade stehen." In letzterem Puncte sehen wir das Vorspiel des heutigen Mukerthums, und wie unsere Muker ließ es auch Köhler nicht bei der Theorie, verführte vielmehr sehr Viele zu den Werken der Unzucht. Uebrigens sehen wir aus dem Ganzen, wie auch die protestantische Republik Bern noch im J. 1753 die Inquisition ausübte, und einen Ketzer, der weit weniger Unheil anrichtete, als Hus, nahezu auf dieselbe Weise, sage fast 350 Jahre später, hingerichtet hat, und zwar, was wohl zu beachten, trotz seiner Reue und seines Widerrufs, während sich Hus durchaus zu keinem Widerrufe verstand. Vgl. Neue Beiträge von theol. Sachen. Auf das J. 1753. Leipzig S. 848 ff. und auf das J. 1754.

Κοινὴ ἔκδοσις, s. Alexandrinische Uebersetzung und Handschriften des neuen Testaments.

Kolberg, nunmehr eine starke Festung in der preußischen Provinz Pommern, war schon im zehnten Jahrh. Sitz eines christlichen Bischofs. Die erste Kunde vom Christenthum war nämlich von Polen aus nach Pommern gedrungen; als nun Otto III. mit Abschluß des zehnten Jahrh. zum Grabe des hl. Adalbert (s. d. A.) wallfahrtete, erwirkte er, daß Gnesen (s. d. A.) zu dem Range eines Erzbisthums und ihm Kolberg, Krakau und Breslau (s. diese Art.) untergeordnet wurden. Indeß ging das Bisthum Kolberg schon mit seinem ersten Bischof Reinbert unter. Im J. 1227 wurde Kolberg von dem pommerischen Herzoge an das Stift Kamin vertauscht und das alte Schloß in ein Kloster verwandelt; im J. 1530 wurde die Stadt protestantisch.

Kollyridianer, s. Antidicomarianiten.

Köln, s. Cöln.

Kol-Nidre, s. Col-Nidre.

Kolocza, Kirchenprovinz Ungarns (s. auch den Art. Erlau und Gran), umfaßt nebst dem gleichnamigen Erzbisthum im Süden, die Diöcesen Csanad und Groß-Wardein lateinischen Ritus im ost-südlichen Theil Ungarns, das Bisthum Siebenbürgen lat. Ritus im gleichnamigen Lande, und die drei croatisch-slavonischen Bisthümer: Agram, Diakovar und Zeng. — A. Das Erzbisthum Kolocza und Bacs (Archiepiscopatus Colocensis et Bacsiensis canonice uniti) verehrt in den hl. Königen Stephan und Ladislaus seine Stifter. Der erstere baute zu Kolocza eine großartige Cathedrale zu Ehren der Himmelfahrt Mariä, und ernannte zum ersten Bischof von K. den einstigen Mönch von St. Alexius zu Rom, später ersten Abt des Martinsberger Benedictiner-Erzstiftes in Ungarn: Anastasius oder Astricus, der ihm die hl. Krone vom Papst Sylvester geholt hat, und bei dieser Gelegenheit zu Rom zum Bischof geweiht ward. Astricus erlangte später als Verweser des Graner Erzbisthums den Titel eines Erzbischofs; kommt als solcher auf dem Frankfurter Concil 1007 vor; hat aber diese Würde auf seine Nachfolger nicht vererbt. — Erst im J. 1135 ist das Bisthum Kolocza (als es mit der, nach Einigen vom hl. Stephan errichteten, und vom hl. Ladislaus zur erzbischöflichen Würde erhobenen, nach Andern aber erst vom hl. Ladislaus am Ausgang des eilften Jahrh. gestifteten, Bacser Erzdiöcese canonisch vereinigt ward), zum Erzbisthum geworden. Bis 1135 zählte es 7 Bischöfe, seither aber 64 Erzbischöfe. Es erstreckt sich über den Bacser, einen Theil des Pesther, und eine geringe Strecke des Csongrader Comitates, hat 10 Real-, 8 Ehrencanonicate, 8 Titular-Abteien, 10 Titular-Propsteien; in 3 Archidiaconaten (das Cathedral oder Coloczaer, Bacser und Theißer), 103 Pfarren, 246 Diöcesanpriester, 38 Alumnen, 5 Ordenshäuser; 355,474 Katholiken, 6626 Griechisch-Unirte, 26 Ar-

menier, 131,591 Nicht-Unirte, 51,922 Lutheraner, 35,601 Calviner, 9675 Juden, zusammen 590,915 Seelen (im J. 1847). — B. Suffragan-Bisthümer: a) Die Csanader Diöcese verdankt ihren Ursprung dem apostolischen König Stephan, der, nachdem er den übermüthigen Fürsten Achtum oder Ahton überwunden hatte, dessen Residenzort Morossena (später Cenad, Csanad) zum Bischofssitze bestimmte, und hierauf den hl. Gerardus, früher Abt zum hl. Georg in Venedig, dann Einsiedler zu Bakonybeel, berief, gegen das J. 1035. Dieser erlangte in der Vatha'schen Christenverfolgung — durch die zum heidnischen Aberglauben zurückgekehrten Ungarn vom Blocksberge nächst Ofen (Mons S. Gerardi) herabgestürzt — die Martyrerpalme. Die Diöcese umfaßt den Temeser, Torontaler, Krassoer, Arader, Csanader, und einen kleinen Theil des Csongrader Comitats, die illyrisch-, teutsch- und walachisch-banater Grenz-Districte, zählt 6 Real-, 6 Ehren-Canonicate, 7 Titular-Abteien, 1 Real-, 2 Titular-Propsteien; in 21 Dechanteien 182 Pfarren, 259 Diöcesangeistliche, 54 Alumnen, in 11 Ordenshäusern 120 Religiosen, 434,418 Katholiken, 23,502 unirte, 976,852 nichtunirte Griechen, 31,630 Lutheraner, 32,633 Calviner, 12,288 Juden, zusammen 1,511,323 Seelen (im J. 1846). — b) Das Groß-Wardeiner Bisthum lateinischen Ritus (Dioec. Magno-Varadinensis l. r.) wurde nach der wahrscheinlicheren Annahme vom hl. Stephan gestiftet, der zu Byhor (Bihar), dem ehemaligen Sitze des Fürsten Menumorouth, Arpad's Schwiegervaters, eine Kirche zu Ehren der seligsten Jungfrau errichtet, und sie zur Cathedrale des neuen Byhorer Bischofs bestimmt haben soll; seinen jetzigen Namen erhielt das Bisthum vom hl. König Ladislaus, der eine zweite Kirche der Mutter Gottes geweiht, diese zur Cathedralkirche des hinfüro Wardeiner Bisthums gemacht, und 24 Domherren mit einem Probsten allda eingesetzt haben soll. Nach Andern ist der hl. Ladislaus (1077—1095) Stifter dieses Bisthums. Ueber den Namen und der Zahl der Bischöfe vor Sixtus (um 1103) schwebt ein tiefes Dunkel. Das Bisthum, in dessen Bereich die Comitate: Bihar, Bekes, Kraszna und Mittel-Szolnok fallen, hat 16 Real-, 6 Ehren-Canonicate, 1 Real-, 13 Titular-Abteien, 3 Real-, 14 Titular-Propsteien; in den 4 Archidiaconaten (dem Cathedral, Bekeser, Krasznaer und Mittel-Szolnoker) 57 Pfarren, 4 Curat-Kaplaneien, 110 Diöcesanpriester, 59 Ordensgeistliche, 16 Diöcesan-Alumnen, 66,730 Katholiken, 119,238 unirte, 141,473 nichtunirte Griechen, 62,111 Lutheraner, 342,538 Calviner, 8011 Juden, zusammen 740,591 Seelen (im J. 1842). — c. Auch die Diöcese Siebenbürgen lateinischen Ritus (Episcopatus Ultrasylvanus, Transylvanus) verdankt ihre Entstehung dem Eifer des hl. Stephan. Nachdem er nämlich den, dem heidnischen Aberglauben hartnäckig ergebenen Herzog von Siebenbürgen, Gyula den Jüngern (ein Geschwisterkind mit seiner Mutter) überwunden hatte, bestrebte er sich, die Bewohner des Herzogthums dem christlichen Glauben zu gewinnen; um aber zugleich das weitere Gedeihen dieser neuen Gottespflanzung zu sichern, gab er derselben einen Bischof, errichtete eine Cathedrale zu Alba Gyulae oder Alba Julia, wo Gyula seinen Sitz hatte (später Alba Carolina, Carlsburg) und dotirte sie reichlich aus den Besitzthümern des überwundenen Herzogs. Die Diöcese dehnte sich ursprünglich auf ganz Siebenbürgen aus, mit Ausnahme der zur Zeit der Gründung derselben noch wüsten, dann aber von den Szeklyern und Sachsen besetzten Strecken im südöstlichen Theile des Landes, welche den walachisch-moldauischen Bischof von Milkovia, späterhin den Erzbischof von Gran, als ihren Oberhirten verehrten, und erst im J. 1771 in dem Hermanstädter und Kronstädter Decanate der Diöcese Siebenbürgen einverleibt wurden. Jetzt begreift das Bisthum ganz Siebenbürgen in sich, bis auf die Comitate Kraszna und Mittel-Szolnok, welche zur Großwardeiner Diöcese gerechnet werden. Es zählt 10 Real-, 10 Ehren-Canonicate, 6 Titular-Abteien, 2 Titular-Propsteien, 15 Archidiaconate, 208 Pfarren, 244 Diöcesanpriester, 44 Alumnen,

267 Ordensgeistliche und 221,986 katholische Seelen (im J. 1844). — d) Die Agramer Diöcese (D. Zagrabiensis) wurde vom h. Ladislaus in dem — durch ihn nach dem Tode des letzten Zweiges der Könige von Croatien unterworfenen — Lande wahrscheinlich im J. 1092 errichtet. Ihr erster Oberhirt hieß Duh, der gegenwärtige ist in der Reihe der A. Bischöfe der 74. Das Cathedral-Capitel zu Agram besteht aus 28 Real- und 6 Ehrencanonicaten, das Chaszmaer Collegiat-Capitel aus 7 Real- und 6 Ehrendomherren. Es gibt in der Diöcese ein Priorat, 9 Abteien, 6 Propsteien, 15 Archidiaconate, 343 Pfarren, gegen 700 Weltpriester, 143 Alumnen und in 18 Häusern 238 Ordensgeistliche (im J. 1845). Das Bisthum umfaßt den Varasder, Kreutzer und den größeren Theil des Agramer Comitats in Croatien, den Posegaer und einen Theil des Veröczer Comitats in Slavonien; den zwischen der Mur und der Drau gelegenen Strich des Kalader Comitats in Ungarn; dann aber die Bezirke des ersten und zweiten Banal, des Kreutzer, Gradiscaner, Sanct-Georger, und einen Theil des Sluiner Grenzregimentes. e) Das Bosnische oder Diakovarer und Syrmier Bisthum (Episcopatus Bosnensis seu Diacovariensis et Syrmiensis) errichtete im J. 1773 Papst Clemens XIV. auf die Verwendung Maria Theresia's aus den zwei Bisthümern Bosnien und Syrmien. 1) Die Diöcese Bosnien, deren Anfänge nach Einigen sogar in das sechste Jahrhundert hinaufreichen sollen, sah auf seinem Bischofssitze im zwölften Jahrh. Bischöfe des griechischen Ritus, deren einige, der Patarener-Secte angehörend, dem weiteren Umsichgreifen dieser Ketzerei Vorschub leisteten. Dieß veranlaßte den Papst Innocenz III. und seine Nachfolger Honorius III. und Gregor IX., wie auch die Könige Ungarn's, in deren Besitz Bosnien in früheren Jahren gekommen war, durch die neue Begründung des bosnischen Bisthums, und dessen Besetzung mit rechtgläubigen Bischöfen für die Ausrottung jener Ketzerei zu sorgen. So kam, nachdem zu diesem Zwecke Erzbischof Ugrinus von Kolocza eifrig vorgearbeitet hatte, gegen das J. 1234 Joannes Teutonicus, als der erste der neuen Reihe lateinischer, katholischer Bischöfe auf den bosnischen Bischofstuhl. Seine Nachfolger hatten ihren Sitz zu Serajevo in Bosnien bis zur Mitte des 15ten Jahrh., wo sie vor den Türken flüchtig, über die Save gingen, und in dem zur Fünfkirchner Diöcese gehörigen Diakovar sich niederlassend, ein kleines Gebiet zwischen der Drau und Save zuerst mit Vicarial-Gewalt, dann aber als eigentliche Bischöfe verwalteten. — Die bosnischen Bischöfe gehörten früher bald unter die Metropolitan-Gewalt der Erzbischöfe von Ragusa, bald jener zu Spalato, bis sie um den Anfang des 14ten Jahrh. der Koloczaer Kirchenprovinz zugetheilt wurden. — 2) Das Bisthum Syrmien verdankt seinen Ursprung dem Erzbischof Ugrinus von Kolocza, der, um die von Bosnien herübergreifende Ketzerei der Patarener um so erfolgreicher zu bekämpfen, von Gregor IX. die Errichtung eines neuen Bisthums (dessen Sitz zuerst in dem Kloster Cuchet, oder Keu, oder Köw an der Donau, dann zu Mitrowitz (?) und Banmonostra in Syrmien war) erlangte, gegen das J. 1230. Der Umfang desselben, ursprünglich sehr gering, vergrößerte sich späterhin in dem Lande zwischen der Drau, der Save und der Donau östlich von der Diöcese Diakovar, und dehnte sich nach der Vertreibung der Türken mit dem angehenden 18ten Jahrh. auf ganz Bosnien aus. Der erste bekannte Bischof Oliverius kommt gegen das J. 1247 vor. — Die jetzige bosnisch-syrmische Diöcese erstreckt sich auf Syrmien, dann auf den Brooder und Peterwardeiner Grenz-Regimentsbezirk, und zum Theil auf das Veröczer Comitat und den Gradiskaner Grenz-Regimentsdistrict. Sie zählt 8 Real-, 6 Ehren-Canonicate, 7 Titular-Abteien, 1 Real-, 3 Titular-Propsteien; in 4 Archidiaconaten (das Cathedral, Brooder, Ober- und Unter-Syrmier) 82 Pfarren, 170 Diöcesanpriester, 21 Alumnen, 7 Ordenshäuser, 161,002 Katholiken, 1138 unirte Griechen, 161,130 nichtunirte, 4577 Lutheraner, 3930 Calviner, 590 Juden, zusammen 332,367 Seelen

(im J. 1842). — f) Die Zeng-Modruser Diöcese (D. Segniensis et Modrusiensis seu Corbaviensis perpetuo per aequalitatem unitae) entstand im J. 1600 aus dem α) Zenger Bisthum, dessen Uranfänge Manche in das fünfte Jahrh. zurückführen zu können glauben, dessen nach Namen und Zeitalter bekannter Bischof Miracus aber erst im J. 1150 vorkommt, und aus der β) Modruser Diöcese, welche im J. 1185 in der durch Peter VII., Erzbischof von Spalato, abgehaltenen Provincial-Synode gestiftet, ihren Bischofssitz bis gegen 1460 zu Corbavia, dann aber zu Modrus hatte, und schon lange vorher im J. 1600 definitiv ausgesprochenen durch die Zenger Bischöfe verwaltet wurde. Bis 1600 verehrte Zeng in dem Erzbischof von Spalato, von da an in dem Erzbischof von Gran seinen Metropoliten, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts aber gehört es unter die Jurisdiction des Koloczaer Erzbischofs. Es besitzt 2 Cathedralcapitel, jenes zu Zeng mit 6 Real- und 6 Ehrendomherren, und das der Modruser Kirche zu Novi, Buccari und Bribir mit 9 Real-Canonicaten; ein Collegiat-Capitel zu Fiume mit 5 Domherren. Dann hat es 5 Titular-, 1 Real-Abtei, in 4 Archidiaconaten (das Zenger-Cathedral, Licca-Corbaver, Modruser-Cathedral und Buccarer) 132 Pfarren, 4 Curatien, 261 Weltpriester, 30 Alumnen, 68 Religiosen, 209,351 Katholiken, 16 Griechisch-Katholiken, 91,578 nichtunirte Griechen, 22 Lutheraner, 44 Calviner und 138 Juden (im J. 1847). — Die Diöcese erstreckt sich über das ungarische Küstenland, den Ottochaner, Oguliner, Liccaner und zum Theil den Sluiner Grenz-Regimentsbezirk, wie auch einen Theil des Agramer Comitates in Croatien. (S. Georg. Fejer, religionis et eccl. Christ. apud Hungaros initia. — Dr. Lanyi's, Ungarn's Kirchengeschichte im Zeitalter des Hauses Oestreich rc., ungarisch. — Georg. Pray, Specimen Hierarchiae Hung. Pars secunda. Farlatti Illyricum sacrum und die bezüglichen Diöcesan-Schematismen.) [Haynald.]

Kolossä, s. Colossä.

Konarski, Adam, Bischof von Posen (1562—1574), wendete alle Sorgfalt darauf, der Jugend eine religiöse Erziehung und Bildung zu verschaffen, und da die Lubranskische Schule damals wegen Mangels an fähigen und glaubenseifrigen Lehrern diese Absichten nicht erfüllte, so beschloß er, zu diesem Behufe in Posen ein Collegium der Jesuiten zu gründen, von deren ausgezeichneter Wirksamkeit er sich bei einem Besuche in Braunsberg, wo sie durch den berühmten Cardinal und damaligen Bischof von Ermeland Hosius (s. d. A.) zuerst in Polen eingeführt worden waren, überzeugt hatte. Diese Gründung des Jesuiten-Collegiums in Posen erfolgte 1572, indem Bischof Konarski zur Dotation desselben vier zur bischöflichen Tafel gehörige Dörfer überwies. Aber er war nicht nur ein eifriger Bischof, sondern auch ein ausgezeichneter Diplomat. Als nach dem Tode des Königs Sigismund August, des letzten Jagellonen (s. d. A.), der französische Prinz, Heinrich von Valois, Herzog von Anjou, zum Könige von Polen erwählt war und zwölf polnische Magnaten zur Abholung desselben nach Frankreich abgeordnet wurden, stand Bischof Konarski an der Spitze dieser Gesandtschaft und entledigte sich des ihm gewordenen Auftrags mit dem höchsten Ruhme.

Könige, Bücher der, s. Regum.

Könige, Fest der heil. drei, s. Dreikönigsfest.

Königgrätz (Bisthum in Böhmen). Die noch zu schreibende Kirchengeschichte dieser Diöcese ist eine der merkwürdigsten des Kronlandes, dessen nordöstliche Grenze sie bildet. Die Kreisgebiete Gitschin und Pardubiz umfassend, zählt sie 1,213,686 katholische Bewohner, mit 1031 Priestern. Sie hat eine meist slavische Bevölkerung und war zur Zeit des Hussenthums der Schauplatz fürchterlicher Verheerungen (s. Husitenkriege), gleichwie später der Sitz der sog. böhmischen oder mährischen Brüder (s. d. A.), welcher Name in neuester Zeit durch den fanatischen Prager Pastor Kossuth wieder neu aufzuleben drohte. Kaiser Carl IV.

erhob den Stuhl seiner geliebten Hauptstadt Prag zu einer Metropole und wünschte derselben zu ihrem höhern Glanze auch Suffragane unterzuordnen, daher er zu dem alten von Olmüz, 1334 noch ein neues in Leitomischel stiftete, indem er den dortigen Prämonstratenser Abt zum Bischof und die Canoniker des Stiftes zu Domherren ernannte. In den Hussitenstürmen verfiel 1425 auch diese fromme Stiftung den wüthenden Taboriten, nachdem der Bischof mit der Stadt lange getreuen Widerstand geleistet, und die Besitzungen kamen in die Hände weltlicher Herren. Schon der Kaiser Ferdinand III., der 1655 das Leitmerizer Bisthum errichtet, unternahm es, die ehemalige Diöcese Leitomischel wieder herzustellen, was aber erst seinem Nachfolger Kaiser Leopold I. 1664 unter Papst Alexander VII. auszuführen vorbehalten war. Dieser ernannte 1660 den Prager Benedictiner-Abt Matth. Ferd. Saubek von Bilenberg zum ersten Bischof, der jedoch erst 1664 präconisirt wurde. Seit 1832 ist Carl Hanl der 17. Bischof dieser Diöcese, welche früher aus den Königgrätzer und Bidschover Kreisen bestehend, unter dem Bischof Joh. Leop. von Hay († 1794) gemäß Anordnung Kaiser Joseph II. durch Ausscheidung von der Erzdiöcese mit den Chrudimer und Czaslauer Kreisen vergrößert wurde. In 31 Consistorialbezirke (Vicariate) zerfallend, hat sie 1 Archidiacon (zu Kuttenberg), 247 Pfarren, 30 Ehrendechante, in allem 908 Welt-, 114 Ordensgeistliche. In der 1803 errichteten Priesterschule (Alumnat) befinden sich 107 Seminaristen in 4 Jahrgängen der Theologie. Das Gymnasium zu Leitomischel, aus 8 Classen bestehend, wo früher schon eine philosophische Lehranstalt sich befand, und das zu Reichenau mit 6 Classen versehen die Piaristen. Der Protestanten gibt es daselbst 44,391, der Juden 14,500. In neuester Zeit versuchte auch die husitische Secte der Adamiten (s. d. A.) wieder aufzuleben. [F.]

Königliches Amt Christi, s. Amt und Christus.

Königthum, König bei den Hebräern. Die Regierungsform des Volkes Israel, wie sie durch das Gesetz bestimmt wurde, war Theocratie (*θεοκρατία*, diese Bezeichnung findet sich zuerst bei Josephus, c. Apion II. 16), Jehova selbst ist König und Herrscher (vgl. Deuter. 33, 5. Exod. 19, 5. ff.), vereinigt in sich alle Machtfülle des Staates, die regierende, gesetzgebende und richterliche Gewalt; s. die Art. Mosaisches Gesetz, Theocratie. Diese Grundbestimmung schließt aber nicht aus, daß auch ein sichtbares, das unsichtbare repräsentirende Königthum bestehe und das Gesetz hat nicht unterlassen, darüber das Nothwendige festzusetzen (Deuter. 17, 14—20); nur sollte diese Bestimmung nicht sofort zum Vollzug gebracht werden, damit durch die Vorstellung von einem endlichen und menschlichen Königthum die lebendige Idee des unsichtbaren nicht getrübt oder gar verdrängt würde; um diese künftighin bei der wirklichen Constituirung des irdischen Königthums zu wahren, bestimmt das Gesetz: zum König des Volkes darf nur der gesetzt werden, den Jehova wählen wird; er muß aus der Mitte der Brüder und kann kein Ausländer sein, weil ein solcher kein Bewußtsein von seiner Stellung im Volke Gottes und zwar weder zu Gott noch zu dem Volke haben konnte. Daß er aber mit diesem Bewußtsein erfüllt sein müsse, ist schon an sich klar und wird durch eine weitere Bestimmung ausdrücklich verlangt: „Und wenn er sitzet auf dem Throne seines Königreiches, so mache er sich eine Abschrift dieses Gesetzes von dem Buche, das bei den Priestern, den Leviten ist. Und er habe es bei sich und lese darin all sein Leben lang, auf daß er lerne, Jehova seinen Gott fürchten, und alle Worte dieses Gesetzes und diese Satzungen beobachte und thue; daß sein Herz sich nicht erhebe über seinen Bruder und daß er nicht abweiche vom Gebote weder zur Rechten noch zur Linken." Durch diese Stelle ist zugleich das Verhältniß genau bestimmt, das der irdische König gegen das Gesetz und Jehova einzunehmen hat, er darf kein neues Gesetz geben, das von Johova gegebene hat ewige Geltung, er ist nur Vasall Jehovas;

Verwalter seines Königthums (ὑπηρέτης τῆς αὐτοῦ βασιλείας, Weish. 6, 4). Das sichtbare Königthum ist sonach durch das Gesetz nicht bloß möglich gemacht, sondern eventuell schon geordnet und normirt; näher betrachtet hat es eine Institution, deren Ausgestaltung mit in der Bestimmung des Volkes lag, welche dem Ziel innig verflochten war, dem seine Entwicklung entgegen zu gehen hatte, nur geregelt; das Königthum bildete ja einen Gegenstand der Verheißung an die Patriarchen (vgl. Gen. 17, 6. 16. 35. 11), in dem Vaticinium Jacobs (Gen. 49, 10) ist die Spitze aller Segnungen in ein glanzvolles, ewiges Königthum Juda's gelegt, die Institution erscheint schon hier wie vielfach bei den spätern Prophetien als Typus des messianischen Reiches. Es ist darum ganz irrig, der Idee des Königthums und seiner Stellung in der alttestamentlichen Oeconomie wie dem Geist der mosaischen Constitution gleich sehr entgegen, wenn behauptet wird, Moses habe in dem Königthum nur ein nothwendiges Uebel erkannt, durch dessen Anordnung er den gänzlichen Abfall von Jehova hindern wollte, sein Wunsch sei aber sicherlich die beständige Erhaltung der Republik gewesen (vgl. Michaelis, mosaisches Recht, I. Th. § 54); oder das Königsgesetz sei geradezu unverträglich mit den übrigen staatsrechtlichen Bestimmungen Mosis (selbst noch Kalthoff findet das Königthum im Ganzen gegen den Geist der mosaischen Constitution, Hebr. Alterthümer S. 296). Diese Ansicht mußte die rationalistische Kritik bestätigen, die Stelle Deuter. 17, 14—20 wurde dem Mose abgesprochen, das darin enthaltene Königsgesetz könne erst nach Salomo entstanden sein, es sei der von Samuel entworfenen Constitution und spätern Ereignissen (wie 1 Kön. 11, 1. ff. u. and.) nachgebildet. Vgl. Vater, Commentar zum Pent. III. S. 257. Hartmann, hist. krit. Forsch. S. 714. Bohlen, Comm. zur Gen. Einl. S. 69. Winer, bibl. R. W. s. v. u. A. Neben der vorgeblichen Unverträglichkeit des Inhaltes wird als Hauptgrund der Unächtheit angegeben das Betragen Samuels und des Volkes bei der ersten Königswahl (1 Sam. 8). Samuel hätte durch das Verlangen der Aeltesten nicht so in Unwillen gerathen können, wären sie durch eine schon von Moses gegebene Bestimmung dazu berechtigt gewesen. Das Wahre hingegen ist längst (z. B. von Calmet zu Deut. 17, 14) bemerkt worden: Samuel war nicht gegen das Königthum an sich, sondern gegen die Gesinnung, mit welcher dasselbe vom Volke verlangt wurde; dieses wollte einen König statt des von Gott bestellten Richters, darin lag ein Unrecht gegen Samuel, sowie eine Sünde gegen Jehova, der ihn gesandt; das Begehren entsprang weiter dem sündigen Wahne, Gott sei ohnmächtig ihnen zu helfen, ihr Unterliegen sei nicht Folge des Abfalles von dem unsichtbaren König, sondern der mangelhaften Verfassung, das Königthum eine Hilfe neben Gott (vgl. 1 Sam. 8, 5. 7. 8). Die ausführliche Vertheidigung der Aechtheit des Königsgesetzes s. m. bei Welte, Nachmosaisches, S. 208 ff. Hengstenberg, Beiträge rc. III. 246. ff. Die wiederholt gemachte wörtliche Rückbeziehung auf das pentateuchische Königsgesetz (ibid. 10, 24 u. 25), die eindringliche Hinweisung, daß Jehova es ist, der ihnen den König gegeben, daß nur dann, wenn sie und der über sie herrschende König in treuem Gehorsam gegen Jehova verharren, sich seiner Hilfe erfreuen werden (1 Sam. 12, 13—15), zeigt deutlich, wie Samuel sein Verfahren in Uebereinstimmung mit dem Gesetze wußte, sowohl wenn er das sündlich motivirte Verlangen mißbilligte, als wenn er das Verlangte gleichwohl bewilligte. — Die zwei ersten Könige, Saul und David, wurden durch göttliche Wahl zu ihrer Würde berufen (1 Sam. 9, 10. 16. 1 Chron. 11), dem Stamme Davids wurde die Herrschaft für alle Zeit zugesichert (2 Sam. 7, 12—16); bei mehreren Söhnen ernannte der König selbst noch seinen Nachfolger (1 Kön. 1, 17 ff. 2 Chron. 11, 22), gewöhnlich war dieß aber der Erstgeborne (2 Chron. 21, 3). Auch im Reiche Israel, wo der erste König durch einen Propheten gewählt wurde (1 Kön. 11, 31. ff.), erscheint die erbliche Thronfolge (2 Kön. 3, 1). Diese Ordnung wurde freilich, besonders in den Zeiten des staatlichen Verfalls,

mannigfach gestört von Innen und von Außen (2 Kön. 21, 24. 23, 30. 34. 24, 17. u. a.). Wie die Priester wurde auch der König bei der Thronbesteigung feierlich gesalbt, theils vom bisherigen Herrscher, theils von den Aeltesten, theils von dem Hohenpriester im Tempel (1 Sam. 10, 1. 16, 13. 2 Sam. 5, 1—3. 1 Kön. 1, 39. 2 Kön. 11, 12); die Salbung war ein Symbol, daß er Repräsentant Jehova's sei, er heißt daher der Gesalbte, der Gesalbte Jehovas, מְשִׁיחַ, מְשִׁיחַ יְהוָה (1 Sam. 24, 7. 11. 2 Sam. 1, 14. 16. Ps. 2, 2. Klagl. 4, 20. u. a); diese Ceremonie fand nicht bloß bei den „nicht exceptionsfreien Thronfolgern" Statt (Winer), sondern war wegen ihrer symbolischen Bedeutsamkeit sicherlich eine allgemeine, wenn sie gleich nur bei einigen (Saul, David, Salomo, Joas, Joahas und im Reiche Israel von Jehu) ausdrücklich erwähnt wird. Bei der Salbung wurde ohne Zweilfel das Diadem, נֵזֶר (2 Sam. 1, 10. 2 Kön. 11, 12) um das Haupt gebunden, die Krone, עֲטָרָה (2 Sam. 12, 30. Hohesl. 3, 11. Ezech. 21, 26. u. a.) aufgesetzt, und das Scepter, שֵׁבֶט übergeben. Die übrigen Insignien der königlichen Würde waren: der Thron, כִּסֵּא (Spr. 16, 12. Der salomonische ist beschrieben 1 Kön. 10, 18 ff. 2 Chron. 9, 17); das prachtvolle Costüm mit reichem Schmuck (Armbänder 2 Sam. 1, 10, in späterer Zeit der Purpurmantel, 1 Macc. 10, 22. 62. 14, 43). Von andern bei der Königsweihe üblichen Feierlichkeiten werden erwähnt: das freudige Rufen des Volkes „es lebe der König" (יְחִי הַמֶּלֶךְ 1 Sam. 10, 24. 1 Kön. 1, 25. 34. 39. u. a.); Freudenmusik (1 Kön. 1, 40); Dankopfer (1 Sam. 11, 15. 1 Kön. 1, 25); Darbringung von Geschenken (1 Sam. 10, 27); das Setzen auf das Prachtpferd (1 Kön. 1, 38. 44); der Huldigungskuß (1 Sam. 10, 1. vgl. Ps. 2, 12). Nach einer durch Michaelis (mos. Recht) aufgestellten und seitdem ziemlich allgemein gewordenen Ansicht hätte der König bei der Besteigung des Thrones eine Wahlcapitulation beschwören müssen, wodurch ihm von Seite des Volkes eine Beschränkung seiner königlichen Macht auferlegt worden sei. Diese, modernen Staatsverhältnissen entnommene Theorie, wenn sie sich auch recht gut hört, kennt die Bibel nicht, die dafür allegirten Stellen sind nicht beweisend; der Bund, den David (2 Sam. 5, 3) mit den Stämmen bei ihrer Huldigung vor Jehova schließt, ist ebensowenig eine die königliche Macht beschränkende Wahlcapitulation, als der Bund, den der Hohepriester Jojada (2 Kön. 11, 17) bei der Salbung des Königs Joas zwischen Jehova, dem Könige und dem Volke schloß; vgl. Keil, Commentar zu den BB. der Kön. S. 188. Die nöthige Beschränkung der Gewalt des theocratischen Königthums war durch die Natur der Sache selbst gegeben, der König war ja nur Stellvertreter, Vasall Jehova's; nicht minder hatte das Königsgesetz (Deut. 17, 16. ff.) auf positive Weise die Herrschergewalt geregelt, besonders nach jenen Seiten hin, wo Willkür in Anwendung derselben im theocratischen Staate am wenigsten statthaben durfte; dem Königthum stellte sich gleich im Beginn das Prophetenthum als die höhere Controle zur Seite, Saul war abhängig von Samuel, er machte sich unabhängig und wurde verworfen, mit demselben Nachdruck verwalteten die spätern Propheten (z. B. Nathan, Jesaias) ihr Mittleramt zwischen Jehova und König und Volk; so lange daher und soweit der theocratische Herrscher ein lebendiges Bewußtsein seiner Würde und seiner Stellung hatte, war Despotismus nicht möglich; in der Wirklichkeit verlor sich allerdings dieses Bewußtsein häufig, wie die Geschichte der Könige in beiden Reichen zur Genüge zeigt. — Die Könige, als Träger der höchsten Gewalt, übten die Richterwürde in letzter Instanz (2 Sam. 15, 2. 1 Kön. 3, 16. ff.), das Begnadigungsrecht (2 Sam. 14), das Recht, Krieg und Frieden zu beschließen (1 Sam. 11, 5. ff.), waren gewöhnlich Anführer im Kriege (1 Sam. 8, 20). Als Statthalter Jehovas betrachteten sie sich auch als Schutzherren und Förderer

der Religion und des Cultus, so besonders David (2 Sam. 6., 1 ff. 7, 1. ff.) und Salomo (1 Kön. 5, 1. ff. 8, 1. ff); unter den spätern Joas (2 Kön. 12, 4. ff.), Hiskias (2 Kön. 18, 4. ff.), Josias (2 Kön. 23, 1. ff.), nie aber war in der vorexilischen Zeit die priesterliche mit der königlichen Würde in Einer Person vereinigt (wie z. B. Justin, 36. 3. behauptet: mos apud Judaeos fuit, ut eosdem reges et sacerdotes haberent, quorum justitia religione permixta incredibile quantum coaluere, auch de Wette, Archäol. § 146), in Folge außerordentlicher Verhältnisse geschah dieß in den Zeiten der Maccabäer. — Der hohen Würde entsprechend war die Achtung, welche den Königen gezollt wurde: Fürchte Jehova und den König (Spr. 24, 21); man näherte sich ihnen unter tiefer bis zur Erde gehender Verbeugung (הִשְׁתַּחֲוָה oft mit dem Zusatze אַפַּיִם אַרְצָה mit dem Angesicht zur Erde, προσκυνεῖν, 1 Sam. 24, 9. 25, 23. 2 Sam. 9, 6. 19, 18. 1 Kön. 1, 16), stieg denselben begegnend vom Reitthiere (1 Sam. 25, 23), begrüßte sie mit Segenswünschen (Dan. 2, 4. 3, 9. Jos. b. j. 2, 1. 1); den Königen wurde vollkommene Kenntniß aller nur möglichen Dinge beigelegt, ihre Aussprüche als gerecht geachtet: wie ein Engel Gottes ist der König, daß er höret das Gute und das Böse (2 Sam. 14, 17), so weise, daß er Alles weiß, was im Lande geschieht (ib. v. 20); die Lästerung des Königs gilt als Gotteslästerung und wird wie diese mit dem Tode bestraft (1 Kön. 21, 10); das Gedächtniß der guten Regenten bleibt in Ehren, sie wurden in Jerusalem in den „Gräbern der Könige von Israel" beigesetzt (1 Kön. 2, 10. 11, 43. 14, 31), andern widerfuhr diese Ehre nicht (2 Chron. 28, 27. 26. 31); man beging ihren Todestag durch Klaggesänge (vgl. 2 Chron. 35, 25). Die hebräischen Könige waren aber auch ihrerseits nicht durch so schroffe Schranken vom Volke geschieden, wie dieß sonst im Alterthum der Fall war, sie zeigten sich oft unter dem Volke (2 Sam. 18, 4. 19, 8), waren für Jedermann leicht zugänglich (1 Kön. 3, 16. 20, 39. Jerem. 38, 8. ff.). — Von den Personen des königlichen Hofstaates und der Beamtung sind als die bedeutendsten folgende zu nennen: 1) Der Reichsverweser oder Stellvertreter des Königs bei dem Volke (הַכֹּהֵן, welches Wort in der Beamtenliste Salomo's, 1 Kön. 4, 2. ebensowenig die Bedeutung „Hoherpriester, Priester" hat, wie die כֹּהֲנִים 2 Sam. 8, 18 nicht „Haus- oder Palastpriester, Hofkapläne oder geistliche Räthe" sind, sondern, wie die Chronik [1 Chron. 18, 17] paraphrasirt: die Ersten zur Hand des Königs, vgl. Movers, krit. Untersuchungen über die bibl. Chronik, S. 301. ff.); der Kohen ist als erster Beamter der Nächste des Königs (רֵעֶה הַמֶּלֶךְ 1 Kön. 4, 5), weil er ihm (nach orientalischer Sitte) wegen seiner Würde zunächst sitzt, vgl. Esth. 1, 14. 3, 1. u. a. 2) Der Haushofmeister oder Minister des königlichen Hauses (אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת oder נָגִיד עַל הַבַּיִת 1 Kön. 4, 6. 16, 9. 2 Kön. 18, 18. Jes. 22, 15.). 3) Der Feldherr (אֲשֶׁר עַל הַצָּבָא, שַׂר הַצָּבָא, 2 Sam. 8, 16. 20, 23. 1 Kön. 4, 4. 1 Chron. 27, 34), welcher bisweilen zugleich der Oberste der Leibwache war (vgl. 2 Sam. 8, 18. mit 1 Kön. 4, 4.). 4) Der Reichsannalist, Kanzler (מַזְכִּיר 2 Sam. 8, 16. 20, 24. 1 Kön. 4, 3. 2 Kön. 18, 18. Jes. 36, 3). 5) Die königlichen Secretäre (סֹפְרִים, Schreiber, 2 Sam. 8, 17. 20, 25. 1 Kön. 4, 3. 2 Kön. 12, 11. 19, 2. 22, 3. ff.), der Sopher erscheint in der Zeit Davids und Salomos nirgends als Militärbeamter (wie Michaelis, mos. Recht III. § 176 und Studer z. Buch der Richter 5, 14 annehmen), als solcher (שַׂר הַצָּבָא) wird er erst unter Zedekias aufgeführt (vgl. Keil, BB. der Kön. S. 43. Note). 6) Der Frohnmeister (אֲשֶׁר עַל הַמַּס 2 Sam. 20, 24. 1 Kön. 4, 6. 12, 18). 7) Die Verwalter der königlichen Domänen, welche die verschiedenen Vorräthe, die Heerden u. s. w. unter Aufsicht hatten (1 Chron. 27, 25 — 31). 8) Die zwölf über ganz Israel gesetzten Präfecten (נִצָּבִים), welche die königliche Hofhaltung mit Lebensmitteln versorgten (vgl. 1 Kön. 4, 7—19).

9) der Kleidermeister (אֲשֶׁר עַל הַמֶּלְתָּחָה 2 Kön. 10, 22). 10) Die königl. Leibwache, die Crethi und Plethi (σωματοφύλακες. Jos. antt. 7, 5. 4), welche die Palastwache zu versehen hatten, aber zugleich die Execution der Todesurtheile und die Verbreitung der königl. Befehle in den Provinzen besorgten, (vgl. 2 Sam. 8, 18. 15, 18. 20, 7. 23. 1 Kön. 1, 38. 44. 1 Chron. 18, 17. und den Artikel: Cerethi und Phelethi). Die Einkünfte der hebräischen Könige waren: die Erträgnisse der Domänen, bestehend in Ackerland, Weinbergen, Oelgärten, Weidetriften u. a. (1 Sam. 8, 14. 1 Chron. 27, 25—31. 2 Chron. 26, 10. Ezech. 45, 7); Regalien (nach Amos 7, 1. gehörte dem Könige die erste Schafschur); die ordentlichen Abgaben, vorzüglich die Zehnten (1 Sam. 8, 15. 17, 25. s. d. A. Abgaben bei den Hebr.); Geschenke der Unterthanen, die im Orient häufig und reichlich gegeben wurden (1 Sam. 10, 27. 16, 20. 1 Kön. 10, 25. vgl. Herod. 3, 89); es mußten ihnen Frohndienste geleistet werden (1 Sam. 8, 12. 1 Kön. 5, 13); unter Umständen wurden außerordentliche Steuern erhoben (2 Kön. 23, 35. Kopfsteuer, 2 Kön. 12, 4); von der im Kriege gemachten Beute blieb dem Könige ein großer Theil (2 Sam. 8, 2 ff.), ebenso die confiscirten Güter (2 Sam. 16, 4. 1 Kön. 21, 16). [König.]

Konon, s. Conon.

Konrad, s. Conrad.

Konvertit, s. Convertit.

Koppe, Johann Benjamin, geboren zu Danzig am 19. August 1750, hatte zum Vater einen Tuchbereiter. Nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, studirte er seit 1769 zu Leipzig und seit 1773 zu Göttingen. Hier ward er Repetent an der theologischen Facultät, 1774 erhielt er die Professur der griechischen Sprache am neuerrichteten Gymnasium zu Mietau, 1775 ward er ordentlicher Professor der Theologie zu Göttingen, 1777 auch erster Universitätsprediger und Director des Predigerseminars, 1784 Doctor der Theologie und Generalsuperintendent, Oberconsistorialrath und Oberpfarrer zu Gotha, 1788 Consistorialrath und Hofprediger zu Hannover. Er starb am 12. Februar 1791. Mehreres über sein Wirken enthalten die Annalen der Braunschweig-Lünneburgischen Churlande, VI. Jahrg., Bayer's Magazin für Prediger, Schlichtegroll Nekrolog. Seine Schriften stehen in Meusel's Lexik. VII. S. 270 ff. S. H. W. Rotermund's Gelehrtenlexikon, III. Bd.

Kopten, im Orient, Jacobiten (s. d. A.) genannt, heißen die monophysitischen Christen in Aegypten. Sie haben, wie die übrigen Monophisiten des Orients, Eutyches zu ihrem Stammvater. Der Patriarch Dioscurus von Alexandrien (s. d. A.) war ein eifriger Verfechter des Eutychianismus, und wußte durch seinen großen Einfluß fast ganz Aegypten für diese Irrlehre, und gegen die Feinde des Eutyches, die jetzt kurzweg Nestorianer sein mußten, einzunehmen. Als das Concilium von Chalcedon (s. d. A) Dioscurus seines Stuhls entsetzte, so entstand darob im ganzen Lande Unruhe und Gährung. Die strengen Gesetze der Kaiser gegen die Feinde des Concils von Chalcedon entflammten noch mehr den Haß der Anhänger Dioscurs gegen die Verfechter des Concils. Die erstern erlagen zwar dem energischen Einschreiten der kaiserlichen Macht, indem man von Constantinopel aus Patriarchen, Bischöfe, Statthalter und Beamten nach Aegypten sandte, und die Landeseingebornen von allen bürgerlichen, militärischen und kirchlichen Stellen ausschloß. Allein die Schwärmerei der Feinde des Concils ward dadurch so wenig gedämpft, daß ein Theil derselben sich nach Oberägypten zurückzog, ein anderer aber der freien Religionsübung wegen nach Africa zu den Arabern sich begab. Die oft grausam verfolgten und hart gedemüthigten Kopten nährten nun in ihren Herzen einen brennenden Racheburst gegen ihre Dränger, die Griechen oder Römer, welche alle Stellen und Würden des Staates inne hatten; riefen endlich bei guter

Gelegenheit die Saracenen in's Land, und spielten ihnen dasselbe in die Hände. Griechen und Römer mußten das Land räumen, und unter saracenischem Schutze ward den Kopten der Patriarchenstuhl zu Alexandrien zurückgegeben. Diese feierten in kurzer Zeit, nachdem die griechische Sprache außer Gebrauch gekommen, ihren Gottesdienst in der Landessprache, die noch heutzutage üblich ist. Die Kopten erfreuten sich anfänglich aller von Omars Feldherrn, dem sie sich ergeben hatten, zugestandenen Vorrechte; allein nur zu bald mußten sie es empfinden, daß das Geschenk der Saracenen nicht der Ausfluß von Duldsamkeit, sondern vielmehr von politischer Berechnung war; denn bald wurden die Saracenen die Tyrannen dieser Christen, welche für die Duldung ihrer Religionsübung sich die schwersten und willkürlichsten Erpressungen mußten gefallen lassen. Sie harrten dessenungeachtet, sich ihrer Martyrer rühmend, standhaft bis zum heutigen Tage in ihrem Bekenntnisse aus, und bestehen, obgleich die mit der Herrschaft der Kaliphen und sonst seitdem vorgegangenen Veränderungen ihr Loos nicht wesentlich erleichtert haben, noch heute in Aegypten, wo sie, ungefähr ein Zehntel der Bevölkerung ausmachend, den Stamm der alten Ureinwohner Aegyptens repräsentiren, und trotz ihrer Vermischung mit andern Völkern, z. B. mit Griechen, Römern, Persern — in ihrem Aeußern einen eigenthümlichen Typus durch ihre braune Farbe, dickes Gesicht, aufgeworfene Lippen, platte Stirn u. dgl. m. bewahrt haben. — Ihre Lehre betreffend, so beschränkt sich ihre Abweichung von der katholischen Lehre auf den monophysitischen Irrthum, kraft dessen sie die zwei Naturen in Christo läugnen, obgleich sie anerkennen, daß die Gottheit und die Menschheit in seiner Person nicht vermischt sind. In den übrigen wesentlichen Glaubenslehren stimmen sie mit den Katholiken, mit den orthodoxen und schismatischen Griechen überein; insbesondere nehmen die Kopten, wie aus ihren Bekenntnißschriften und Ritualien hervorgeht, die persönliche Gegenwart Christi in der Eucharistie an, deßgleichen die Verehrung der Heiligen und der Bilder, das Gebet für die Verstorbenen u. s. f. Bezüglich des Kirchenregiments haben die koptischen Christen ihre anfängliche Einrichtung beibehalten. Das Kirchenoberhaupt ist der Patriarch von Alexandrien, Nachfolger des hl. Marcus; dann folgen die Bischöfe, welche in der größten Abhängigkeit vom Patriarchen stehen, da dieser dieselben absetzen und aus der Kirche stoßen kann; hierauf kommen die Priester, Diaconen, niedere Geistlichkeit, Mönche; endlich die Laien. Zur Wahl des Patriarchen versammeln sich die Bischöfe, Priester und die Hervorragenden aus dem Volke zu C a i r o. Der Patriarch wird, da er sein ganzes Leben in der Enthaltsamkeit zugebracht haben muß, jederzeit aus den Mönchen gewählt. Den Priestern ist der ehelose Stand nicht zur Pflicht gemacht, wird aber dennoch von vielen gewählt. Der Priesterstand erhält seinen Nachwuchs meistens aus dem gemeinen, von der Hände Arbeit lebenden Stande. Da der Priester für seinen und seiner Familie Unterhalt von der Kirche fast gar nichts bezieht, so ist die Bewerbung um den Priesterstand, der von der Handarbeit abzieht, keineswegs häufig. Manche Arbeiter, als: Leinenweber, Kleidermacher, Kupferstecher, Goldarbeiter ꝛc. begeben sich oft erst in einem Alter von dreißig Jahren in den Priesterstand, und werden, wenn sie das Koptische — die Sprache für die Messe und Tageszeiten — verstehen, gerne aufgenommen. — Als ein hochverdienstliches Werk gilt bei den Kopten das Fasten; sie haben vier große Fastenzeiten. Die vor Ostern fallende Fasten nimmt neun Tage vor jener der Lateiner ihren Anfang; bei dieser enthalten sie sich alles Essens, Trinkens und Tabakrauchens bis nach dem Gottesdienste, d. h. bis gegen 1 Uhr. Eigenthümlich ist den Kopten noch die Art der Spendung des Bußsacraments: mit diesem ertheilen sie nämlich zugleich die hl. O e l u n g. Da sie außer den Leibeskrankheiten auch die Seelenkrankheiten, die Sünden, und die Gemüthskrankheiten, von den Trübsalen herrührend, unterscheiden, so halten sie die Oelung gegen alle drei Gattungen von Krankheiten für heilsam. Ferner ist ihnen eigenthümlich der Ge-

brauch der Weihe des Wassers am Feste der Erscheinung des Herrn. Die Segnung geschieht über große Becken Wassers in den Kirchen, oder auf dem Lande über den Nil, worauf das Volk sich badet. Die Ceremonie der Beschneidung scheinen die Kopten den Mohammedanern zu Gefallen angenommen zu haben. Die Lösung der Ehe halten sie nicht bloß im Falle des Ehebruchs für erlaubt, sondern auch wegen langwieriger Krankheiten, wegen Widerwillen ꝛc. (S. Fritz, Ketzerlexik.) Zur Zeit des Conciliums zu Florenz zeigte sich auch bei den Kopten der löbliche Vorsatz, ihr Schisma aufzugeben, und mit der lateinischen in Einigung zu treten. Zu diesem Behufe kam Andreas, Abt des Klosters St. Anton in Aegypten, und Legat des Patriarchen der orientalischen Jacobiten, 1441 nach Florenz zu Eugen, um in seinem und aller Jacobiten Namen die Einigung mit der römischen Kirche nachzusuchen. Da die Union mit den Griechen und Armeniern bereits vollzogen war, so legte ihnen Eugen in seinem Decrete Cantate Domino in Kürze dieselben Glaubenspuncte vor, welche in seinem Decrete für die Armenier enthalten waren (s. Ferrara-Florenz). — Die Kirchensprache, das Koptische, ist im Wesentlichen die altägyptische, mit mehreren Dialecten, sehr biegsam, zu allen Arten von Zusammensetzungen geeignet. Die noch vorhandenen koptischen Bücher sind Uebersetzungen der biblischen Schriften, Homilien, Synodalbeschlüsse, Leben der Heiligen und Werke der Gnostiker. Ihre Abfassung fällt nach der Periode der Bekehrung der Kopten zum Christenthum, welche im 3. u. 4ten Jahrh. n. Christo erfolgte. Das Verzeichniß dieser Schriften gibt Zoega's „Catalogus codicum Borgianorum" (Rom 1810). Die Psalmen erschienen im Druck zu Rom 1744. Der Franzose Dujardin hat in neuerer Zeit (1838) aus Auftrag der französ. Regierung viele koptische Manuscripte erworben; eben so der französ. Gelehrte Dulaurier. — Literatur: Makrizii historia Coptorum Christianorum in Aegypto, arab. et in linguam lat. translata ab H. J. Wetzer. Solisbaci 1828. [Dür.]

Koptische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen. B. I. S. 942.

Korach, s. Core.

Koran, genauer: Kor—ân* (قرآن) ist der Name, welchen Mohammed selbst** dem Buche gab, worin er seine vorgeblichen Offenbarungen niederlegte. Er ließ ungefähr vom 40. bis 60. Jahre seines Lebens die Ergießungen seines bewegten Geistes einzeln aufschreiben. Mehrere Männer dienten ihm in den spätern Jahren als Schreiber. Osman, Ibn Afan (عفان), Zeid, Ali und Moawia zeichnen sich unter denselben am meisten aus. Abulfeda zählt im Ganzen deren neun (Annal. t. I. p. 194.) Navavi aber 33. (Ed. Wüstenfeld I. p. 37.). Die Schreiber mochten auf die Abfassung nicht ohne Einfluß sein. Mohammed vertheidigt sich gegen den Verdacht, als wenn Ausländer ihn inspirirten (Vgl. Sura 16. V. 106. Vgl. S. 25. V. 4. 5. und Maraccius de Alcorano p. 37.) Er legte großen Werth auf das durch ihn vom Himmel gekommene Buch und empfiehlt es als sichere Norm für alle Menschen. Gleichwohl trug er keine Sorge dafür, daß die einzelnen Aufschreibungen zu einem Ganzen vereinigt wurden. Der erste Kaliphe, Abubeker (s. d. A.), ließ die zerstreuten Aufzeichnungen, wie sie sich auf Pergament, Palmblättern und andern Materialien fanden, sammeln, und in Ein Buch zusammenschreiben. Bei dieser Arbeit wurde die chronologische Ordnung der Abschnitte ganz vernachlässigt, es scheint, die Sammler gingen von dem Streben aus, die größern Suren vor den kleinern aufzuführen. Jedenfalls kamen an den Anfang solche, welche gegen das Ende von Mohammeds Leben entstanden waren. Die älteste ist wohl Sure 96. Es wurden bei der durch Abubeker

* Lane schreibt immer Ckoor-án.

** Sure 10, 16. 38. 62. 17, 9. 43. 49. und unzählige Mal. Auch Furkan d. i. „Unterscheidung" nämlich der Lüge und der Wahrheit wird er genannt, z. B. Sure 2, 50. u. ö.

veranstalteten Sammlung auch mündliche Relationen von gedächtnißstarken Männern benützt (من أفوه الرجال Abulf. I. p. 212. und p. 250. Vergl. den Art. Gefährten Mohammeds). Das so gewonnene Exemplar wurde bei Haphsa (حفصة), einer von den Gemahlinnen Mohammeds, hinterlegt. Es verbreiteten sich bald viele Abschriften, in welchen sich aber so bedeutende Verschiedenheiten bemerkbar machten, daß der dritte Kaliphe, Osman, sich veranlaßt fand, eine bleibende Recesion zu veranstalten. Vier Männer wurden beauftragt, mit Zugrundelegung der bei Haphsa deponirten Urschrift einen festen Text herzustellen. Wenn sie unter den sonst gebrauchten Abschriften sprachliche Verschiedenheiten wahrnahmen, mußten sie sich nach Osmans Auftrag für den koreischitischen Dialect entscheiden. Von dem auf diese Weise gewonnenen Texte wurden Abschriften nach allen Richtungen hin verbreitet. Die ältern Exemplare wurden vernichtet (cf. Abulf. I. p. 214. und Maraccius l. c. p. 39.) Seit dieser Zeit hat der Koran keine wesentliche Veränderung mehr erlitten; die Varianten, welche bisher aufgetrieben werden konnten, sind nicht bedeutend. Er besteht aus 114 Suren, oder Capiteln.* Die Composition des zufällig zusammengesetzten Buches ist sehr ungleich, bald gedrängte Kürze, bald ermüdende Weitschweifigkeit, zahllose Wiederholungen derselben Gedanken, oft derselben Ausdrücke. Die Araber finden die Diction unübertrefflich schön, Mohammed selbst behauptete, die Unnachahmlichkeit des Korans sei der Wunderbeweis seiner Sendung; selbst Europäer werden in einzelnen Suren den Stempel ächter Poesie anerkennen; vorausgesetzt, daß sie nicht die unbehilfliche Uebersetzung Wahls, sondern Hammers Uebertragung in den Fundgruben des Orients benützen können. Die erste Uebersetzung für den Occident ist die lateinische, welche auf Antrieb des Petrus Venerabilis, Abtes von Clugny, Zeitgenossen des hl. Bernhard, in Spanien verfaßt und später im Drucke veröffentlicht wurde. („Haec translatio Basileae impressa in Indice Romano merito prohibetur." Maraccius, de Alcorano p. 33.) Dieselbe kann jedoch so wenig, als überhaupt irgend eine bloße Uebersetzung, zum Verständniß des ganzen Koran führen, da derselbe tausend dunkle Anspielungen auf Thatsachen und Einrichtungen enthält. Außer einem gründlichen Studium der Sprache kann nur die Erklärung der mohammedanischen, die einheimische Tradition bewahrenden Commentatoren zum Ziele führen. In neuester Zeit hat Fleischer den arabischen Commentar von Beidhavi vollständig herausgegeben. So wichtig jedoch dieses Unternehmen war, so ist dadurch keineswegs jene Bearbeitung des Koran überflüssig geworden, welche Maraccius 1698 in Padua herausgab. Maraccius bietet den Text, eine gründliche lateinische Uebersetzung, einen Commentar, welcher den bedeutendsten arabischen Erklärern entnommen ist; dazu eine Einleitung über den Koran, das Leben Mohammeds und vier Prodromi zur Kenntniß des Islam, sammt Widerlegungen bei jeder Sure. Noch immer das Hauptwerk der europäischen Koranskunde. Der Islam selbst hat eine unermeßliche Literatur der Koranexegese hervorgebracht. Die Fächer derselben überblickt Hammer: Encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients, Leipz. 1804. 2. Thl. 176—620. Schon ehe Mohammed gestorben war, wurden einzelne Suren auf verschiedene Weise gedeutet (vergl. Sure III. Anf.) Später bildete sich eine ebenso mannigfache Hermeneutik aus, wie auf christlichem und jüdischem Boden hinsichtlich der Bibel. Samachschari scheint historisch-grammatisch zu verfahren, während Beidhavi vielfältig scholastisch, hie und da kabbalistisch erklärt. Je freier sich einzelne Männer von dem Glauben an die Ewigkeit des Koran hielten, desto leichter mußte es ihnen sein, gut

* Eine 115te Sure im Interesse der Aliden geschrieben hat Garcin de Tassi im Journal Asiatique (Mai 1842) aus dem Dabistani Masahib mitgetheilt. In Weils Einleitung zum Koran S. 82 ff. steht die teutsche Uebersetzung.

zu erklären. Hätten wir Commentare aus der ersten Zeit der Abbasiden, so würden wir sicher manches ganz anders erklärt finden, als z. B. bei Beidhavi. Die Kaliphen Mamun* und Vathek nahmen sich der aufgeklärten, den Motasalen sich annähernden Meinung an, daß der Koran eine zeitliche Entstehung habe; aber die Stimme der großen Mehrheit des Volkes war so sehr gegen die freisinnige Ansicht, daß Motevakkil die dogmatischen Erlasse seiner Vorgänger abrogiren mußte. Seit dieser Zeit ist es herrschende Meinung der Mohammedaner, wenigstens der sonnitischen, daß der Inhalt des Korans vorzeitlich, im Wesen Gottes bestehend sei. In der Nacht القدر sei er von dort zum untern Himmel herabgelassen und von da aus durch den Engel Gabriel stückweise geoffenbart worden. Diese Annahme begünstigt natürlich außerordentlich einerseits die kabbalistische, andererseits die scholastische Erklärungsweise, das heißt jene, welche jeden Ausdruck als eine Thesis behandelt, durch welche und an welcher Theorien entwickelt werden können. Außer der genannten Ausgabe von Maraccius gibt es mehrere Handausgaben. Die von Flügel (1834 in 4.) ist durch Redslob in kleinerer Form wieder gegeben (1837 in 8.). Flügel hat uns auch mit einer Concordanz versehen (Concordantiae Corani Arabicae. Lips. 1842), ein Buch, das bei der Lectüre mohammedanischer Schriftsteller jedem nützlich ist, welcher kein Hafiz (حافظ), d. i. Auswendigwisser, ist. Von den Uebersetzungen sind außer der von Maraccius besonders bemerkenswerth die französische von Kasimirski (Paris 1840), und die englische von Sale. Teutsch: „Der Koran aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Dr. L. Ullmann", Crefeld. 1840. 12. [Haneberg.]

Korbfest, s. Feste der Hebräer Bd. IV. S. 52.

Koribut, s. Husiten.

Korinth, s. Corinth.

Kornmann, Rupert, letzter Abt des Klosters Prifling unweit von Regensburg, geboren zu Ingolstadt 1759, trat 1776 zu Prifling in das Kloster, legte daselbst 1777 die Gelübde ab, erhielt nach rühmlich zurückgelegten theologischen Studien 1780 die Priesterweihe, wurde zu weiterer wissenschaftlicher Ausbildung an die Universität Salzburg geschickt, wo er zugleich die Kaplanei am Nonnenberg versah, bekleidete nach seiner Rückkehr von 1785—1790 das Amt eines Hausprofessors, als welcher er Philosophie und Mathematik, später Physik und practische Philosophie, auch orientalische Sprachen und das Französische lehrte, und wurde am 8. Febr. 1790 zum Abt gewählt. So sehr Kornmann für Wissenschaften und Künste eingenommen war, so galt ihm doch für sich, seine Conventualen und die zum Stifte gehörigen Unterthanen und Pfarreien die Religion, der Gottesdienst, die Tugend und das Seelenheil als die Hauptsache, und hielt er daher strenge auch auf die Erhaltung der klösterlichen Disciplin. Nur in diesem Geiste war er mit aller Sorgfalt darauf bedacht, sein Kloster zu einer Pflanzschule der Wissenschaft zu machen. Das schon seit langem zu Prifling bestehende Seminar, worin 12—15 Zöglinge unentgeldlich unterrichtet und verpflegt wurden, erhielt durch ihn eine verbesserte Einrichtung. Alle seine Religiosen mußten, je nach ihrem Alter und ihren Fähigkeiten, ein wissenschaftliches Fach betreiben. Prifling schien damals ganz den Künsten und Wissenschaften anzugehören. Literarische und artistische Sammlungen wurden von Kornmann theils bereichert, theils neubegründet; jeder Kenner bewunderte die Vollständigkeit derselben. Ein Theil der Stiftsherrn lehrte zu Hause, der andere Theil stand mit Beifall Professuren zu München, Salzburg, Ingolstadt und Amberg vor. Und solche Klöster, deren es damals so manche andere in Bayern und Teutschland gab,

* S. über das Verfahren Mamuns Abulfeda, II. S. 156.

wurden aufgehoben und zerstört! Weiteres über die Wirksamkeit dieses ausgezeichneten Prälaten kann man in den „Nachträgen zu den beiden Sibyllen der Zeit und Religion" und in dem Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Felder, Bd. I. lesen. Nach der Säcularisation seines Klosters zog er sich nach Kumpfmühl bei Prifling zurück, wo er am 23. Sept. 1817 starb. Kornmann genoß sowohl wegen seines edlen Charakters als auch seiner ausgebreiteten Kenntnisse, namentlich im Fache der Geschichte, und seiner Schriften halber großes Ansehen, selbst bei fürstlichen Personen. Unter seinen vielen Schriften ragen hervor 1) die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit, oder politische Grundsätze, durch die Geschichte bewähret, nebst einer Abhandlung über die politische Divination, Frankfurt und Leipzig 1810, II Bde. Eine zweite Ausgabe dieses Buches erschien 1814 zu Regensburg in drei Bänden. 2) Sibylle der Religion aus der Welt- und Menschengeschichte, nebst einer Abhandlung über die goldenen Zeitalter, München 1813; die zweite vermehrte Ausgabe erschien zu Regensburg 1816. 3) Nachträge zu den beiden Sibyllen der Zeit und der Religion, nebst der Biographie des Verfassers, Regensburg 1818. In Bezug auf die Sibylle der Zeit bemerkt die Biographie, es dürften wenige Schriftsteller die Geschichte mit mehr Fülle, Scharfsinn und Wahrheit zur Befestigung der gehaltvollsten Maximen benützt und treffender die Zukunft in dem Spiegel der Vergangenheit gezeigt haben. In der Sibylle der Religion setzte sich der Verfasser zum Zweck, die Religion als das Eine Nothwendige von ihrer liebenswürdigen Seite zu schildern und in den Kreis der höhern Gesellschaft einzuführen. [Schrödl.]

Körperstrafe bei den alten Hebräern, s. Leibesstrafe.

Körperstrafe, s. Züchtigung, körperliche.

Kortholt, Christian, protestantischer Theolog, ist den 5. Januar 1633 zu Bergen auf der Insel Femern geboren, wo sein Vater Kaufmann war. Er studirte zu Stettin und Rostock. In Jena las er philosophische und theologische Fächer. Seine Streitsucht fand ihre erste Gelegenheit durch Timotheus Laubenberger. Dieser Apostat der hundertjährigen Kirche schrieb sein „kohlschwarzes Lutherthum". Ihm antwortete Kortholt mit seinem „kohlschwarzen Papstthum". Im Jahr 1660 reiste er nach Leipzig, Wittenberg und Rostock, an welch' letzterem Orte er „den römischen Beelzebub Luther's" gewaltig vertheidigte. Der Eifer für den großen Reformator des 16ten Jahrhunderts und dessen Sache empfahl K. dem Herzog von Schwerin, Christian Ludwig. Dieser berief ihn zu einer Disputation mit dem Katholiken Eggefeld und dem Polen Ellermitzky. Darauf wurde K. 1662 zu Rostock Professor der griechischen Sprache und 1669 auf der von Herzog Christian Albrecht gegründeten Universität Kiel Professor der Theologie und Procanzler. Mehrere Berufungen lehnte er ab. Der nach Weißmann durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit gleich ausgezeichnete Mann verblieb und starb zu Rostock den 31. März 1694. Aus seiner schriftstellerischen Thätigkeit führen wir an: De persecutionibus eccles. primaevae sub imperat. ethnicis, Kiel 1669, teutsch Hamb. 1698; de columniis paganorum in veteres Christianos, verm. A. Kiel 1668, umgearb. unter dem Titel: paganus obtrectator, Kiel 1698; tractatus de vita et moribus Christianis primaevis per gentilium malitiam afflictis, Kiel 1683; tractatus de natura et origine Christianismi, Kiel 1677; de tribus impostoribus magnis (Ed. Herbert, Thom. Hobbes und Ben. Spinoza) Hamburg 1701; de pastore fideli s. officio ministrorum eccl.; de canone scripturae; de variis script. sacrae editionibus; de lectione bibliorum in linguis cognitis und seine historia eccl. N. T., an deren vollständigen Ausarbeitung ihn der Tod verhinderte, Lips. 1697. Vergl. Christ. Eberh. Weismanni introductio in memorab. eccl. historiae sacrae II. pars S. 958 und 1258; historisches und geographisches Lexicon von J. Chr. Iselin III. Bd. S. 52; Handwörterbuch von W. D. Fuhrmann II. Bd. S. 593. [Stemmer.]

Kos, s. Cos.

Kosri, s. Cosri.

Kostbaren Blut, Congregation von dem, s. Cistercienserinnen.

Kostnitzer Concil, s. Constanzer Concil.

Krain, s. Kärnthen.

Krakau, Bisthum. Der polnische Geschichtsschreiber Dlugoß (s. d. Art.), und nach ihm die meisten Polen berichten, daß der erste christliche Polenherzog Mieczyslav neben dem Erzbisthum Gnesen Krakau als zweites Erzbisthum, oder wenigstens als Bisthum, nebstdem mehrere andere Bisthümer gestiftet habe. Diese Tradition ist heute aufgegeben. Nach Dithmar von Merseburg wurde (s. d. A. Gnesen) Krakau im J. 1000 als Bisthum gegründet, und nebst Breslau und Kolberg in Pommern dem Erzbisthume Gnesen unterstellt. Vorher konnte Krakau kein polnisches Erzbisthum sein, schon aus dem einfachen Grunde, weil Kleinpolen mit Krakau vor dem J. 1000 nicht zum polnischen Piastenreiche gehörte. Erst Boleslaus der Große nahm diese Landschaften mit Krakau und Oberschlesien im J. 1000 den Böhmen ab, die sie wahrscheinlich schon vor dem J. 973 erobert hatten. In dem Stiftungsbriefe für das Bisthum Prag, den wir aber nur in einer Erneuerungsurkunde Kaiser Heinrich's IV. vom J. 1086 besitzen, werden die Flüsse Styr und Bug als die Grenzen des Prager Sprengels, die Stadt Krakau mit dem zugehörigen Lande als in das Bisthum eingeschlossen, genannt. Vor dem J. 1000 kann es also ein eigenes Bisthum Krakau nicht gegeben haben. Das um diese Zeit unter Boleslaus gegründete Bisthum aber wurde und blieb Gnesen unterstellt. Die Namen der ersten Bischöfe wissen indeß die Polen selbst nicht sicher anzugeben. So sagt Martin Cromer in seiner poln. Geschichte l. III.: „Der Cardinal Aegidius setzte die ersten Erzbischöfe und Bischöfe ein, Italiener, vielleicht auch einige Gallier und Teutsche, da unsere Leute noch ungebildet waren". Nachdem Bischof Rachelin um 1045 oder 1046 gestorben war, berichten polnische Quellen, wurde Aaron, der Abt des berühmten bei Krakau liegenden Klosters Tinini, als Bischof postulirt. Dieser wurde vom Papste bestätigt; und habe, sei es im J. 1046, sei es später — etwa 1059 — das Pallium erhalten, habe sogar vorübergehend den Primat über ganz Polen erhalten. Die ganze Geschichte mit Aaron ist dunkel; die als Beweis angeführte Bulle Benedict's IX. vom J. 1046 entschieden unächt. Jedenfalls konnte der Primat Gnesen's in Rom nicht ohne Weiteres ignorirt werden. Wir treten der Ansicht Röppel's bei, daß die Notizen polnischer Chroniken — Annal. Cracov. major. — wegen Erhebung Aaron's zum Erzbischof Zusätze einer späteren Hand seien. Ist dem also, so zerfällt auch die weitere Nachricht, daß Aaron's Nachfolger, Lambertus Zula, es vernachläßigt habe, das Pallium von Rom zu erbitten, und daß durch diese Versäumniß Krakau die erzbischöfliche Würde wieder verloren habe. Unter den folgenden Bischöfen ragt der Bischof und Martyrer († 1079) Stanislaus hervor (s. d. Art.). Sein Andenken und seine Verehrung umgab das Krakauer Bisthum mit hohem Glanz. Die Bedeutung des Bisthums hob sich ferner durch die Erhebung der Stadt Krakau, welche vom J. 1320 bis 1609 Residenz der polnischen Könige, und bis in die letzte Zeit wenigstens ihre Krönungs- und Grabesstätte war. — Das Bisthum Krakau erstreckte sich nördlich im Westen der Weichsel bis an die Grenzen von Gnesen. Westlich stieß es an Breslau; Beuthen gehörte noch zu Krakau. Der Fluß Cocawa, der bei Beuthen entspringt, und bei Kosel in die Oder mündet, war im 15ten Jahrhundert die Grenze der beiden Bisthümer. Südlich der Weichsel ging das Bisthum mit der Herrschaft von Dunajec bis in's Gebirge, und umfaßte noch den Bezirk von Scepus. Gegen Ende des 13ten, oder Beginn des 14ten Jahrhunderts ging dieser Bezirk zum Theil an das Erzbisthum von Gran verloren. Oestlich reichte das Bisthum an den San. Der Bischof von Lebus (s. d. A.) hatte nach einer päpstlichen Urkunde vom J. 1373 in der terra Lemburga die Jurisdiction.

Im Osten der Weichsel gehörten die Landschaften Sendomir und Lublin zu dem Bisthume Krakau, dessen Grenzen sich nach Nordosten etwa bis zur Wieprz erstreckten. Seit dem J. 1443 war der Bischof von Krakau zugleich souveräner Herzog von Severien, dem Lande zwischen Krakau und Schlesien. Vgl. Röpell, Geschichte Polens. 1840. — Starovolscii, vitae Antist. Cracov. Crac. 1655. — Rzepnicki s. J. vitae Praesulum Polon. l. W. comp. — Posn. 1761. l. I. c. 5. de episcop. Cracoviensi. [Gams.]

Krankenbesuch. Im Kirchendienste bei der einzelnen Gemeinde (Pfarramt) stellt sich neben die Thätigkeiten für die Unmündigen (Katechese) und die versammelte Gemeinde (Predigt und Liturgie) — die Seelsorge, welche die von jenen übrig gelassenen besondern religiös-sittlichen Bedürfnisse der einzelnen Glieder der Gemeinde durch Wort, Cult und Sacrament, und Disciplin im Auftrage und Namen Christi und seiner Kirche zu befriedigen hat. Der Krankenbesuch aber nimmt in der Seelsorge nach dem Beichtstuhle die Hauptstelle ein. Der Geistliche hat, so viel an ihm liegt, die Kranken und Sterbenden zu bekehren oder deren guten Zustand zu reinigen, zu erhalten und weiter zu fördern, insbesondere christliches Verhalten in Bezug auf Leib und Seele in der Krankheit, im Wiedergenesen und Sterben zu vermitteln, die erforderlichen Sacramente und Segnungen zu spenden und deren würdigen Empfang und nachhaltige Wirkungen anzubahnen, leiblich und geistig zu trösten, zu rathen und zu helfen, für Kranke und Sterbende zu beten, zu opfern und die Mithilfe Anderer anzurufen, auch denselben den öffentlichen Gottesdienst möglichst zu ersetzen, auf die Angehörigen aber religiös-sittlich heilend und fördernd einzuwirken und sie besonders zu einem christlichen Verhalten bei der Krankheit und dem Tode der Ihrigen anzuweisen und zu ermuntern —, Alles zum Heile der Kranken und Sterbenden, der Angehörigen und ganzen Gemeinde, zur Erbauung des Leibes Christi und zur Ehre Gottes. Uebrigens ist es auch eine der wichtigsten Pflichten der Laien, vor allem der Angehörigen, die Kranken und Sterbenden zu besuchen, die bezeichnete Aufgabe nach Kraften zu lösen und die Thätigkeiten des Geistlichen vorzubereiten, zu unterstützen, zu ergänzen und nach Umständen möglichst zu ersetzen. Wir sind ja Alle Ein Leib mit vielen Gliedern zu verschiedener Dienstleistung und überall bildet unter den Factoren, welche vor, mit und nach dem Geistlichen wirken, die Thätigkeit der christlichen Gemeinschaft neben der Gnade Gottes den Hauptfactor. Der Geistliche hat zu diesem Laienbeistande zu ermuntern und anzuleiten. Beweggründe zum Krankenbesuch sind für Laien und Geistliche der Wille Gottes, Wille und Beispiel Christi, seiner Kirche und der Frömmsten und Besten aus allen Ständen, Ländern und Zeiten, zeitliche und ewige Vergeltung, sowie die christliche Liebe, welche in den Kranken und Sterbenden Kinder Gottes, Erlöste und Miterben Jesu Christi, Tempel des hl. Geistes, Brüder und Schwestern, an Leib und Seele Geschlagene und Bedrängte, den letzten Dingen, dem ewigen Heile oder Verderben Nahe, baldige Ankläger oder Fürbitter vor dem Throne Gottes, gerade jetzt noch zu Rettende und Rettbare erblickt. „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun, das sollt ihr ihnen thun." Matth. 7, 12. „Freuet euch mit den Fröhlichen, und weinet mit den Weinenden." Röm. 12, 15. „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." Matth. 5, 7. „Dieß ist mein Gebot, daß ihr euch einander liebet, wie ich euch geliebet habe." Joh. 15, 12. „Wir sollen für die Brüder das Leben lassen." 1 Joh. 3, 16. Ein unubertrefflicher Beweggrund endlich liegt in dem Worte Jesu Christi: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan", und in dem Worte des Weltenrichters: „Ich war krank, und ihr besuchtet mich", und „ich war krank, und ihr besuchtet mich nicht." Matth. 25, 34 ff. Den Geistlichen aber verpflichtet zum Krankenbesuch nicht bloß, wie den Laien, Liebe und Barmherzigkeit, allenfalls in erhöhtem Maße, sondern vor allem sein Amt,

vermöge dessen er Organ und Stellvertreter Jesu Christi und seiner Kirche ist. Die Kranken nahten sich Jesu mit ihren Angehörigen aus allen Gegenden des Landes mit Vertrauen und Bitte, er aber heilte sie und alles Volk lobte Gott. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe, und verläßt die 99 und geht dem einen verlorenen nach. „Kranken werden sie die Hände auflegen und sie werden genesen." Und das eigentliche Ritual der Kirche, das römische, sagt: „Parochus in primis meminisse debet, non postremas esse muneris sui partes, aegrotantium curam habere." Am Kranken- und Sterbebett ist geistliche Hilfe oft alleinig möglich, jedenfalls am nöthigsten, wirksamsten und entscheidendsten, gewinnt und überwindet da am meisten die Welt und schafft ganz besonders Liebe, Vertrauen, Gemeindekenntniß und eigene Erbauung. Blicken wir endlich von den Theilen aus auf das Ganze, so sind der Kirche, der wahren Mutter, wie die Armen, so noch mehr die Kranken und Sterbenden die liebsten Kinder, die theuersten Schätze, und sie sorgte für dieselben zu allen Zeiten nicht bloß durch die Liebe und Barmherzigkeit, die sie in den Einzelnen pflanzt und nährt, und durch den ordentlichen amtlichen Beistand des Geistlichen, sondern auch durch Gründung der Klöster, Spitäler, Stiftungen, eigener Orden und Bruderschaften; und ihre leibliche und geistige Kranken- und Armenpflege war immer, bis herab auf unsere barmherzigen Schwestern, eine ihrer glänzendsten Seiten, ein besonderer Sauerteig des Evangeliums, ein nicht geringer apologetischer Beweis der Göttlichkeit des Christenthumes und der katholischen Kirche, und kann auch allein in der traurigen Gegenwart retten und den drohenden Communismus mit all' seinen Gräueln und seiner Barbarei überwinden. — Kurze Anweisungen zum Krankenbesuch mit einem größern oder kleinern Reichthum von Materialien, Zusprüchen, Betrachtungen, Gebeten, Litaneien, Beispielen u. s. w. geben die Ritualien. Ausführliche Anweisung zur Pflege der Kranken überhaupt, und der Kranken nach Verschiedenheit des Alters, Standes, der Krankheit und des Seelenzustandes insbesondere, sowie der Sterbenden — enthalten die Werke über Pastoraltheologie. Die verschiedenen Krankenbücher aber geben Materialien und Formulare für den Beistand am Kranken- und Sterbebett mit oder ohne Anweisung, und sind theils nur für die Geistlichen, theils auch zugleich für Laien, wohl auch unmittelbar für die Kranken geschrieben. Ausführlicher sind die wichtigsten Krankenbücher beurtheilt in der Tüb. Quartalschrift Jahrg. 1844. S. 315 ff. Besonders zu empfehlen sind Ullenberg's „Trostbuch für Kranke und Sterbende, vollständig herausgegeben von M. Kaufmann, Luzern 1835" (ausführlich, sehr reich und trefflich, vorzugsweise für Geistliche); ein Auszug desselben von Stikl, „Heilsamer Springbrunnen zum Troste und zur Erbauung der Kranken von S. Bohn, Frankfurt 1840" (kurz und vorzugsweise ein Handbuch); „Vollständiges Gebet- und Betrachtungsbuch für Kranke u. s. w. von einem katholischen Priester, Rottenburg 1843"; das Krankenbuch von J. N. Bestlin, von Lohner, neu bearbeitet von Auer; Sailer's Krankenbibel. Andere Krankenbücher haben wir von Köhler, Haßl, Elpelt, Darup, Stempfle, M. Hauber u. s. w. [Graf.]

Krankengebete, die kirchlichen, für die Kranken. Sie sind doppelter Art: Gebete für Kranke bei dem öffentlichen Gottesdienste, und Gebete für Kranke am Krankenbette. Unter den erstern steht obenan die schon den ältesten Sacramentarien der römischen Kirche bekannte Missa pro infirmis (infirmo, infirma); auch gehört hieher die heutige Sitte, kranke Personen bei dem Gottesdienste in das Gebet der gläubigen Gemeinde ausdrücklich zu empfehlen, und zugleich einige Vaterunser nach dieser Meinung vorzubeten. Für die kirchlichen Gebete für Kranke am Krankenlager gibt unstreitig der hl. Apostel Jacobus in folgender Stelle die älteste Vorschrift: „Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum,

et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei" (5, 14. 15.). Deßwegen sind auch die mit der Spendung der letzten Oelung verbundenen Gebete zu allen Zeiten die wichtigsten kirchlichen Gebete am Krankenlager. Ja sieht man von den Gebeten ab, die in den Ritus der Krankencommunion eingeflochten sind, so sind sogar alle übrigen Gebete, die im römischen Brevier und in den Ritualien sich hiefür finden, nicht einmal geboten, sondern bloß nach Umständen empfohlen. So ist es namentlich mit dem sogenannten Ordo commendationis. Der Wunsch und Auftrag der Kirche geht in soweit nur dahin, daß jeder Seelsorger allen seinen Pflegempfohlenen im Falle der Krankheit bis zum Tode oder zur Wiedergenesung ein liebevoller geistlicher Samaritan sei. „Reponet aegrotanti", sagt das römische Ritual, „prout infirmi conditio feret, aliquas breves orationes et pias mentis ad Deum exercitationes; praesertim versiculos e psalmorum libro vel orationem dominicam et salutationem angelicam, symbolum fidei, vel passionis Domini nostri meditationem, et Sanctorum martyria et exempla, ac coelestis gloriae beatitudinem. Haec tamen opportune et discrete suggerantur, ne aegroto molestia sed levamen afferatur." Wollen Laien einem Kranken vorbeten, oder wünscht dieser selbst, so lang es seine Kräfte gestatten, Gebete zu verrichten, so finden sich in den Gebetbüchern der neuern Zeit mitunter sehr gute Formulare. [Fr. X. Schmid.]

Krankenheilung durch Gebet, s. die Art. Gebet, Gebet im Namen Jesu, Fürbitte, Geistesgaben (Charismen) und Wunder.

Kräuterweihe, s. Würzweihe.

Krantz, Albert, stammte aus einer angesehenen Familie in Hamburg. Er bereiste, um sich zu bilden, viele Universitäten, und wurde um das Jahr 1490 zum Doctor des canonischen Rechtes und der Theologie ernannt. Seit dem J. 1482 war er Rector an der Academie zu Rostock, wo er eine geraume Zeit Theologie und canonisches Recht lehrte. In seine Vaterstadt Hamburg zurückgekehrt, wurde er daselbst Lehrer der Theologie, Domherr und Syndicus. Er wurde in verschiedenen Angelegenheiten seiner Vaterstadt verwendet, die er alle mit eben so viel Einsicht als Eifer besorgte. Er war Schiedsrichter in Streitfragen, eine Hilfsquelle für die Armen, und ein Vorbild des Capitels. Von diesem wurde er zum Decane erwählt, welche Stelle er bis zu seinem — im December 1517 — erfolgten Tode bekleidete. Es wird berichtet, daß er, selbst ein für Reformation der Kirche begeisterter Mann, noch vor seinem Ende von dem Unternehmen Luthers vernommen, darüber aber seine Mißbilligung in den Worten ausgesprochen habe: „Bruder, Bruder, gehe in deine Zelle und sprich: erbarme dich meiner, o Herr!" Die Schriften des geachteten Mannes beziehen sich meist auf die Kirchengeschichte des Nordens. Sie beginnen mit dem J. 780 n. Chr. oder mit Carl d. Gr., und gehen bis zu dem J. 1504. Das wichtigste und bekannteste seiner Werke ist: Metropolis, sive historia ecclesiastica Saxoniae, Francof. 1575. 1590. 1627. Das Werk umfaßt in zwölf Büchern die Kirchengeschichte des Erzbisthums Hamburg und Bremen, sowie der damit verbundenen Bisthümer in Niedersachsen und Westphalen. Ferner schrieb er 2) Historiae Saxonicae libri XIII. Colon. 1520. Francof. 1575; teutsch von Anselm Faber, Leipz. 1563, fortgesetzt von Dav. Chyträus, Wittenb. 1585. 3) Wandalia sive historiae Wandalicae l. XIV. Colon. 1600. Francof. 1619; teutsch von Stephan Macropus, Lübeck 1600. 4) Chronicon aliarum gentium septentrionalium sive regnorum Daniae, Sueciae, Norvegiae. Francof. 1575; teutsch Straßb. 1545. Diesen Schriften wird nachgerühmt eine scharfe und sichtende Kritik; doch geräth der Verfasser nicht selten bei der Untersuchung des Ursprungs der Völker auf Irrwege. Die in der Kirche, für deren Erhebung er den lebendigsten Eifer bethätigt, gegen Ende des Mittelalters eingerissenen Mißbräuche hebt er mit zu grellen Farben hervor. Deßwegen kamen seine Schriften in den index „donec expurgentur"; oder nach einer andern An-

gabe, weil die Irrlehrer sie verfälscht hatten. Noch schrieb er 5) Ordo missae secundum ritum ecclesiae Hamburgensis. Rostock 1505. Vgl. Georg. **Fabricius** Saxonia l. I. Pantaleon Illustrium Germ. Script. P. II. — Ger. Jo. **Vossius** Lib. III. de histor. lat. cap. 10. [Gams.]

Kränze der Brautleute, s. Hochzeit.

Krell, Nicolaus, s. Kryptocalvinisten.

Kremsmünster, berühmte Benedictinerabtei an dem kleinen Flusse Krems im Lande ob der Enns, hat den um das Christenthum hochverdienten Herzog Tassilo II. von Bayern zum Stifter (s. den Art. Bayern). Die Stiftung fällt in das J. 777 oder 778. Die nächste Veranlassung dazu soll der Tod Gunthers, des Sohnes Tassilo's, der auf der Jagd durch einen Eber getödtet worden sei, gewesen sein; doch geschieht hievon in der Stiftungsurkunde keine Erwähnung, sondern darin heißt es, Tassilo habe diese Abtei errichtet und dotirt, um der Hölle zu entgehen und mit Christo die Wohnung im Himmel zu erhalten, wie auch seine Vorgänger Kirchen und Klöster gestiftet hätten. Von allen Stiftungsurkunden Tassilo's ist die von Kremsmünster die feierlichste, und die darin ausgesprochene Dotation mit Land und Leuten (zum Theil Slaven) von der Trasen bis an die innere Enns eine der reichlichsten. Die ersten Mönche, mit welchen Kremsmünster besetzt wurde, waren aus dem berühmten Kloster Niederaltaich in Niederbayern (s. d. A.), zwölf an der Zahl, und ihr erster Abt wird in der Stiftungsurkunde „Fater" genannt. Noch bewahrt das Stift ein Geschenk Tassilo's, den sog. „Stifterbecher" aus Kupfererz, von Außen mit Silber belegt, theilweise ciselirt und vergoldet, mit Abbildungen Christi und der Heiligen geziert und am untern Rand die Umschrift tragend: „Tassilo Dux Fortis Livtpirc Virga Regalis"; daraus pflegten die Stiftsherrn am sogenannten Stiftertag (11. Dec.) zu trinken, an welchem auch bis 1772 die Spende vertheilt wurde, wozu öfter an 30,000 Menschen zusammenströmten und 100 Ochsen geschlachtet wurden. Carl der Große bestätigte die Besitzungen des Stiftes, und er wie seine Nachfolger fügten auch neue Schankungen hinzu. Bald errang Kremsmünster sowohl in Folge seines ausgedehnten Besitzes wie seiner Thätigkeit unter den zur Diöcese Passau gehörigen Stiftern den ersten Platz, so daß zur Zeit Bernhards des Norikers die Senioren zu Kremsmünster behaupteten, die Aebte dieses Stiftes hätten in Abwesenheit der Bischöfe von Passau „per Capitulum vocati" in spiritualibus vicarirt. Nachdem das Stift auch im Lande unter der Enns, wo ihm Carl der Große zum Behufe der Colonisation und Verbreitung des Christenthums nach Besiegung der Avaren Besitzungen geschenkt hatte, dem Schankungszweck entsprochen, wurde es im zehnten Jahrhundert durch die Einfälle der Ungarn zerstört und die Brüder zerstreut, worauf unter Herzog Arnulph von Bayern († 937), der die Güter der Klöster zwischen sich, den Bischöfen, den Grafen und seinen Dienstmannen vertheilte, die Besitzungen von Kremsmünster und andern Stiften an den Bischof von Passau kamen. Im J. 1007 brachte es der hl. Abt Godehard von Niederaltaich (s. den Art. Godehard) bei dem Kaiser Heinrich II. und bei Bischof Christian von Passau dahin, daß das Klostergebäude zu Kremsmünster wieder hergestellt und den darin versammelten Mönchen ein Abt, und zwar in der Person Godehards selbst gegeben wurde. Dieser richtete nun Alles nach der Regel des hl. Benedict wieder ein, und fand hierin, wie er selbst in einem Schreiben an das Kloster Tegernsee — das er nebst andern Klöstern ebenfalls reformirt — bei den Mönchen alle Verehrung, Liebe und Willfährigkeit. Daß Godehard zu Kremsmünster auch die Liebe zu Kenntnissen und Wissenschaften anfachte, sieht man aus dem Schlusse des erwähnten Schreibens: „Mittite nobis librum Horatii et epistolas Tullii" (s. Mabill. Vet. Analecta in uno tomo Parisiis 1723, p. 435). Im J. 1012 ging Godehard wieder nach Niederaltaich zurück; seitdem bis 1040 stund dem Stifte Kremsmünster der aus Niederaltaich gekommene Abt Sigmar

vor. Von diesem Abte besitzt man ein Inventar des ziemlich magern Kirchenschatzes, den er bei dem Antritt der Abtei vorfand, nebst einem Cataloge der damals im Kloster vorhandenen Bücher, die über 60 Bände betrugen; sowohl unter ihm wie auch unter seinem Nachfolger Gerard (1040—1050) erhielten die Sacristei und Bibliothek einen Zuwachs (s. Pez, Script. rer. Austr. t. II. p. 57. Lips. 1725). Merkwürdig ist, daß schon der Abt Erenbert I. (1050—?) den Gebrauch der Infel erhielt. Unter dem Einflusse der Zeitverhältnisse trat nach Erenberts Tod ein gräulicher Verfall der klösterlichen Disciplin ein; die Mönche von Kremsmünster, erzählt der anonyme Biograph des sel. Bischofs Altmann von Passau, lebten weltlicher als die Weltleute, allen Lastern fröhnend, das Klostergut verschleudernd, und steckten zuletzt das Kloster in Brand. Altmann setzte diesem Verderbnisse ein Ziel, vertrieb die unverbesserlichen Vorsteher und ließ aus dem Kloster Goize (Gorz) eine Anzahl Mönche nach Kremsmünster kommen, durch die allmählig wieder eine bessere Zucht und die Beobachtung der Statuten von Clugny eingeführt wurde. Ueber die heilsamen Folgen dieser Reform berichtet derselbe anonyme Biograph: „Unter Abt Alram (1093—1121) behauptete Kremsmünster ringsherum vor allen Abteien an Zucht und Frömmigkeit, an Prädien, Gebäuden, Büchern, Gemälden und andern Zierden, ingleichen an kenntnißreichen und kunstverständigen Männern den Vorzug." Aus dieser Zeit stammt auch eine von einem Stiftsherrn zu Kremsmünster verfaßte Chronik, die sich gegenwärtig zu Wien befindet (s. das Wirken der Benedictinerabtei Kremsmünster von Th. Hagn, Linz 1848, S. 20). Der selige Berthold, erster Abt des Klosters Garsten im Lande ob der Enns († 1142) studirte einige Zeit zu Kremsmünster und empfing hier die Priesterweihe (s. Pez, Script. rer. Austr. II, 132). Allmählig nahm jedoch die Klosterzucht und wissenschaftliche Thätigkeit wieder ab. Unter Abt Friedrich von Aich (1274—132 5/7) blühte das Stift wieder auf. Dieser Abt bereicherte die Bibliothek mit vielen Werken, unter ihm bestand im Stifte eine der großartigsten Schreibschulen, deren Einfluß sich über ganz Oestreich ausdehnte, und mehrere Stiftsherrn thaten sich als Schriftsteller hervor, so der Großkellner Sigmar, der außer einem geschichtlichen Werke (s. Adr. Rauch Script. rer. Austr. II. p. 339—81) ein Kloster-Urbarium verfaßte, so namentlich Bernhard Noricus († 1327), der sich um die östreichische und bayerische Kirchen- und Profangeschichte durch verschiedene kleine Schriften verdient gemacht hat (s. Pez, Script. rer. Austr. II.). Als Hauschronist hatte Bernhard Fortsetzer bis zum J. 1488. Im J. 1391 erhielt Kremsmünster für seine Aebte das Recht der Infel. Nach der 1419 erfolgten Reform hob sich unter dem thätigen Abte Jacob Treutlkofer (1419—1454) das ziemlich herabgekommene Stift in jeder Beziehung wieder empor; die Stiftsherrn Friedrich Kersperger, Erhard Paumgartinger u. a. m. waren damals fleißige Abschreiber und Schriftsteller. Abt Ulrich Schoppenzaun (1454—1484), selbst ein gelehrter Mann, Magister der freien Künste und Baccalaureus des canonischen Rechtes, erhielt und vermehrte die geistige Thätigkeit seiner Conventualen und nahm zur Leitung der Studien den jungen ausgezeichneten Johannes Schreiner, Magister der freien Künste, auf, der nachher (1505—1524) Abt wurde, und dessen Werk es war, daß beim Beginn der Reformation die Stiftsschule in einem blühenden Zustand sich befand. Ueberhaupt verdienen die Aebte von Kremsmünster seit der Reformation des 16ten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart mit wenigen Ausnahmen das Lob wackerer und thätiger Klostervorstände, emsiger Förderer der Künste und Wissenschaften, des Studien- und Schulwesens, und ächter Patrioten, die in allen Nöthen des kaiserlichen Hauses und zum Besten des Landes kein Opfer scheuten. So erhielt sich das Stift durch den Eifer seiner Aebte Johannes Schreiner, Leonhard Hunzdorfer, Johann Habenzagel und dem trefflichen Gregor Lechner, welcher die bisherige Klosterschule in eine öffentliche

umwandelte, ungeachtet des in Oestreich überhandnehmenden Protestantismus lange in einem guten Zustande, und nicht einer der dasigen Stiftsherrn trat während dieser Zeit aus der katholischen Kirche aus. Erst unter dem Abte Marcus Weiner (1558—1565), der dem Lutherthume und dem Glauben „allein" huldigte, rissen im Stifte Religionsneuerung und Sittenverderbniß in solchem Grade ein, daß es seiner Auflösung nahe kam. Indeß richtete es sich durch die eifrige Sorgfalt seiner Aebte Jodoc Sedelmayr, Erhard Voit und Johann III. Spindler noch im Verlaufe des 16ten Jahrhunderts wieder auf, und erreichte im 17ten Jahrhundert unter den Aebten Alexander vom See, Anton Wolfradt und Placidus Buechauer einen hohen Grad von Blüthe; der erste von den drei letzten (1601—1613) führte seine Unterthanen größtentheils wieder zum katholischen Glauben zurück, entfernte alle verdächtigen Seelsorger, führte die Kinderlehren ein und nahm zur Abhilfe des Priestermangels Knaben aus Bayern zu Oblaten (s. Conversi) auf; der zweite (1613—1639) machte sich um das Stift nach jeder Seite hin so verdient, daß er dessen dritter Stifter genannt wurde; der dritte (1644—1669) war von gleichem Eifer beseelt und leistete für Studien und Wissenschaft so viel, daß ihm Fr. Mezger ohne Uebertreibung schreiben konnte: „In tuo monasterio omnes aut docent aut discunt." Von den Aebten des 18ten Jahrhunderts hat sich Alexander III. Fixlmillner (1731—1759) unstreitig den ersten Platz sowohl durch sein erbauliches Beispiel, wie durch die eifrigste Beförderung der Schulanstalten und durch große Wohlthätigkeit gegen die Armen erworben. Abt Erenbert III. Meyer (1771—1800) hatte den Schmerz, durch die josephinischen Neuerungen sein Stift am Rande des Abgrundes zu sehen, doch wurde es nicht aufgehoben. Die folgenden Aebte setzten sich's zum Ziele, eine Umkehr zum Bessern zu bewirken, und ihr Bemühen blieb nicht ohne Erfolg. Der gegenwärtige Abt ist Thomas Mitterndorfer und steht dem Stifte seit 1840 vor. Ueber die bedeutenden und zahlreichen wissenschaftlichen Leistungen der Stiftsherrn von Kremsmünster seit der Zeit der Reformation bis auf die Gegenwart, sowie über die Lehr- und Erziehungsanstalten des Stiftes siehe die Schrift: „Das Wirken der Benedictiner-Abtei Kremsmünster für Wissenschaft, Kunst und Jugendbildung" von Theodorich Hagn, Capitular des Stiftes und Archivar, Linz 1848, von welchem auch ein „Urkundenbuch für die Geschichte des Benedictiner-Stiftes Kremsmünster, seiner Pfarreien und Besitzungen vom Jahre 777 bis 1400" erscheint. Ueber das Stift Kremsmünster haben außerdem geschrieben: Rudhard, Gesch. Bayerns S. 307—310; Koch-Sternfeld, Beiträge zur Völker- und Länderkunde I, 237; Simon Rettenpacher, Annales monasterii Cremifanensis, Salisb. 1677; Marian Pachmayr, Historico-chronologica series abbatum et religiosorum monasterii Cremif. Styriae, 1777—1782, in vier Foliobänden; Gabriel Straſſer, Kremsmünster aus seinen Jahrbüchern, 1. Thl. Steyr 1810; Ulrich Hartenschneider, historische und topographische Darstellung des Stiftes Kremsmünster in Oestreich ob der Enns, Wien 1830. [Schrödl.]

Kreta, s. Creta.

Krethi und Plethi, s. Cerethi und Phelethi.

Kreuz, Bisthum, s. Gran.

Kreuz, als Bild und graphisches Zeichen, heißt in der Schulsprache crux exemplata, im Gegensatze zu dem wirklichen Kreuze, an welchem Christus starb (crux realis) und zu dem Kreuzzeichen (s. d. A.) als wunderbarer Erscheinung (apparitio crucis, s. den Art. Constantin d. Gr.), oder als segnendes Zeichen im Privat- und liturgischen Gebrauche (signum crucis und crux usualis). Mit dem Bilde des Erlösers heißt die crux exemplata — imago crucifixi, das Crucifix (s. d. A.), ohne jenes das einfache (nackte) Kreuz. Es fällt nach seiner äußern Erscheinung dem Gebiete der zeichnenden und bildenden Künste,

namentlich der Plastik, Malerei, Graphik, Architectur u. s. w., ja selbst den analogen Wissenschaften der Diplomatik, Heraldik und Numismatik anheim. Das Allgemein-Geschichtliche und Apologetische über die Bedeutung des Kreuzes als Bild und Symbol mit Hinweisung auf dessen ursprüngliche und figürliche Bezeichnung in der Bibelsprache (s. d. A.), ferner über das hohe Alterthum sowohl der Kreuzbilder als des graphischen und segnenden Kreuzzeichens, über das häufige Vorkommen beider in und außer der Kirche*, endlich über die üblichsten Formen des zusammengesetzten Kreuzes (crux compacta) im Gegensatze zu dem einfachen Kreuzpfahl (lignum oder crux simplex), an den der Martyrer entweder bloß angeheftet (affixio) oder der ihm von unten auf durch den Leib gestoßen wurde (infixio, σκόλοψις) — als eines Marterwerkzeuges (X = crux decussata, T = crux commissa, † = crux immissa) und des Kreuzes als Bild und Symbol (z. B. + = das griechische Kreuz) findet sich, inwiefern es in eine Encyclopädie der katholischen Wissenschaften gehört, theils unter den aufgezählten Schlagwörtern als selbstständigen, theils unter verwandten Artikeln, z. B. Altäre bei den Christen, Altareinweihung, Altarschmuck, Andreas d. Ap., Baukunst, christliche, Bilder in den Kirchen, Bischof, Bittgänge, Christusbilder, Crucifix, Erzbischof, Feldkreuze, Grab, das christliche, Gottesurtheile, Kirche als Gebäude, Kirchhof, Kirchweihe, Legatus, Papst, Patriarch, Ritterorden u. s. w. — Ausführlicheres und ganz Specielles namentlich in geschichtlicher und liturgischer Beziehung über das Kreuz Christi nach seiner dreifachen Bedeutung: a) als Kreuz Christi (über dessen Form, Höhe, Holz, Nägel, tabula sappedanea, ferner über dessen titulus in der collateralen oder senkrechten Ordnung aus der griechischen Volks-, lateinischen Reichs- und hebräischen Tempelsprache, über die Schimpflichkeit des Kreuztodes, über die grausam ersonnenen Verschärfungen der Kreuzesstrafe u. s. w.), b) als einfaches Kreuz- und als Crucifixbild, c) als liturgisches oder selbstsegnendes Zeichen findet sich besonders bei Jac. Gretser, S. J. de sancta cruce Tom. III. fol. Ingolstad. 1608 (ed. 3.), 1616. Ratisbonae 1734 (die ersten

---

* Z. B. als Altar- und Tabernakelschmuck, als äußere Fassung des Kreuzpartikels und des Krankenciboriums, auf dem altare portatile und auf dem Altarsteine über den Reliquien, als sogenanntes Apostelzeichen an den Kirchenwänden, im Chorbogen über dem Lettner (Lectionarium) oder auf dem Kreuzaltare, auf dem Fastentuche, auf dem Credenztische, auf der Kanzel, auf dem Sarge, auf der Tumbadecke, auf dem Katafalk, in der Sacristei, auf dem Meßkleide, auf dem einzelnen Meßgeräthe aus Leinwand, Seide und Metall; auf Fahnen und Fahnenstangen, als Processionskreuz (crux stationalis), als Todtenkreuz, als Capitelkreuz, als erzbischöfliches Processionskreuz, als Cardinallegatenkreuz, als Patriarchalkreuz mit zwei Querbalken, als päpstlicher Hirtenstab mit drei Querbalken; als Giebelschmuck auf Kuppeln und Thürmen, auf Kirchen und Klöstern, an Kirchenthüren und Klosterpforten; auf Gottesäckern, auf Gräbern und Grabcapellen, an Missions- und Volksexercitienplätzen, an Wallfahrtsbrunnen, an öffentlichen Wegen und auf großen, freien Räumen der Städte, Märkte und Dörfer, auf Feldern, in Wäldern, auf Hügeln mit und ohne Capellen, auf Felsen und Gebirgshöhen, an Weg- und Wasserscheiden, als Votivbild zur Erinnerung an epidemische Krankheiten, z. B. Pest und Cholera, an unerwartete Errettung aus augenscheinlicher Todesgefahr oder an plötzliche Unglücks- und Sterbefälle einzelner Personen, auf Schlachtfeldern, an der Stelle ehemaliger Kirchen, Klöster und Kirchhöfe, bei den einzelnen und an der Haupt-Station des sogenannten hl. Kreuzweges; als Sterbablaßkreuz in der Hand des Verscheidenden, als Mitgift in den Sarg auf der Brust oder in den gekreuzten Händen des Todten, als Missionskreuz in der Hand und an dem Halse des Missionärs, als Pectorale der Bischöfe und Aebte, auf den Kleidern der Kreuzfahrer, als Capitularzeichen für wirkliche und Ehrencanoniker; als Grundform in dem Kreuzbau der christlichen Kirchen, als architectonische und ornamentale Verzierung an öffentlichen und Privatgebäuden; als Emblema an Schiffen, auf Kronen und auf dem sogenannten Reichsapfel, auf häuslichen Geräthschaften, Waffen, Werkzeugen, Büchern und Kleidern, als Schmucksache bei Männern und Frauen, auf Münzen und in Wappen, als Ordenszeichen für geistliche und weltliche Ritter, als Auszeichnung für Civil- und Militärverdienste, als Loos in der Kreuzprobe, als stellvertretende Namensfertigung auf Urkunden, als heraldisches und musicalisches Zeichen.

drei Bände seiner sämmtlichen Werke). Die Ingolstädter-Ausgabe von 1616 umfaßt 2771 Columnen ohne die Indices für alle drei Theile. — Tom. I. handelt in fünf Büchern: 1) de cruce Christi, 2) de imagine crucis, 3) de apparitionibus crucis, 4) de signo crucis, 5) de cruce spirituali. Dazu kommen als Beilagen: I. disputatio de vino myrrhato et vasis murrhinis, II. apologia pro Christi cruce, imagine et signo adv. Franc. Junium Calvinistam, eine Vertheidigung Bellarmins wegen seiner hieher bezüglichen Behauptungen (l. II. de ecclesia triumphante). — Tom. II. enthält im griechischen Originaltexte und in lateinischer Uebersetzung verschiedene Lobreden griechischer Authoren auf die hl. Kreuz-Erfindung und Erhöhung (s. diese Art.), auf die Kreuzadorirung in der Mittelwoche der Fasten und auf das hl. Kreuzfest am 1. August bei den Griechen, auf den Charfreitag, auf das hl. Kreuz überhaupt, über die Kreuzerscheinungen, endlich einige Beigaben solcher nicht ganz authentischen Reden, und zwei über die Restitution der Bilder in der griechischen Kirche. — Tom. III. in fünf Büchern: 1) de nummis crucigeris, 2) de expeditionibus cruciatis, 3) apologia pro expeditionibus cruciatis, 4) de usu et cultu crucis gegen Hospinianus, Danäus und Marbach, 5) hymni et encomia Graecorum et Latinorum in sanctam crucem. Der Anhang zum dritten Theile gibt unter dem Titel: hortus sanctae crucis: 1) acrostichides graecolatinae veterum iconomachorum et orthodoxorum in s. crucem cum commentario et refutatione edictorum de cultu imaginum, quae nuper sub imperatosum et regum nomine quidam Calvinista evulgavit, 2) crux Schyrensis, 3) crux Donawerdensis (die uralten Kreuze von Scheyern und Donauwörth) cum annotationibus, 4) florilegium de s. cruce cum poëticis lusibus in florem Indicum, quem Granadillam (Passionsblume) vocant. Endlich Noten zu Tom. II. und abgesonderte Indices zu allen drei Bänden. — An Gretser's gelehrtes Werk schließen sich: Justi Lipsii de cruce libri tres ad sacram profanamque historiam utiles una cum notis. Antwerp. 1694 eine, wenn auch weit kürzere, doch sehr gelehrte Arbeit. Hieher gehört ferner eine Monographie unter dem Titel: Joan. Ciampini de cruce stationali investigatio historica, und außer diesen selbstständigen Schriften noch Binterim's Denkw. d. kath. Kirche IV. Bd. 1. Th. u. VII. Bd. 1. Th.; F. X. Schmid's Liturgik, 3 Bde. 3. Aufl. und Lüft's Liturgik II. — Wir haben hier nur einige Bemerkungen beizufügen. Das Kreuz als Bild und graphisches Zeichen ist stets eine crux immissa, weil das wirkliche Kreuz Christi von dieser Form war. Bei'm Crucifixbild ist der senkrechte Balken stets länger; das einfache Kreuz nimmt manchmal, besonders als graphisches Zeichen, die Form des griechischen Kreuzes an. Auf dem Boden einer Kirche Kreuze, Bilder oder Abzeichnungen heiliger Personen anzubringen ist nicht gestattet (conc. Trull. c. 73). Die Aufstellung von neuen Kreuzen, Statuen und Bildern an Cultplätzen hängt von der Genehmigung des Bischofs ab (conc. Trident. sess. 25. decr. de imag.). Neuaufgestellte Kreuze werden feierlich eingeweiht. An dem Sterbablaßkreuze muß das Bild des Gekreuzigten von einem edlern Metalle sein; die Ermächtigung, Sterbablaßkreuze zu weihen, wird vom hl. Stuhle ertheilt. Die großen Processionskreuze der Cathedralen und Pfarrkirchen sind schon seit den ältesten Zeiten mit besonderer Sorgfalt geschmückt und geziert. Auf dem alten Kreuze der St. Clemenskirche zu Rom finden sich 12 Tauben angebracht, oben auf eine Krone, unten am Fuße des Kreuzbildes entspringen vier Flüsse, an denen zwei Hirsche ihren Durst löschen, das ganze Kreuzbild wächst gleichsam aus Blumen hervor. Die Beziehung auf Ps. 41, 2 und Offenb. 22, 1. 2 liegt nahe. Heutzutage sieht man über die Processionskreuze häufig einen Baldachin gespannt. Die großen Feld-, Missions- und Kirchhofkreuze sind nicht selten mit den sogenannten Leidenswerkzeugen Christi umgeben. Mit den Kreuzwegstationen stehen manchmal Capellen und ein sogenannter Calvarienberg mit einer Kreuzcapelle in Verbindung. Zuweilen trifft man Brunnenkreuze, an denen aus den Wunden des Heilandes Wasser fließt. Auf Bergeshöhen, an Weg- und Wasserscheiden trifft

man oft drei einfache Kreuze oder mit den entsprechenden Bildern nebeneinander; das mittlere Kreuz pflegt im Widerspruche zu der geschichtlich begründbaren Gleichheit aller drei Kreuze meistens höher zu sein. Ueber die Verhüllung des Kreuzes vom Passionssonntage bis zum Charfreitag und über die feierliche Kreuzadorirung an diesem Tage s. d. A. Passionssonntag und Charwoche. Der Hahn, welcher sich zuweilen auf den Kirchthürmen statt oder neben dem Kreuze findet, hat eine Beziehung auf den Fall und die Bekehrung des Petrus und auf Marc. 14, 38. — Die allgemeine und vielfältige Anwendung der crux exemplata einerseits, der Mangel an Kunstsinn und technischem Geschick und oft locale Eigenheiten andererseits haben es mit sich gebracht, daß man häufig sehr unästhetische und oft sogar auch minder anständige Darstellungen des gekreuzigten Heilandes in Statuen, Gemälden und Zeichnungen findet. Es ist nun allerdings zu wünschen und sogar eine nicht unbedeutende Anforderung an die Seelsorger, daß bei dem allgemeinen Fortschreiten der technisch-künstlerischen Ausbildung und bei der steigenden Wohlfeilheit des Steindruckes und der Holzschnitte der Geschmack des Volkes auch in Bezug auf die bildliche Darstellung religiöser Gegenstände möglichst geläutert und veredelt werde. Die unästhetischen Kreuzbilder thun jedoch der Form des Kreuzes keinen Abbruch, denn diese ist, wie Sailer richtig bemerkt, im hohen Grade ästhetisch, weil sie der einfachste Ausdruck der erhabensten Lehre ist (Neue Beitr. z. Bildg. d. Geistl. II. S. 286—287. München 1810), und das einfache schwarze Kreuz auf dem Grabe des Katholiken spricht noch immer mehr zum Herzen, als die eiserne Stange mit der aufgeschlagenen Bibel oder dem Zwiefalter obenauf über dem Grabe des Reformirten. Die Kreuzung der Priesterstola bei'm heiligen Meßopfer steht in der Mitte zwischen der crux exemplata und der crux usualis; der Bischof kreuzt die Stola nicht, weil er das Pectorale auch bei der hl. Messe trägt. [Häusle.]

Kreuz in der Bibelsprache. Der biblische Sprachgebrauch kennt eine fünffache Bedeutung des Ausdruckes: Kreuz (σταυρος) in Verbindung mit den Ausdrücken: das Kreuz tragen, kreuzigen und gekreuzigt werden: 1) Das materiale Kreuz überhaupt als das schimpflichste Marterwerkzeug, als das Holz und den Pfahl des Fluches und der Schande, z. B. Phil. 2, 8 und Hebr. 12, 2. verglichen mit 5 Mos. 21, 23. Gal. 3, 13 und ferner mit 1 Cor. 1, 23. — 2) Das materiale Kreuz, an welchem Christus starb, z. B. Matth. 27, 32. 40. 42. Marc. 15, 21. 30. 32. Luc. 23, 26. Joh. 19, 17. 19. 25. 31. vgl. 1 Cor. 2, 8. Hebr. 6, 6. Offenb. 11, 8. — 3) Das Kreuz gleichbedeutend mit dem Versöhnungstode Christi, z. B. Ephes. 2, 16. Col. 1, 20. 2, 14. vgl. 1 Cor. 1, 13 oder mit der Predigt von diesem Sühnungstode, der als eine Thorheit und als ein Aergerniß erscheint für jene, welche verloren gehen, aber als eine Kraft und Gnade für die Gläubigen, z. B. 1 Cor. 1, 22—25. 2, 2. Gal. 3, 1. Phil. 3, 18, verglichen mit Röm. 1, 16; endlich als die Gnade, welche aus dem Kreuztode hervorgeht, z. B. 1 Cor. 1, 17. 18, welche allein rettet und keineswegs das äußerliche, wenn auch beredte Wort, z. B. 1 Cor. 1, 17—31, verglichen mit 1 Cor. 2, 13. 14 und 2 Petr. 1, 16 und keineswegs die Beschneidung, z. B. Gal. 5, 11 und 6, 12. 14. 15. — 4) Das Kreuztragen überhaupt ist a) das Bild alles Schmerzlichen im mehr passiven Sinne, das Bild des bittersten Leidens wie das sinnverwandte: den Kelch des Leidens trinken bei Matth. 20, 22. 23, oder die tentatio (πειρασμος) bei Jac. 1, 2 oder die Ausdrücke: Leiden (passio), Zuchtruthe (virga, baculus), Bedrängniß (tribulatio), Verfolgung (persecutio) und Heimsuchung Gottes (παιδεια, disciplina Hebr. 12, 6. 7. 8. 11) ein Gekreuzigt werden; b) das Bild des Leidens im activen Sinne des Wortes durch freiwillige Selbstübernahme, durch Dulden und Kämpfen, als Selbstüberwindung und Selbstverläugnung, als freies Kreuztragen, als Selbstkreuzigung. Hieher gehören namentlich die Stellen: Matth. 10, 38. 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23. 14, 27. —

Zu der Zeit, als Christus die von ihm geforderte Nachfolge, Jüngerschaft und Selbstverläugnung mit dem activen: das Kreuz auf sich nehmen bezeichnete, konnten seine Jünger unter dem Kreuze noch nicht wohl den ihnen bis dahin unbekannten speciellen Kreuzestod des Herrn verstehen, sondern das schimpfliche Marterwerkzeug des Kreuzes mußte ihnen als das Sinnbild des Leidens und der gänzlichen Selbstentsagung gelten, wie diese sich überhaupt und in der Gesammterscheinung des Menschensohnes darstellte. Eine klarere Beziehung auf den Leidensgang und Kreuztod des Herrn konnte diese Aufforderung erst gewinnen, nachdem ihnen der Herr sein Leiden vorausgesagt hatte (Matth. 20, 18. 19. 26, 2. vgl. Luc. 24, 7. 20) und nachdem an Ihm die Schrift war erfüllt worden. Für uns aber wird die Aufforderung zum Kreuztragen geradezu eine Hinweisung 5) auf das wirkliche und nachgebildete Kreuz Christi in seiner figürlichen Bedeutung als crux Christi spiritualis in dem sub 4) a) und b) angegebenen Sinne. Dahin bezüglich sagt der hl. Augustinus eben so richtig als schön: Crux domini non tantum illa dicitur, quae passionis tempore ligni affixione construitur, sed illa quae totius vitae curriculo cunctarum disciplinarum virtutibus coaptatur (Sermo 12. de Sanctis), und: Quid est „tollat crucem suam"? Ferat quidquid molestum est — — toleret in mundo pro Christo quidquid intulerit mundus (in Ps. 45), ferner: Numquid Apostolus Paulus crucifixus fuerat, cum dicebat: mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo? (Galat. 6, 14.) Hoc autem dicit ut intelligas, crucem non ligni esse patibulum sed vitae virtutisque propositum (serm. 32. de Sanctis). Das geistliche Kreuz Christi, die Lehre und Schule des Kreuzes faßt eben sowohl das Gekreuzigtwerden als die Selbstkreuzigung, eben sowohl das Leiden als das Kreuztragen in sich, und wenn der hl. Paulus in 2 Cor. 14, 4 auf das Erstere bloß hindeutet, so legt er auf das Letztere um so mehr Gewicht in Gal. 2, 19, welche Stelle durch das ganze 6te Capitel des Römerbriefes eine vorzügliche Beleuchtung erhält, ferner in Gal. 5, 24. 6, 14. Phil. 3, 18. — Die Schule des Kreuzes, in welche nach Luc. 14, 27 und 2 Tim. 3, 12 alle wahren Christen gehen müssen, holt ihren ganzen Unterricht aus der Schrift, denn diese lehrt uns 1) ganz deutlich die verschiedenen Arten des geistlichen Kreuzes. Dieses ist nämlich zuvörderst ein inneres (Röm. 9, 2), oder ein äußeres (2 Cor. 4, 8—11), oder ein inneres und äußeres zugleich (Sprüchw. 17, 22). Es kommt weiters entweder von Gott (2 Kön. 12, 11), oder von den Menschen (Ps. 55, 2. 3), oder von uns selbst (Job 7, 20. Röm. 7, 3), oder vom bösen Feinde (Job, 1. Cap. Eph. 6, 10—18. 1 Petr. 5, 8. 9). Das geistliche Kreuz ist ferner ein gutes Kreuz (Matth. 5, 10. Phil. 2, 8. 1 Petr. 2. 19—25. 3, 14. 4, 13. 14. 16), oder ein böses (Luc. 8, 13. Gal. 3, 1—4. 1 Petr. 2, 20. 4, 15). Das geistliche Kreuz ist überdieß verschieden, bald größer und schwerer, bald geringer und kleiner. Es ist weiters bald ein öffentliches, z. B. Krieg, Hunger, Mißwachs, Pest, bald ein Privatkreuz. Diese Arten des geistlichen Kreuzes lassen sich an den Heimsuchungen, welche Gott über das israelitische Volk oder über einzelne biblische Personen verhängte, hundertfältig aus der heiligen Schrift nachweisen. Ebenso biblisch begründet ist folgende Bemerkung des heiligen Augustin: Alia est crux, quam tu invenis, alia quae te invenit. In utraque tamen cruce — — ut utramque depellas, ille rogandus est, qui est adjutor in tribulationibus; nam et ille, cum invenit (Ps. 114, 3. 4), hoc dixit: „et nomen domini invocavi", et hi in tribulationibus, à quibus se inventos esse dixerunt, hoc dixerunt (Ps. 45, 1): „Deus noster refugium et virtus, adjutor in tribulationibus, quae invenerunt nos nimis" (S. Aug. in Ps. 45). — 2) Die Thatsache, daß jeder wahre Christ sein Kreuz hat, ja die Verpflichtung des Christen, den königlichen Weg des Kreuzes (Thom. à Kempis de imit. Chr. l. II. c. 12) zu wandeln, geht aus Luc. 14, 27. Röm. 5, 6. Gal. 2, 19. 5, 24. Col. 3, 1—10. 2. Tim. 3, 12 klar hervor und

Augustin sagt daher mit Recht: Tota vita Christiani hominis, si secundum Evangelium vivat, crux est atque martyrium (Sermo 32 de Sanctis). — 3) Warum Gott dem Christen so viel Kreuz schicke, hat der hl. Augustinus (in Ps. 43) mit folgenden Worten ausgesprochen: Deus ideo huic vitae male dulci miscet amaritudines tribulationum, ut alia quae salubriter dulcis est requiratur, und daß das Kreuz zur Prüfung und Bewährung den Guten geschickt werde, geht aus Sprüchw. 17, 3. Sir. 27, 6. Luc. 22, 28. Röm. 5, 3. 4. 5 hervor. — 4) Wie das Kreuz getragen werden müsse, lehrt uns die hl. Schrift unter mannigfachen Gesichtspuncten. Das ganze Leben Jesu war Ein Kreuzgang, Ein Weg der Selbstverleugnung, darum soll auch unser ganzes Leben Ein Weg des Kreuzes sein (Hebr. 12, 1—13); wir sollen auch in dieser Hinsicht nichts Anderes zu wissen verlangen als Christum, und zwar Christum den Gekreuzigten (1 Cor. 2, 2). Seine Einladung zum täglichen (καθ' ἡμεραν) Kreuztragen, zur täglichen Selbstverleugnung ist höchst dringlich; Luc. 9, 23. vgl. Matth. 16, 24. — Das Kreuz muß ferner geduldig getragen, die passio muß zur patientia werden: Röm. 5, 3—5. 2 Cor. 6, 4—11. Hebr. 6, 12. 10, 36. 12, 1. — Das Kreuz muß freudig (2 Cor. 12, 10. Jac. 1, 2. 1 Petr. 4, 13), beständig (constanter) (Matth. 10, 22. Röm. 8, 35 — 39, 2 Cor. 12. 10), mit Dankbarkeit (Dan. 3, 51. Apg. 16, 25) und öffentlich (Matth. 10, 32. Gal. 6, 17. Hebr. 10, 32—39. 1 Petr. 4, 16) getragen werden. Es darf uns weder die Größe, noch die Ungewohntheit, noch die Andauer des Kreuzes abhalten, dasselbe zu tragen: Joh. 16. Cap. 2. Cor. 4, 16—18. Phil. 3, 17—21. Hebr. 3, 7—13. 1 Petr. 1, 6. 7. 5, 8—10. — Man muß endlich das Kreuz tragen, es mag von wem immer kommen: Röm. 8. 35—39. 1 Petr. 4, 19. Der hl. Chrysostomus gibt (hom. I. ad Antioch.) zehn Gründe an, warum Gott besonders den Heiligen so viele Kreuze schickt. Diese Gründe lassen sich theilweise aus folgenden Bibelstellen erheben: 1) Damit sie sich nicht etwa übernehmen. 2 Cor. 12, 7. — 2) Damit die Menschen von ihnen keine falsche Meinung fassen. Apg. 3, 11. 12. 14, 10—14. — 3) Damit Gottes Kraft offenbar würde. Apg. 16, 21—30. — 4) Damit es nicht den Anschein habe, daß die Heiligen Gott wegen irdischer Vortheile dienen. Job 1, 9—11. und 2, 4. 5. — 5) Um die Hoffnung der Auferstehung und Belohnung in uns zu beleben. — 6) Um uns Beispiele der Geduld zu verschaffen. Tob. 2, 12. — 7) Um das bekannte: Si potuerunt hi et hae, cur non et ego? in uns anzuregen. Jac. 5, 11. 17. — 8) Damit wir das wahre Glück und Unglück erkennen lernen. — 9) Weil die Trübsal die Heiligen noch mehr läutert und reinigt. — 10) Weil die Mehrung der himmlischen Seligkeit nach dem Maße der irdischen Trübsal wächst. — 5) Die Früchte des geistlichen Kreuztragens sind Trost, Freude, Ruhm und Hilfe (Matth. 5, 10—12. 2 Cor. 1, 3—7), ferner die Kindschaft Gottes (2 Cor. 6, 4—10. Hebr. 12, 5—8), Schutz vor der Sünde (1 Cor. 11, 32) und Tilgung der begangenen Sünden (Tob. 3, 13. 21. Sir. 2, 13. 3, 17). Das Kreuz kräftigt und vollendet den Menschen: 2 Cor. 12, 9. 10. 1 Petr. 5, 10. Das Kreuz führt zur Gleichförmigkeit mit Christo, ja es wandelt uns gleichsam in Christum um: Röm. 8, 28. 29. 2 Cor. 4, 8 — 11. Gal. 2, 19. 20. Phil. 2, 21. 3, 10. Dem Kreuze ist die ewige Seligkeit zuerkannt: Luc. 24, 26. 2 Cor. 4, 16—18. Phil. 1, 19. 20. — Vergleiche: Jac. Gretseri de sancta cruce. Tom. I. lib. V. de cruce spirituali. — Dr. Schlör, die Schule des Kreuzes in sieben Lectionen. Graz. 2te Auflage. [Häusle.]

Kreuzbild, s. Crucifix.

Kreuzbrüder, s. Geißler.

Kreuzbulle (Cruzada). Papst Calixtus III. hatte gleich mehreren seiner Vorfahren und Nachfolger sich's zu einer der edelsten Aufgaben seines Hohenpriesterthums gesetzt, sowohl durch materielle, als besonders durch geistliche Mittel der

Bekämpfung der drohenden Türkenmacht durch die christlichen Fürsten den möglichsten Nachdruck zu geben. In dieser Absicht ertheile er im Jahre 1457 unter dem Könige Heinrich von Castilien allen denen, welche die Waffen gegen die Feinde des christlichen Namens ergreifen, oder dem genannten Könige eine gewisse Geldsumme zur Bestreitung der Kriegskosten verabreichen würden, einen Ablaß für Lebendige und Verstorbene durch eine eigene Bulle, welche von ihrem Ziele, dem Kreuzzuge gegen die Ungläubigen, Kreuzbulle genannt wurde. Der Ablaß ward zunächst auf fünf Jahre verliehen, aber später von Zeit zu Zeit erneuert, und auf andere Freiheiten, z. B. Befreiung von der kirchlichen Abstinenz u. s. f. ausgedehnt. Die durch die Kreuzbulle erzielte Abgabe bildete in Spanien einen beträchtlichen Theil der öffentlichen Einkünfte. Seit dem Jahre 1753 erfolgten Erneuerungen dieser Bulle nicht mehr. Eine ähnliche Bulle erließ 1514 Papst Leo X. zu Gunsten des Königs Emanuel von Portugal, welchem dadurch für seine Bemühungen in Bekehrung der Ungläubigen in Africa der dritte Theil der Kirchenzehnten, und der zehnte Theil der den Kirchen und geistlichen Beneficien zugehörigen Zölle zufiel. Ueberhaupt suchten öfter die Päpste durch solche Gnadenbezeigungen den Glaubenseifer christlicher Fürsten zu belohnen. [Dür.]

Kreuzerfindung. Die Entdeckung des Kreuzes und des Grabes unsers Heilandes beruht auf so vielen, so frühen und so ehrwürdigen Zeugnissen, daß diese Thatsache, wenn auch in einigen Nebenumständen verschiedenartig erzählt, nicht in Zweifel gezogen werden kann. Zeugen sind der hl. Cyrillus von Jerusalem, der hl. Paulinus, Sulpitius Severus, Ambrosius, Chrysostomus, Rufin, Theodoret, Socrates und Sozomenus. Bei dieser Wolke der unverdächtigsten Zeugen hat es nicht so viel auf sich, wenn Eusebius von Cäsarea zwar die Entdeckung des hl. Grabes erzählt, aber über die Auffindung des hl. Kreuzes schweigt. Gleichwohl (bemerkt Stolberg X, 257, Kircheng. Hambg.) scheint eine Stelle des sowohl von ihm als von Theodoret und Socrates aufbewahrten Schreibens Constantin's an Bischof Macarius von Jerusalem besser auf die Auffindung des Kreuzes als des Grabes zu passen, sie lautet: „So groß ist die Gnade unsers Heilandes, daß die Sprache ihren Dienst zu versagen scheint, das jetzt geschehene Wunder würdig auszudrücken. Denn daß das Denkmal seines allerheiligsten Leidens so viele Jahre unter der Erde verborgen geblieben, bis es nach Vertilgung des öffentlichen Feindes (Licinius) den nun befreiten Dienern Christi hervorschimmern sollte, das ist wahrlich über alle Bewunderung erhaben." Ebenso wenig thun die schon frühzeitig von einem unwissenden Griechen geschmiedeten fabelhaften Acten über die Erfindung des Kreuzes der Wahrheit dieser Thatsache einen Eintrag, vielmehr bestätigen sie dieselbe, wurden übrigens schon durch des Papstes Gelasius I. „decretum de libris recipiendis vel non recipiendis" für apokryph erklärt, doch aber nachher von Gregor von Tours, Florus, Rhaban Maurus und Notker in ihren Martyrologien benützt (s. Boll. ad 3. Maii de invent. crucis, c. 2; ad 4. Maii de S. Juda-Quiriaco). — Kaiser Hadrian (s. d. A.) hatte die Stätten des Todes und des Begräbnisses Jesu Christi entweihen und unkenntlich machen lassen; verschüttet war die Höhle des hl. Grabes und über ihr und auf Golgatha waren der Venus und dem Jupiter Tempel und Statuen errichtet. Kaiser Constantin (s. d. A.) beschloß, den Gräuel an den hl. Orten nicht mehr zu dulden und auf Golgatha eine Kirche zu erbauen. Demnach unternahm es im Auftrage Constantin's dessen Mutter Helena (s. d. A.), die heiligen Stätten aufzusuchen und zu reinigen, die heidnischen Tempel und Idole niederzureißen und dem Heilande geweihte Kirchen zu errichten. Dabei stand ihr der durch Frömmigkeit und seinen Eifer gegen den Arianismus ausgezeichnete hl. Macarius, Bischof von Jerusalem, vom Kaiser dazu beauftragt zur Seite. Es hielt aber schwer, die Stätten, wo Christus gelitten hatte und auferstanden war, zu finden, indem sich während der 200jährigen Entweihung derselben die christliche

Tradition hierüber verlor; noch weniger wußte irgend Jemand zu Jerusalem der Kaiserin, in welcher das sehnsüchtigste Verlangen nach Auffindung des hl. Kreuzes entstanden war, hierüber Bescheid zu geben. Dennoch gelang es ihr, nach Ausrottung der heidnischen Gräuel, nach Reinigung des Orts vom Schutte und nach Aufgrabung des Bodens die Felsengruft des hl. Grabes zu entdecken, und groß war ihr und des anwesenden Volkes freudiges Erstaunen, als man nahe bei dem hl. Grabe drei Kreuze sammt Nägeln und der vom Kreuze getrennten Inschrift fand, welche über dem Kreuze gestanden hatte! Es mag sein, daß, wie Ambrosius meint, die Inschrift dem einen Kreuze besser als den andern anzupassen geschienen habe, allein dieß war nur eine unsichere Spur und konnte den Schmerz nicht heben, welcher sich der Freude über die kostbaren Entdeckungen dadurch beigemischt hatte, daß man nicht wußte, welches von den drei Kreuzen dasjenige sei, an welchem der Heiland gelitten habe. Da gerieth Macarius auf den Gedanken, die drei Kreuze zu einer der vornehmsten Damen von Jerusalem, welche auf den Tod krank lag, bringen zu lassen. In Gegenwart der Kaiserin und des Volks ließ man sie die Kreuze berühren; bei den beiden ersten ohne die geringste Wirkung, als sie aber das dritte berührt hatte, stand sie vollkommen genesen auf. Auch ein Todter soll damals durch die Berührung des Kreuzes erweckt worden sein; Paulin erwähnt irrthümlich nur des letztern Wunders. Einen Theil des heiligen Kreuzes ließ Helena in Silber einfassen und übergab ihn dem Bischofe von Jerusalem, daß er für alle Zeiten aufbewahrt würde; einen andern Theil des Kreuzes sammt den Nägeln sandte sie ihrem kaiserlichen Sohne; dieser soll zum Schutze der Stadt die Kreuzreliquie in eine seiner Bildsäulen zu Constantinopel, einen der Nägel in einen prachtvollen Zügel seines Pferdes und den andern in ein reiches Diadem oder einen Helm eingesetzt haben. Wahrscheinlich brachte Helena bei ihrer Rückkehr nach Rom auch dahin einen Theil des hl. Kreuzes. Die Kreuzerfindung geschah im Jahre 326. Auf Constantin's Befehl fing man sogleich und noch unter den Augen der hl. Helena mit dem Bau der prächtigen Kirche zu hl. Grabe (auch Kirche der Auferstehung, Basilica des hl. Kreuzes genannt, s. den Art. Grab, das heilige, zu Jerusalem) an, die nach ihrer Vollendung im Jahre 335 mit großer Solemnität eingeweiht wurde. In dieser Kirche ward nun der Theil des hl. Kreuzes niedergelegt, den Helena zu Jerusalem gelassen hatte. Nur mit besonderer Erlaubniß des Bischofs von Jerusalem durften kleine Stückchen davon abgeschnitten werden, die man als den kostbarsten Gnadenschatz bewahrte. So überbrachte die hl. Melania dem hl. Paulin eine Kreuzpartikel, die sie vom Bischof Johann von Jerusalem erhalten hatte, und Paulin sendete ein Theilchen hievon in goldener Einfassung an Sulpitius Severus, unter Anderm bemerkend, daß ungeachtet des Abschneidens solcher Partikeln eine Abnahme an dem hl. Kreuze nicht bemerkt werde. Indeß waren schon zu Cyrills von Jerusalem Zeit Stückchen vom hl. Kreuz in der ganzen Welt verbreitet, wie derselbe erzählt. Für das Volk zur öffentlichen Verehrung wurde das Kreuz zu Jerusalem öfter im Jahre ausgesetzt und zwar 1) am Ostermontag; 2) in der Mittelwoche der großen Fasten; 3) außerordentlicher Weise für die aus weiter Ferne herbeigezogenen Pilger und 4) am 14. September. An dem letztern Tag wurde, wohl schon seit Constantin's Zeit her, das Hauptfest zu Ehren des hl. Kreuzes gefeiert, welches den Namen „Exaltatio s. crucis" „σταυρωσιμος ἡμερα" trug und wahrscheinlich sowohl der Entdeckung des hl. Kreuzes als dem Gedächtniß der Einweihung der hl. Grabeskirche galt. Ein anderes und eigenes Fest unter dem Titel der Kreuzerfindung wurde bei den Griechen nie gefeiert, wenigstens nicht allgemein und mit Solemnität. Zu Rom dagegen, wo zum Gedächtniß des dem Kaiser Constantin erschienenen Kreuzes eine Kirche erbaut worden war und wohin Helena auch ein Stück des hl. Kreuzes gebracht haben mag, kommt im Sacramentar und Antiphonar Gregor des Gr. schon ein eigenes Fest der „inventio sanctae crucis" am

3. Mai vor (s. Greg. M. opp. edit. Maur. t. III. 86. 391. 693), welches sich allmählig über die ganze abendländische Kirche ausdehnte. — S. die Bollandisten zum 3. Mai und Tillemont's Mémoires, VII, 1—21; vgl. Stolberg's Gesch. d. Rel. J. Chr. X, 253 ꝛc. Hamb. 1815; Butler's Leben der Väter u. Martyrer v. Räß u. Weis, 3. Mai u. 14. September. [Schrödl.]

Kreuzerhöhung. Als die Perser im Jahre 614 die Stadt Jerusalem erobert, geplündert und mit Christenblut getränkt hatten, schleppten sie unter den vielen Gefangenen auch den Patriarchen Zacharias von Jerusalem und selbst das von der hl. Helena aufgefundene hl. Kreuz weg. Jedoch waren die Perser, in der sichern Hoffnung eines ungeheuern Lösegeldes, für die Erhaltung der hl. Kreuzreliquie sehr besorgt: sie wurde in einen besonders dazu gefertigten Kasten gelegt, welcher unter den Augen der Perser von dem Patriarchen Zacharias mit dem Siegel der Patriarchalkirche versiegelt werden mußte, und dann nach einem festen Schloß in Armenien gebracht. Als endlich Heraclius (s. d. A.) im Jahre 627 die Perser besiegte, wurde im Friedenstractat mit Persien auch die Rückgabe des hl. Kreuzes ausbedungen, und als der Kaiser im Triumphe auf einem prächtigen Wagen, mit vier Elephanten bespannt, in Constantinopel einzog, ließ er das in der Lade verwahrte Kreuz vor dem Wagen einhertragen. Im Frühjahr 629 (630) reiste der Kaiser mit glänzendem Gefolge nach Jerusalem, um das hl. Kreuz wieder zurückzubringen und für den verliehenen Sieg zu danken. Und nun fand eine unvergleichliche Feierlichkeit Statt. In feierlicher Procession wurde das wieder eroberte Heiligthum an seine frühere Stelle auf Golgatha oder in die Kirche des hl. Grabes gebracht, und der Kaiser selbst wollte das durch seine Siege gewonnene Kreuz tragen. Allein es widerfuhr ihm etwas dem Aehnliches, was der berühmten Büßerin Maria von Aegypten im Jahre 383 begegnet war, da sie am Feste der Kreuzerhöhung (s. Kreuzerfindung) das zur Adoration ausgesetzte hl. Kreuz in der hl. Grabeskirche sehen wollte und durch eine unsichtbare Gewalt sich von dem Eingang in die Kirche zurückgedrängt fühlte (Boll. 2. Apr. d. S. Maria Aeg. c. 2 u. 3). Wie nämlich die Procession unter Musikgetön und Freudenhymnen an das nach dem hl. Berg führende Thor gekommen war, vermochte Heraclius keinen Fuß mehr zu heben, unsichtbare Arme schienen ihn aufzuhalten. Der nebst allem Volk erstaunende Patriarch Zacharias, der mit dem Kaiser aus der persischen Gefangenschaft zurückgekehrt war und seinen Patriarchenstuhl wieder eingenommen hatte, blickt zum Himmel empor und wie von Oben erleuchtet spricht er: „Bedenk, o Kaiser, ob du in deinem Schmucke eines Triumphzuges Aehnlichkeit mit dem Heilande habest, der das Kreuz auf eben dem Wege als der ärmste und demüthigste getragen." Heraclius legte sogleich seine Prachtgewande ab, und in einen geringen Mantel gehüllt und mit bloßen Füßen schritt er nun mit dem hl. Kreuz ohne Anstand vorwärts und brachte es an die geziemende Stätte. Diese Wiedererlangung des Kreuzes aus der Gewalt der Perser und das wunderbare Ereigniß, welches sich bei der Feier der Zurückbringung desselben mit Heraclius zugetragen, gaben dem Feste der Kreuzerhöhung (exaltatio, *σταυροφανεια*) einen neuen Glanz. Seitdem wurde der 14. September als Fest der „Exaltatio crucis" auch im Abendlande gefeiert, aber hier an diesem Tage nur das Gedächtniß an die Zurückführung des hl. Kreuzes aus Persien begangen, wie z. B. ersichtlich wird aus dem Martyrologium Wandelbert's, wo es zum 14. September heißt: „Exaltata crucis fulgent vexilla relatae, Perside ab indigna victor quam vexit Heracleus," und aus Notker's Martyrologium: „Eodem die (i. c. 14. Sept.) exaltatio sanctae crucis, quae ab Helena inventa ita per medium secta est, ut et crux Jerosolymis conservata et crux Constantinopolim sit deportata. Post multa temporum curricula Persarum gens cum rege suo Chosdroë . . . etiam Jerosolymam invadunt. De qua plurimis ornamentorum insignibus ablatis, crucem quoque Dominicam abducunt. Quam Chosdroë in turrem argenteam constituit sibique in eadem

turri sedem ex auro paravit, in qua velut collega Dei sedere consuevit. Heraclius igitur Romanus Imperator contra Persas bellum aggressus, occiso Chosdroë venerabile lignum cum magna veneratione reportavit, et in eodem die caecis, paralyticis, leprosis, daemoniacis pluribus sanatis, etiam mortuus vitam recepit" (Basn. Canis. lect. antiq. II, III, 174.). Befremdend ist, daß Notker den Vorfall nicht erwähnt, der dem Kaiser beim Tragen des hl. Kreuzes begegnete; freilich ist diese Thatsache auch nicht durch so viele und so unabweisbare Zeugen verbürgt, wie die Auffindnng des hl. Kreuzes. S. die Chronographie des Theophanes; Dambergers synchronist. Gesch. der Kirche und der Welt, Regensb. 1850, B. I. S. 384; Fleury, hist. Eccl. zum Jahr 628 — 629; Sollerius in Martyrologio Usuardi ad 14. Sept.; Butlers, Leben der Väter und Martyrer zum 14. Sept. [Schrödl.]

Kreuzgänge, s. Bittgänge.

Kreuzherren, Kreuzträger (Cruciferi). Das Zeichen des Kreuzes genoß bei den gläubigen Christen von jeher eine so große Verehrung, daß es nicht befremden darf, daß sich auch eine religiöse Genossenschaft nach ihm benannte. Indeß müssen mehrere Congregationen von Kreuzherren unterschieden werden. Wir nennen hier zuerst die Kreuzherren mit dem rothen Stern. Was zunächst die Zeit ihrer Stiftung anlangt, so wollen sie in Palästina entstanden und von da nach Europa ausgewandert sein, was an sich nach dem Vorbilde der Carmeliter möglich wäre, wogegen aber historische Thatsachen zeugen. Hier hätten sie die Regel des hl. Augustin angenommen und in Böhmen viele Klöster gebaut. Historisch gewiß ist, daß die böhmische Princessin Agnes, bevor sie das Kleid der Franciscanerinnen nahm, im J. 1234 bei Prag, am Ende der Brücke, ein Hospital stiftete und dieß den Kreuzträgern übergab (Helyot, Kloster nnd Ritterorden Bd. II. S. 280 ff.). Alsbald wurde die Stiftung sehr reich begabt und beschenkt. Schon im J. 1241 erhob sich ein zweites Spital der Kreuzträger zu Breslau durch Anna von Böhmen, der Schwester Agnesens und Wittwe des Herzogs Heinrich II. zu Breslau und wurde gleichfalls sehr reich dotirt. Papst Innocenz IV. bestätigte die Stiftung und gab ihren Mitgliedern in Böhmen zur Unterscheidung von andern Kreuzträgern einen rothen Stern. Nachmals erhielt die Congregation, mit den großen Reichthümern, auch großes Ansehen und im 17ten Jahrhundert bezog der Erzbischof von Prag als General der Kreuzherren von diesen ein jährliches Einkommen von 12,000 fl., sie wußten es jedoch so weit zu bringen, daß sie einen General aus ihrer eigenen Mitte wählen durften und zugleich von der lästigen Abgabe befreit wurden. Allmählig erhielten sie zahlreiche Häuser in Böhmen, Oestreich, Schlesien und Mähren. Ueber ihren gegenwärtigen Stand in der östreichischen Monarchie haben wir leider keine Notizen. Neuerlich hat der Orden eines seiner Mitglieder Augustin Smetana durch Abtrünnigkeit von der Kirche verloren (s. Neue Sion, Jahrg. 1850. Aprilheft, erste Hälfte, S. 219.). — Die Kreuzträger in Frankreich und den Niederlanden haben gemeinschaftlichen Ursprung. Sie wurden im J. 1211 von dem P. Theodor von Celles, aus freiherrlichem Geschlechte, gestiftet. Nachdem er den Kaiser Friedrich Barbarossa in den heiligen Krieg begleitet hatte, erhielt er zu Lüttich ein Canonicat und vermochte jetzt vier seiner Collegen zu einem strengen gemeinschaftlichen Leben. Dann trat er eine Mission bei den Albigensern an und fand nach seiner Zurückkunft seine vier Genossen bereit, die Welt zu verlassen. Der Bischof von Lüttich gab ihnen für diesen Zweck die Kirche zu St. Thibald, auf einem Hügel, Clair-Lieu genannt, in der Nähe der Stadt Huy. Hier nun legten sie den Grund zu dem Orden des hl. Kreuzes, der sich nachmals in Frankreich und den Niederlanden ausbreitete. Anfangs lebten sie bloß von Almosen und frommen Spenden, da sie ohne alle Einkünfte gelassen worden waren und auf ihre Güter verzichtet hatten. Allein allmählig wurde dieses Kloster durch reichliche Schenkungen eines der reichsten und prächtigsten. Papst Honarius III. bestätigte die Stiftung, die

noch zu Theodors Lebzeiten (gest. 1246 oder schon 1244) weite Verbreitung gefunden hatte. In Frankreich traten ihre Mitglieder zuerst mit dem hl. Dominicus als Missionäre bei den Albigensern auf und richteten sich dann nach den Eigenthümlichkeiten des Dominicanerordens, was der Gleichförmigkeit wegen auch die niederländischen Klöster nachahmten. Innocenz IV. bestätigte dieß. Als eifrige Prediger fanden sie in Frankreich so großen Beifall, daß sie Ludwig der Heilige selbst nach Paris berief. Nachmals erhielten die Franzosen einen eigenen Provincial, während der General zu Clair-Lieu residirte. Sie trugen einen weißen Leibrock mit schwarzem Scapulier und beim Ausgehen einen schwarzen Mantel darüber. Ursprünglich, vor ihrer Berührung mit den Domincanern, hatten sie einen schwarzen Leibrock getragen. Außer den Niederlanden verbreiteten sie sich auch in Teutschland, als in Cöln, Aachen ꝛc. Sie nannten sich Hospitaliter (s. Helyot, a. a. O. II. S. 269 ff.). — Was ferner die italienischen Kreuzträger anlangt, so ist die Zeit ihrer Gründung nicht zu ermitteln, diese jedoch keinenfalls vor die Periode der Kreuzzüge zu datiren. Alexander VII. sah sich bei gänzlichem Zerfall der Disciplin genöthigt, die italienische Congregation aufzuheben (1656); ihre Güter schenkte er der Republik Venedig, um sie im Türkenkriege zu unterstützen. Sie wurden auch regulirte Chorherrn genannt und folgten der Regel des hl. Augustin, erstreckten sich aber nicht außerhalb Italiens, wo sie indeß in fünf Provinzen zerfielen. Ihre Klöster waren zugleich Spitäler. — Auch Irland und England hatten Kreuzherren, deren Geschichte jedoch dunkel und unbedeutend ist (s. Helyot, a. a. O. II. S. 267 f.) Alle diese Congregationen von Kreuzherren nun wollen in Palästina und zwar schon zur Zeit der Auffindung des hl. Kreuzes durch die hl. Helena entstanden sein, eine Annahme, die kaum einer Widerlegung bedarf. S. jedoch Helyot, II. 263. Auch Ordensritter, wie die Teutschherren, wurden zuweilen wegen ihres Kreuzes Kreuzherren genannt. [Fehr.]

Kreuzigung. Die Todesstrafe der Kreuzigung hatten außer den Römern auch die Griechen, Syrer, Perser, Indier, Aegyptier und Carthaginienser. Dem mosaischen Gesetze ist sie fremd, denn das Aufhängen der Verbrecher an einen Pfahl hat damit nichts gemein, indem dieses erst nach der Hinrichtung zur Beschimpfung der Leiche geschah (vgl. 4 Mos. 25, 4 f. 5 Mos. 21, 22 f.); doch haben sie endlich die letzten Hasmonäischen Fürsten von den Römern angenommen (Joseph. Antt. XIII. 14, 2.) und sie war sofort unter den Herodiaden und während der römischen Herrschaft auch bei den Juden gewöhnlich (Joseph. Bell. jud. II. 14. 9. V. 11, 1.) Dem jüdischen Gerichtshofe war von den Römern die Ausübung der Todesstrafe ganz entzogen (vgl. Joh. 18, 31.); zwar konnte das Synedrium, wie wir aus der Geschichte Jesu sehen, die Todesstrafe nach dem väterlichen Gesetze zuerkennen (vgl. Matth. 26, 65. Joh. 19, 7.), allein dieß war nichts weiter als eine leere Form, weil sofort der römische Procurator die Untersuchung von Neuem führte und ein eigenes Urtheil fällte, die Todesstrafe auch selbst vollziehen ließ (vgl. Joh. 19, 13. 23. Matth. 27, 27. 35.). Jesus mußte eben deßhalb, weil er nach den damaligen Rechtsverhältnissen in Judäa an den Procurator Pilatus überliefert und von ihm zum Tode verurtheilt wurde, die Kreuzigung erdulden, da er sonst wegen angeschuldigter Blasphemie (Matth. 26, 65. parall.) gesteinigt worden wäre (3 Mos. 24, 16.). Indem wir unsern Gegenstand mit Rücksicht auf den Tod Christi behandeln, so haben wir es vornehmlich mit der römischen Kreuzigung zu thun. Sie galt als die härteste und schimpflichste Todesstrafe (crudelissimum, teterrimum supplicium. Cicero in Verr. V. 64. cf. Arnob. adv. gentes I. 36.), und war für Sclaven, Straßenräuber, Meuchelmörder und Aufrührer bestimmt, weßhalb die Juden, um sie über Jesum zu bringen, die religiöse Anschuldigung vor dem Procurator in eine politische Klage umwandelten (Matth. 27, 11. parall.). Die für den Urtheilsspruch übliche Formel war: ibis ad crucem, und unmittelbar darauf wurde zur Strafexe-

cution geschritten. An Orten, wo der Richter keine Lictoren hatte, wurden dazu Soldaten gebraucht, und zwar gewöhnlich vier, eine quaternio, mit einem centurio, welcher bei dieser Function exactor mortis oder supplicio praepositus hieß (Tacit. Annal. III. 24. Senec. de ira I. 16.); so geschah es in Judäa (vgl. Matth. 27, 27 ff. 35. Joh. 19, 23. 24.). Die Strafexecution begann mit einer Geißelung im Prätorium, welche öfters mit unmenschlicher Grausamkeit vorgenommen wurde, so daß viele darunter starben (Philo contr. Flacc. § 10. Joseph. B. j. II. 14, 9. cf. Heyne opusc. acad. vol. III. n. 11.). Von dieser Geißelung, die einen Bestandtheil der Todesstrafe ausmachte, ist jene verschieden, die Pilatus noch während des Verhörs Jesu den Juden für Jesum proponirte (Luc. 23, 16. 22.), und ebenso diejenige, welche er nachher, aber noch vor der Aburtheilung, an ihm wirklich vollziehen ließ (Joh. 19, 1.); die erste sollte als besondere Strafe, wie sie die Römer wegen geringerer Vergehen anwendeten, die Juden befriedigen, daß sie von der Forderung eines strengeren Verfahrens abständen, die andere ist ein peinliches Geständnißmittel, — quaestio per tormenta (vgl. meinen Comment. z. Joh. II. S. 367 f.). Weil Jesus kurz vor dem Urtheilsspruche eine Geißelung erlitten, so ist die zuerst erwähnte unterblieben. Als Werkzeuge dienten bei der römischen Geißelung entweder Ulmenruthen, oder Geißeln aus Riemen, deren Enden mit Knochen oder Bleistücken versehen waren (Lipsius de cruce l. II. c. 3.). Die Kreuzigung wurde dann immer außerhalb der Stadt an einem volkreichen Orte vollbracht (Plaut. Miles glor. Act. II. Sc. IV. v. 6. 7. Cicero pro Rabir. c. 3.); die Richtstätte von Jerusalem hieß גָּלְגָּלְתָּא, Γολγοθᾶ, Schädelort (Matth. 27, 33. Joh. 19, 17.); s. d. Artikel Calvarienberg. Die Verurtheilten mußten das Kreuz selbst auf die Richtstätte tragen (Plut. de sera numin. vindict. c. 9. Artemidor. Oneirocrit. II. c. 56.); auch Jesus trug anfangs das seinige (Joh. 19, 17.), aber es verließen ihn die Kräfte, und nun nöthigten die Soldaten einen gewissen Simon von Cyrene, der eben vom Felde kommend dem Zuge begegnete, ihm das Kreuz abzunehmen (Matth. 27, 32 parall.), wie derartige Gewaltthätigkeiten bei dem römischen Militär in den Provinzen öfters vorkamen (Arrian. Epictet. IV. c. 1.). An ihrem Halse hing oder es wurde ihnen vorangetragen eine Tafel, titulus, *σανὶς*, *λεύκωμα* und *αἰτία* genannt, welche mit einer Aufschrift die Ursache der Hinrichtung bekannt machte (Socrat. H. E. I. 17. Euseb. H. E. V. 1. Sueton. Calig. c. 30. Dio Cass. LIV. 3.), und nach vollbrachter Kreuzigung an das Kreuz über das Haupt befestigt wurde (Matth. 27, 37 parall.). Als Jesus auf dem Richtplatze angelangt war, reichte man ihm Myrrhenwein (*ἐσμυρμένος οἶνος* Marc. 15, 23. *ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμενον* Matth. 27, 34.), um ihm durch diesen betäubenden Trank (vgl. von der Wirkung der Myrrhe Dioscorid. I. c. 72.) das Todesleiden zu erleichtern, den er jedoch ablehnte. Das Darreichen eines solchen Trankes bei Hinrichtungen war nicht römische, sondern jüdische Sitte, und zwar sollen ihn Frauen aus Jerusalem freiwillig beigebracht haben (Gem. Babyl. Sanhedr. VI. 1.). Davon ist jene Labung zu unterscheiden, welche Jesus am Kreuze von einem Soldaten angenommen; hier wurde ihm von der posca, dem Getränke der Soldaten, gereicht (Luc. 23, 36. Joh. 19, 29.). An der Richtstätte zog man den zu Kreuzigenden die Kleider aus (Artemidor. Oneirocrit. II. c. 55.), welche den Soldaten gesetzlich als Eigenthum zufielen (Matth. 27, 35 parall. Dig. XLVIII. 20, 6 sqq. de bonis damnat. l. VI.); nur wurde ihnen des Anstandes wegen meistens des sog. Lendentuch, subligaculum, lumbare, gelassen, wie es auch bei Jesu geschehen zu sein scheint (vgl. Joh. 20, 15. und dazu Hug, Zeitschr. für die Geistlichkeit der Erzdiöcese Freiburg Hft. 5. S. 162 ff.); die Hinrichtung mit vollständiger Kleidung gehört zu den Ausnahmen (Justin. histor. XVIII. 7.). Auf diese Vorbereitung und die inzwischen geschehene Aufrichtung des Kreuzes folgte die eigentliche Kreuzigung. Das Kreuz hatte entweder die Gestalt des Buchstabens X, oder es glich dem

Buchstaben T, und eine dritte Form ist diejenige, bei welcher der Kreuzstamm über das Querholz hinausragte, wie das Kreuz Christi gewöhnlich abgebildet wird. (Lipsius hat a. a. O. l. I. c. 3. 4. u. 5. diese Kreuzformen nach der voranstehenden Ordnung mit den Ausdrücken crux decussata, commissa und immissa bezeichnet.). Wahrscheinlich gebrauchte man aber auch zuweilen einen einfachen Stamm (was das griechische σταυρός bedeutet) und dieß mag vornehmlich stattgefunden haben, wenn Hunderte und Tausende auf einmal gekreuzigt wurden, — eine Execution, die bei gefangenen Feinden vorkam (Joseph. B. j. II. 14, 9. V. 11, 1. Antt. XIII. 14, 1. Oros. VI. c. 18.); auch dienten in solchen Fällen Bäume statt der Kreuze (cf. Lipsius a. a. O. l. I. c. 5.). Nach der herrschenden Tradition ist Jesus an einem Kreuze von der dritten Form (crux immissa) gestorben (Justin. dial. c. 111. Tertull. Apolog. c. 16. de idol. c. 12. Minucius Felix Octav. c. 29. u. A.); doch findet sich die zweite Kreuzform schon auf Münzen der Kaiser Constans und Constantin (Münter, Sinnbilder ꝛc. Hft. 1. S. 71.) und sie kommt auch auf alten Ringen und Leichensteinen vor (Aringhi Roma subterranea novissima, II. p. 387. Boldetti Osservationi sopra i cimiteri de' santi martiri et antichi Christiani di Roma, p. 353.), während man hinwiederum nach Lactanz (de mortib. persec. c. 44.) annehmen müßte, daß Constantin das Kreuzzeichen am Himmel in der ersten Form gesehen hätte. Das Kreuz war in der Regel nicht sehr hoch, so daß der Gekreuzigte mit den Füßen der Erde nahe war; nur für ausgezeichnete Verbrecher wurde ein höheres genommen (Justin. histor. XVIII. 7. Sueton. Galb. c. 9.). Mitten am senkrechten Balken war ein Stück Holz oder Pfahl (sedile) angebracht, welches den Körper stützte, damit seine Schwere nicht die Hände aus den Nägeln riß (Justin. dial. c. 91. Jren. adv. Haeres. II. 42. Tertull. adv. Marc. III. 18; darauf beziehen sich auch die Redensarten bei den Alten: acuta cruce sedere, cruci inequitare, invehi, requiescere). Der an das aufgerichtete Kreuz Hinaufgehobene oder mit Stricken Hinaufgezogene wurde festgebunden, damit er bei der sofort vorgenommenen Annagelung der Hände und Füße keinen Widerstand leisten konnte (Lucian. Pharsal. T. VI. 543 sqq. Plin. H. N. XXVIII. 11.). Daß nicht bloß die Hände, sondern auch die Füße angenagelt wurden, was einige Neuere mit besonderer Beziehung auf Christus in Abrede stellen wollten, wird durch viele alte Zeugen, welche theils die Kreuzigung noch gesehen, theils doch der Zeit ihres Bestandes sehr nahe sind, vollkommen bestätigt (Hilar. Pict. Tract. in ps. 143. Ephraem. Syr. Serm. II. 3. XIII. in nativit. Dom. Euseb. Emes. de persona J. Christi p. 38. ed. Aug. Athanas. de incarnat. verbi c. 35. u. 37. Euseb. Caes. Demonstrat. evang. l. X. sub fin. Tertull. adv. Jud. c. 10. Novatian. de trinit. c. 10. Justin. Dial. c. 97. Apol. I. c. 35. — Plaut. Mostell. Act. II. Sc. 1. v. 12. 13.; — vgl. Hug, a. a. O. Hft. 5. S. 19 ff. Bähr in Heydenreich's und Hüffel's Zeitschr. Bd. II. Heft 2. u. 3. Friedlieb, Archäologie der Leidensgesch. Jes. Chr. S. 144 ff.). Eine Schärfung der Strafe war die Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten (Senec. ad Marc. c. 20. Euseb. H. E. VIII. 8. u. 9.), die auch Petrus erduldete (Euseb. ibid. III. 1.), oder wenn man den cruciarius durch wilde Thiere zerfleischen ließ, oder ein Feuer unter dem Kreuze anzündete (vgl. Lipsius l. III. c. 10. 11.). Wenn solche Grausamkeiten nicht hinzukamen, so lebten die Unglücklichen oft noch die ganze folgende Nacht oder auch noch den andern Tag über (Origen. Comment. in Matth. 27, 54. Opp. T. III. p. 928. de la Rue); ja es bieten sich sogar Beispiele dar, daß der Tod erst am dritten Tage eintrat (Petron. Sat. c. 111. 112. Justin. Histor. XII. 7.). Wie man in Rom die Sclaven am Kreuze hängen ließ, bis ihre Leiber vermodert oder von Raubvögeln verzehrt waren (Horat. Epistt. I. ep. XVI. 48. Juvenal. Sat. XIV. 77. Senec. excerpt. controv. l. VII. contr. 4.), so scheint es in den Provinzen in der Regel mit allen Gekreuzigten gehalten worden zu sein (Philo adv. Flacc. § 10). Doch

machten die Römer davon in Judäa eine Ausnahme, indem sie sich den Juden accomodirten, denen durch ihr Gesetz geboten war, einen Aufgehängten noch vor Sonnenuntergang herunterzunehmen, damit er, als mit dem Fluche behaftet, das Land nicht verunreinige (5 Mos. 21, 23). Diese Anbequemung führte die Anwendung der Beinbrechung, crurifragium, herbei, welche den Tod beschleunigte, aber zugleich als eine Ersatzstrafe für die längern Leiden am Kreuze gelten sollte. In Verbindung mit der Kreuzigung finden wir das crurifragium nur in Judäa, wo es die Juden für Jesum und die mit ihm gekreuzigten Missethäter von Pilatus forderten, um die Leiber noch vor Ablauf des Tages ablösen zu können, was dießmal um so dringender nothwendig schien, weil der nachfolgende Tag ein Sabbath war und zudem das Pascha darauf fiel (Joh. 19, 31), sonst war es eine besondere, für sich bestehende Strafe, die an Sclaven und bisweilen auch an Freien verübt wurde (Seneca, de ira III. 32. Sueton. Octav. c. 67. Tiber c. 44. Euseb. H. E. V. 21). Das Zerschlagen der Beine allein wirkte den Tod gewöhnlich nur langsam, aber wenn es bei einem cruciarius vorgenommen ward, so mochte der Tod, wenn auch nicht augenblicklich, doch nach sehr kurzer Frist eintreten. Es ist aber dann bei Jesu unterblieben, weil die damit beauftragten Soldaten die Zeichen des bereis erfolgten Hinscheidens wahrnahmen; die seiner Kreuzigung vorangegangenen Leiden mußten den Tod beschleunigen und erklären es, daß er schon nach sechs Stunden verschieden war (Marc. 15, 25. 34. 37 parall). Einer von ihnen stieß ihm aber mit der Lanze in die Seite (Joh. 19, 34); dieß ist der bei andern Hinrichtungen übliche Gnadenstoß (vgl. Hug a. a. O. S. 687 f., Friedlieb a. a. O. 166 f.), der bei Jesu angewendet wurde, um die etwa noch im Verborgenen vorhandenen Lebensfunken auszulöschen. In Rom war es gesetzlich, die Leichname der Hingerichteten (mit Ausnahme der Sclaven) den Verwandten zum Begräbnisse auszuliefern (Digest. XLVIII. tit. 24); deßhalb wurde auch dem Josephus von Arimathia die dießfällige Bitte ohne Anstand gewährt (Matth. 27, 57. f. parall.). — Die Kreuzigung bestand im römischen Reiche fort bis auf Constantin d. Gr., welcher sie aus Ehrerbietung für Christum im 13. Jahre seiner Herrschaft abgeschafft hat (Sozom. I. 8). [A. Maier.]

Kreuzmachen, s. Kreuzzeichen

Kreuzpartikel. Wie Socrates (hist. eccl. l. 1. c. 17), Sozomenus (hist. eccl. l. 2. c. 1), Rufinus (hist. eccl. l. 1. c. 7), Ambrosius (de obitu Theodos.), Paulinus (ep. 31. al. 11), Cyrillus von Jerusalem (ep. ad imperat. Const.) u. s. w. berichten, fand die Kaiserin Helena, die Mutter Constantins d. Gr., das Kreuz, an dem Christus gestorben ist, unter den Trümmern eines Venustempels, den die Heiden zur Verspottung des Christenthumes auf Golgatha erbaut hatten (s. Kreuzerfindung). Als es aufgefunden war, wurde es um so mehr als ächt erkannt, als eine vornehme schwerkranke Frau, auf den Rath des hl. Macarius, Bischofs von Jerusalem, damit berührt, augenblicklich gesund wurde. Man bewahrte es nicht bloß bis zur Zeit des Perserkönigs Chosroes sorgfältig in Jerusalem auf, sondern hielt es auch für ein großes Glück, Stücklein davon abschneiden zu können, und diese so in's Unendliche zu vermehren, daß sie bald bloße Splitter wurden. Sagt ja schon Paulinus (l. c.): „Accipite magnum in modico munus, et in segmento paene atomo astulae brevis sumite munimentum praesentis et pignus aeternae salutis." Diese Splitter nennt man nun Kreuzpartikel (Particulae crucis). Gar viele Gotteshäuser, ja selbst nicht wenige Privatpersonen rühmen sich, solche zu besitzen. Sie werden gewöhnlich in einem monstranzartigen Gefäße aufbewahrt. Damit so viel als möglich nur ächte von den Gläubigen verehrt werden, ist das Gefäß mit päpstlichem oder bischöflichem Siegel gut verschlossen. Die gewöhnlichste Verehrung derselben besteht darin, daß man das Glas, innerhalb welchem der Partikel sich befindet, küßt. Mitunter wird auch derselbe bei brennenden Lichtern auf dem Altare exponirt, und vom Priester den Gläubigen zum Kusse angeboten.

Wird der Altar während einer solchen Exposition beräuchert, so ist auch der Partikel stehend zu incensiren (S. R. C. 15. Sept. 1736). Wo das seit unvordenklichen Zeiten Sitte ist, darf man ihn auch mit oder ohne Baldachin, es sei dann mit oder ohne Velum, umgeben von zwei Rauchfaßträgern in Procession herumtragen (S. R. C. 16. Sept. 1741; S. R. C. 26. Aug. 1752). Auch ist es erlaubt, mit ihm, wenn er exponirt oder in Procession herumgetragen wurde, das Segenskreuz über das Volk zu machen. [Fr. X. Schmid.]

Kreuzprobe, s. Gottesurtheile.

Kreuzträger (Crucifer). So nennt man den Träger des Kreuzes oder Crucifixes, welches bei kirchlichen Processionen dem Zuge vorangetragen wird. Nach der Vorschrift der Rubriken soll er ein Subdiacon, und deßwegen auch als solcher gekleidet sein. Auf dem Lande sind die meisten Kreuzträger Laien, die mit einer Kutte und Chorrock sammt Birret angethan sind; der Mangel an eigentlichen Subdiaconen oder diesen Dienst wenigstens versehenden Geistlichen macht dieß nothwendig. Zu beiden Seiten des Kreuzträgers geht, um symbolisch darzustellen, daß Jesus das Licht der Welt sei, ein Acolyth (Ministrant) mit brennendem Wachsleuchter: so war es schon im vierten Jahrh. (Cfr. Sozom. hist. eccl. l. 8. c. 8.). Ist das Kreuz ein Crucifix, so wird das Bild des Gekreuzigten in der Art getragen, daß Christus den die Procession Begleitenden den Rücken wendet; nur das unmittelbar vor dem Papste oder Erzbischofe oder sonst hiezu Ermächtigten getragene macht eine Ausnahme: jenes soll erinnern, daß Jesus als unser Lehrer und Tugendvorbild uns gleichsam den Weg zum Himmel vorangehe; dieses, daß die höchsten Prälaten der Kirche durch den immerwährenden Blick auf den Gekreuzigten stets neu gekräftigt werden, dem Heile der Seelen alle ihre Kräfte zu widmen (Cfr. Gavant. Comment. in rubr. Miss. p. 1. lit. 19. ad 3; Cerem. episc. l. 1. c. 15, l. 2. c. 16). Daß man schon in der frühesten Zeit das Tragen des Kreuzes nicht dem Nächstbesten überließ, bringt die Natur der Sache mit sich. Es darf uns daher nicht wundern, schon in einer Novelle (122. n. 32) des Kaisers Justinian zu lesen, daß es bestimmte Kreuzträger gab, nur diese nach dem Inhalte der Novelle es tragen durften, und die heiligsten Bischöfe und ihre Cleriker sowie auch die Ortsrichter es eben so hielten. [Fr. X. Schmid.]

Kreuzträger-Orden, s. Kreuzherren.

Kreuzweg (Via crucis, Via calvarii). So nennt man die Gesammtheit einer bestimmten Anzahl von Bildern oder Statuen, welche eben so viele Momente in der Leidensgeschichte Jesu vorstellen. Die Zahl der Bilder oder Statuen ist nicht immer dieselbe: gewöhnlich sind derselben 14 oder 15, im Erzbisthume Wien (so will es wenigstens eine Verordnung des dortigen erzbischöflichen Ordinariats vom 25. Februar 1799) nur eilf. Der Inhalt der gewöhnlichen 14 Bilder oder Statuen, die man Kreuzwegsstationen zu nennen pflegt, ist folgender: 1) die von dem Landpfleger Pilatus ausgesprochene Verurtheilung Christi zum Tod am Kreuze, 2) die Uebernahme des Kreuzes von Seite Christi, 3) der erste Fall Christi unter dem Kreuze, 4) das Zusammenkommen des kreuztragenden Jesu mit seiner Mutter, 5) die Unterstützung Christi im Kreuztragen von Simon von Cyrene, 6) die Darreichung des Schweißtuches von Veronica, 7) der zweite Fall Christi unter dem Kreuze, 8) die Worte Christi an die weinenden Frauen von Jerusalem, 9) der dritte Fall Christi unter dem Kreuze, 10) die Entblößung Christi vor der Kreuzigung, 11) die Kreuzigung Christi, 12) der Tod Christi am Kreuze, 13) die Abnahme des Leichnames Christi vom Kreuze, und 14) die Grablegung des Leichnames Christi. Wo der Kreuzweg 15 Stationen zählt, folgt als 15) die Auffindung des hl. Kreuzes durch die Kaiserin Helena (s. Kreuzerfindung). Die durch den oben angeführten Erlaß des Wiener-Ordinariats vorgeschriebenen Stationen haben folgenden Inhalt: 1) Christus betet zum Vater im Garten auf dem Oelberge, 2) Christus wird von Judas verrathen und gefangen genommen,

3) Christus wird gegeißelt, 4) Christus wird mit Dörnern gekrönt und verspottet, 5) Christus wird von Pilatus zum Tode verurtheilt, 6) Christus wird von Simon dem Cyrener im Kreuztragen unterstützt, 7) Christus warnt und unterrichtet die ihn beklagenden Weiber, 8) Christus wird mit Galle getränkt, 9) Christus wird an das Kreuz geheftet, 10) Christus hängt und stirbt am Kreuze, 11) der Leichnam Christi wird begraben (vgl. Hnogek's Lit. 1. Th. S. 570). — Der Ort, wo der Kreuzweg aufgerichtet wird, sind vorzugsweise die Gotteshäuser. Es gibt dermalen (wenigstens im südlichen Teutschland) wenige Gotteshäuser, deren Wände nicht damit in der Art geziert sind, daß die Stationen in einiger Entfernung von einander als Bild oder Statue sich befinden, gewöhnlich auf der Epistelseite in der Nähe des Hochaltares beginnen, und auf der Evangelienseite gleichfalls in der Nähe des Hochaltares sich schließen, und daher denjenigen, der sie zu seiner Erbauung von Station zu Station betrachtet, veranlassen, den Weg des Kreuzes, den Christus gegangen ist, gleichsam auch in soweit zu gehen, als er von einem Bilde zum andern zu gehen hat. Dieser letztere Umstand ist wohl auch die Ursache, warum diese Bilder oder Statuen in ihrer Gesammtheit den Namen „Kreuzweg" erhalten haben. Außer den Gotteshäusern findet man diese Bilder oder Statuen bisweilen auch in Feldcapellen und auf Wegen, zumal solchen, die zu einer auf einem Berge gelegenen Kirche führen (Calvarienberg, s. d. A.). Das christliche Volk liebt das andächtige Besuchen des Kreuzweges (die Kreuzwegandacht, Pium exercitium viae crucis) überaus, wenn auch nicht gerade alle, die ihn besuchen, körperlich von einer Station zur andern gehen. Der natürliche Drang eines Jeden, der Christum als seinen Erlöser und Herrn aufrichtig anbetet, sich recht oft den leidenden Jesum und überhaupt alle Ereignisse seines irdischen Lebens vorzustellen, erklärt diesen Eifer. Aus dieser Ursache wollen sogar unzählige Laien rc. nur solche Gebetbücher für ihre Privatandacht, in denen die Stationen des Kreuzweges abgebildet, und zugleich Gebetsformulare als Anleitung vorgemerkt sind, die Kreuzwegandacht mit Nutzen vorzunehmen. An vielen Orten bildet überdieß diese Andacht, zumal in der Fastenzeit, selbst eine gemeinsame Nachmittags- oder Abendandacht, bei der der Seelsorger bestimmte Gebetsformulare bei jeder Station vorbetet, während der Stationen geeignete Lieder singen läßt, und vor und nach dieser Andacht den Segen mit dem Venerabile gibt. Auch eigene Büchlein, die einzig und allein Gebetsformulare für diese Andacht enthalten, gibt es: auch der Verfasser dieses Artikels hat ein solches in Passau in Druck gegeben. — Die Urheber der Kreuzwegandacht sind die Franciscaner. Da nämlich in neuerer Zeit die durch die Geschichte Jesu merkwürdigen Orte im hl. Lande nicht mehr so häufig als in frühern Jahrhunderten besucht werden, so glaubten die Söhne des hl. Franciscus einiges Surrogat dafür gefunden zu haben, wenn die Gläubigen diese Orte sich im Zusammenhange mit dem leidenden Jesu im Bilde oder in der Statue vergegenwärtigen können. Auch hatten sie hiebei (wenn nicht vom Anfange her, doch gar bald) den Wunsch, den apostolischen Stuhl zu vermögen, den Besuchern dieser Bilder oder Statuen dieselben Abläße zu bewilligen, welche den Besuchern der Orte im hl. Lande, die auf den Kreuzwegstationen abgebildet sind, in neuerer Zeit bewilligt worden sind. Es mußte dieser Wunsch bei dem allgemeinen Streben vieler Orden und Corporationen in dieser Zeit, so viel als möglich besondere Abläße von Rom zu erhalten, um so mächtiger hiebei sich geltend machen, als den andächtigen Besuchern vieler durch das Leiden und Sterben Jesu jedem Christen ehrwürdig gewordenen Plätze im hl. Lande sogar vollkommene Abläße angeboten sind, und sich mit Recht hoffen ließ, es werde das gläubige Volk nur eine Aufmunterung erhalten, die Franciscanerkirchen fleißig zu besuchen, wenn auch die neue darauf Bezug habende Andacht mit Abläßen begnadiget würde. Es genüge, hier einige dieser Abläße, die auf die gewöhnlichen Abbildungen bei dem dermaligen Kreuzwege Bezug haben,

anzuführen, wie sie Lucius Ferraris in seiner Bibliotheca aufzählt. So heißt es in dieser (ad verbum „Indulg." art. 5 n. 8): „In ecclesia s. sepulcri, ubi D. N. J. Chr. triduo jacuit, est indulgentia. In loco, ubi inventa fuit crux dominica una cum clavis, quibus in illa fuit confixus, est indulgentia plenaria. In domo Pilati, ubi Dominus noster fuit flagellatus et spinis coronatus ac morti adjudicatus, est indulgentia plenaria. In monte Calvario, ubi Christus crucifixus est, indulgentia plenaria. Ubi fuit super vestem Christi missa sors, sunt septem anni et totidem quadragenae. Item in loco, ubi angariaverunt Simonem Cirenaeum, ut portaret crucem Christi, sunt septem anni et septem quadragenae. In loco, ubi Dominus conversus et ad mulieres lamentantes super eum dixit „Nolite flere super me" sunt septem anni et septem quadragenae. In loco, qui dicitur spasmus B. Virginis, ubi videns Christum bajulantem cecidit velut mortua, sunt etiam septem anni et totidem quadragenae." Der Wunsch der Franciscaner ging in Erfüllung, Papst Innocentius XI. erließ am 5. September 1686 ein Breve, durch das den Franciscanern und den mit ihrem Orden Affiliirten die Gewinnbarkeit der den Besuchern gewisser Orte des hl. Landes bewilligten Ablässe an ihren Orten, bei jedem ihrer Altäre und in jeder ihrer Kirchen zugestanden wurde. Innocentius XII. erläuterte im December 1694 (Sua nobis), daß im Breve seines Vorgängers Innocentius XI. auch der andächtige Besuch der Kreuzwegsstationen zu verstehen sei. Benedict XIII. erklärte im März 1726, es können die von Innocentius XI. und Innocentius XII. zu Gunsten der Franciscaner und ihrer Affiliirten bewilligten Ablässe von allen Gläubigen an den Orten, vor den Altären, in den Kirchen und insbesondere bei den Kreuzwegen der Franciscaner und ihrer Affiliirten gewonnen werden (Inter plurima). Noch weiter ging Clemens XII. am 16. Januar 1731 (Exponi nobis), verfügend, es können diese Ablässe bei jedem Kreuzwege gewonnen werden, der wo immer mit Gutheißung oder Zustimmung des competenten Diöcesanbischofes, Ortspfarrers, sowie überhaupt des Vorstehers der Kirche, des Klosters, Spitales und Ortes durch einen Franciscaner errichtet wird. Auch erklären die genannten päpstlichen Beschlüsse, es können diese Ablässe fürbittweise den Verstorbenen zugewendet werden. So ist es noch jetzt. Es bietet also die Kirche Jedem, der einen solchen Kreuzweg andächtig besucht, dieselben Ablässe dar, welche derjenige gewinnen kann, der die Plätze im hl. Lande andächtig besucht, an denen dasjenige vorgegangen ist, was im Bilde oder in der Natur dargestellt ist. Da nun mehrere der Plätze im hl. Lande, die auf den Kreuzwegsstationen dargestellt sind, mit vollkommenem Ablasse begnadiget sind, so ist klar, daß jedem andächtigen Besucher eines solchen Kreuzweges nicht bloß öfters Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen, sondern auch bei mehr als einer Station vollkommener Ablaß selbst, so oft er diesen Besuch macht, angeboten und daher diese Andachtsweise dringendst empfohlen ist. Soll ein Kreuzweg, den kein Franciscaner einführt, dieselben Privilegien haben, so ist hiezu päpstliche Bewilligung nothwendig. Reumüthige Beicht und andächtige Communion sind nicht vorgeschrieben, noch auch ein bestimmtes Gebet. Wer die Stationen besuchend sich lebendig den leidenden und sterbenden Jesus vergegenwärtigt, herzlich seine Sünden bereut, entschiedene Besserung gelobt, kurz den Sündenmenschen bei diesem Besuche zum Kreuze trägt und an's Kreuz schlägt, erhält Nachlaß und dieser allein. Gebetsformulare sind auch hier nur ein Stab, dem man auch hier nur dem im Gehen Ungeübten in die Hand gibt, und der daher der Mehrzahl der Christen in die Hand gegeben werden muß. Hat ein solcher kein Gebetbuch, das ihm ein Formular bietet, so mag er bei jeder Station die drei Haupttugenden erwecken, und ein oder mehrere Vaterunser und Avemaria beten. [Fr. X. Schmid.]

Kreuzwoche, s. Bittgänge.

Kreuzzeichen, das, als Selbstsegnung und als kirchliche Bezeichnungs- und Segnungsform (crux usualis). Ueber das hohe Alterthum des Kreuzzeichens

in der angegebenen zweifachen Bedeutung s. d. A. Crucifix. Man kannte schon im zweiten Jahrh. den Ursprung dieses Gebrauches nicht mehr. Die Selbstsegnung in dem Kreuzzeichen, verbunden mit dem Gedanken an den Kreuztod des Erlösers, stärkte den Bekenner und Martyrer, sie verdrängte die häufig und selbst bei alltäglichen Verrichtungen vorkommenden kraß abergläubischen Gebräuche der Heiden; die in den Martyreracten oft constatirte wunderbare Kraft des Kreuzzeichens erweckte den Glauben und das Vertrauen. Darum finden wir in der ältesten Kirche die Selbstsegnung in dem Kreuzzeichen viel häufiger als jetzt; bei den Griechen ist sie jedoch noch heutzutage sehr häufig im Gebrauche, ja selbst der Zahl nach vorgeschrieben, während sie von den Protestanten fast ganz aufgegeben wurde. Sie eröffnet bei uns das Gebet, den Gottesdienst, den Eintritt in die Kirche, das Vorüberziehen vor dem Allerheiligsten u. s. w., in oder ohne Verbindung mit der Kniebeugung und mit dem reuigen Klopfen an die Brust. Bei den liturgischen Segnungen und Weihungen besteht der Gebrauch des Kreuzzeichens seit den ältesten Zeiten unverändert fort. Die nahe Beziehung dieses Zeichens zu den Cultacten wird von Augustinus (Tract. 118. in Joann.) sehr significant ausgesprochen: Postremo quid est, quod omnes noverunt, signum Christi nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae, qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur. — Das Kreuzzeichen wird stets mit der rechten Hand gebildet, weil diese im gesammten Leben mehr gebraucht wird. In den ersten christlichen Jahrhunderten pflegte man bloß die Stirne mit dem Kreuzzeichen zu segnen, um dadurch Christum gleichsam öffentlich zu bekennen, und durch das Zeichen seiner Erniedrigung Demuth zu lernen (S. Aug. in ps. 30. serm. 3; serm. 32. al. 30. de div.). Es wurde dabei mit dem Daumen ein gleichschenkliges sogenanntes griechisches Kreuz gezogen, während die übrigen Finger gebogen und miteinander verbunden gehalten wurden. Bei liturgischen Handlungen ist dieses Kreuzzeichen noch jetzt im Gebrauche, so oft der zu segnende Gegenstand unmittelbar berührt wird (signatur). Seit dem sechsten Jahrh. kommt die Selbstsegnung der Stirne, des Mundes und der Brust in der eben angegebenen Weise vor. Diese Art von Selbstsegnung mit dem Kreuzzeichen hat eine wahrhaft anthropologische und theologische Bedeutung, in wiefern wir dadurch gleichsam unsere Gedanken, Worte und Werke dem dreieinigen Gotte weihen und den Sitz des Nachdenkens über Gottes Schöpfergedanken in dem Namen des Urgrundes für alles Sein, die Schwelle des gleichsam körperlichen und geschaffenen Wortes in dem Namen des immanenten göttlichen Logos, den Sitz der Liebe aber in dem Namen der wesenhaften Liebe segnen, welche Vater und Sohn wechselseitig verbindet. Man nennt diese Selbstsegnungsform gewöhnlich das kleine oder das teutsche Kreuz. Seit dem achten Jahrh. ist bei der Selbstsegnung auch das sogenannte große oder lateinische Kreuzzeichen im Gebrauch. Bei diesem wird mit der flachen Hand zuerst die Stirne, dann in gerader Linie abwärts die Brust, sofort in horizontaler Linie die linke und die rechte Schulter berührt, so daß dadurch die plastische Kreuzesform gleichsam anschaulicher dargestellt und so das Kreuz gleichsam „geschlagen" wird. Dem lateinischen Selbstsegnungs-Kreuzzeichen analog ist das große Kreuz bei liturgischen Handlungen, welches über den zu segnenden Gegenstand mit der ganzen Hand gezogen wird (producitur), ohne ihn zu berühren. Die Hand wird dabei entweder horizontal oder senkrecht erhoben gehalten, so daß der kleine Finger dem zu segnenden Gegenstande am nächsten liegt und die innere Fläche der Hand zur Seitenfläche wird. In der ältern christlichen Zeit wurde jedoch das große liturgische Kreuzzeichen nur mit dem Daumen und den nächstfolgenden zwei Fingern gebildet, so daß diese beiden ausgestreckt, die folgenden zwei aber gebogen wurden, während der Daumenfinger an den Zeigefinger sich anschloß (districtis duobus digitis et pollice intus recluso, per quos Tri-

nitas annuitur. Leo IV. Tom. I. Supplem. Concil. Mansi fol. 911). — Die Lateiner unterscheiden sich von den Griechen und Russen bei dem Kreuzmachen darin, daß jene den Querbalken von der linken zur rechten, diese aber von der rechten zur linken Seite ziehen. Bis in die Zeiten Innocenz III. scheinen jedoch beide Arten in der lateinischen Kirche gebräuchlich gewesen zu sein (l. II. de sacrif. Miss. c. 25). Es ist aus der Kirchengeschichte bekannt, welche kleinliche Vorwürfe hieraus den Lateinern von Seite der Griechen erwuchsen (s. griech. Kirche). Die Selbstsegnung in dem Kreuzzeichen geschieht seit uralter Zeit und gewöhnlich mit den Worten: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Amen. Binterim zählt übrigens noch acht andere, ebenfalls sehr alte, meistens nicht mehr gebräuchliche Formeln auf, welche bei der Selbstsegnung mit dem Kreuze gesprochen wurden, z. B. im Namen der hl. Dreieinigkeit, im Namen unseres Herrn Jesu Christi, adjutorium nostrum in nomine Domini (Ps. 123, 8) oder Deus in adjutorium meum intende (Ps. 69, 2). — Die verschiedenen Arten des Kreuzzeichens, die Zahl der dabei verwendeten Finger u. s. w. haben von jeher zu verschiedenen Deutungen Anlaß gegeben. Man hat namentlich auch Ephes. 3, 18 auf das Kreuz und auf das Kreuzzeichen angewendet und nach dem hl. Augustinus (serm. de tempor. 181) ist die Breite des Kreuzes ein Sinnbild, wie weit sich die Nächstenliebe ausbreiten müsse, nämlich bis zur Liebe der Feinde; die Länge des Kreuzes ist ein Sinnbild der Geduld im Leiden, welche so lange andauern muß, bis die Pilgerfahrt vollendet, das gute Werk vollbracht und das Sehnen des Geistes nach dem Vaterlande erfüllt sein wird; die Höhe des Kreuzes ist ein Sinnbild, wie erhaben über die vergänglichen Dinge der Flug unserer Zuversicht sein müsse, damit wir in das Heiligthum des ewigen Friedens eindringen; endlich die Tiefe des Kreuzes ist ein Sinnbild von der Tiefe des ewigen Rathschlusses, die Welt, die ihren Gott in der Weisheit der Schöpfung verloren hatte, durch die Thorheit des Kreuzes selig zu machen (Sailer, Beitr. z. Bild. d. Geistl. II. 249. München 1810). — Dem Kreuzzeichen wurde von jeher eine besondere Kraft zugeschrieben (Binterim l. c. 515—518 und in dessen: Epistolarum cath. de probat. theol. I. de vi rectoque usu probationis per Acta MM. Dusseldorp. 1820. p. 84. seq.); diese Kraft liegt jedoch keineswegs in dem plastischen Zeichen selbst, sondern in der Segnung mit dem Kreuzzeichen durch die Organe der Kirche, in dem lebendigen Glauben an die heilbringende Wirksamkeit des Kreuztodes Christi und in der innigen Beziehung, in welche man sich durch den Glauben zu dem Werke Christi setzt, sowie in dem Vertrauen der Gläubigen (Lüft, Liturgik II. 578). Das segnende Kreuzzeichen wird bei einzelnen Cultacten auch mit Natursymbolen verbunden, z. B. Salz, Oel, Wasser u. s. w., und es ist sehr bezeichnend, daß alle Segnungen, Salbungen, Begießungen, Anhauchungen u. s. w. in Kreuzesform zu geschehen haben. Zur Literatur: Gretser, Binterim, Schmid, Lüft u. A. [Häusle.]

Kreuzzüge. Bekanntlich versteht man darunter die Züge der abendländischen Völker unter dem Zeichen des Kreuzes nach dem Morgenlande zur Eroberung Jerusalems und Befreiung des heiligen Grabes vom Schlusse des 11ten bis gegen das Ende des 13ten Jahrhunderts. Die Aufzählung und Darstellung der einzelnen Züge, ihrer Schicksale und Erfolge bleibt der Profan- und allgemeinen Geschichte überlassen. Hier handelt es sich um die Idee der Kreuzzüge nach ihrer Entstehung, geistigen Leitung und ihren Ergebnissen. Zweierlei Ansichten machen sich dießfalls hauptsächlich geltend: die rationalistische und die kirchlich-religiöse. Jene hat ihre Vertreter von Abälard (s. d. A.) herab bis auf unsere Zeit gefunden und hat es nicht weiter gebracht, als zu einer geistlosen, dürren, grämlichen Anschauung fraglicher Bewegung. Weil sie nicht fähig ist, sie in ihrer Höhe und Tiefe zu erfassen, so zieht sie dieselbe in's Gewöhnliche herab und hat an Ursprung und Folgen derselben nur Ausstellungen zu machen. Sie weiß immer etwas Klügeres und verräth damit die oberflächlichste Kurzsichtigkeit; sie weiß

stets etwas Besseres und verräth damit ihren trivial-sittlichen, wenn nicht gar unsittlich-irreligiösen Standpunct. Dieser rationalistischen Anschauung gegenüber steht die kirchlich-religiöse. Sie allein wirft das rechte Licht auf alle Schatten des großen Völkerdramas und gibt dem Beschauer die Stellung, welche überblicken läßt und nicht blendet. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort eines Historikers unserer Zeit (H. Leo): „Die Geschichte der christlichen Kirche ist seit Constantin dem Großen durchaus der Kern, die Seele und das eigentlich Lebendige in der Universalgeschichte." Man hat die Kreuzzüge die Völkerwanderung des Abendlandes genannt, was in sofern auch richtig ist, als der bekannten Völkerwanderung vom vierten Jahrhunderte an und den Kreuzzügen ein verwandter Zug zu Grunde liegt. Jene vernichteten die entarteten Christen des Abendlandes und faßten das Christenthum in neue Schläuche; die Kreuzzüge vernichteten oder läuterten ebenfalls die Massen des Abendlandes. Man muß aber solche Erscheinungen nach zwei Hauptfactoren auffassen. Der eine liegt in der Vergangenheit, der andere in der Zeit ihrer Entstehung. — Wie die Liebe Alles schätzt, was mit dem geliebten Gegenstand in irgend einer Beziehung steht, so konnte auch die Sehnsucht nach Palästina und seinen Heiligthümern nie in den Herzen der Christen untergehen. Es fanden also zu allen Zeiten Wallfahrten dahin Statt. Diese wurden natürlich seit Constantin dem Großen erleichtert und durch die hl. Helena noch anziehender gemacht. Unter dem Kaliphate wurden sie nicht erschwert, denn es ehrte die heilige Stadt, den Tempel und Christum als Propheten. Auch die Blüthe dieses Kaliphats in Kunst und Wissenschaft bot dem christlichen Abendlande einen Anknüpfungspunct; man denke nur an Harun al Raschid. Auch blieben die Fürsten des Abendlandes im sechsten, siebenten und achten Jahrhundert in Verbindung mit Jerusalem, besuchten es und machten Stiftungen dahin. Als aber die Dynastie der Fatimiden von Aegypten aus Palästina und Syrien sich unterworfen hatte, veränderte sich die Lage der morgenländischen Christen, denn die Fatimiden nahmen eine andere Stellung zu ihnen als das Kaliphat. Unter den ganz rohen Seldschukken aber wurde die Lage der Christen Palästina's und aller Wallfahrer nach dem gelobten Lande eine unerträgliche. Nicht bloß einzelne Gläubige wurden schmählich und grausam mißhandelt, auch größere Züge, wie z. B. der unter Bischof Otto von Bamberg mit ziemlich starker Heeresmacht, endeten überaus traurig und legten den Gedanken an einen förmlichen Kriegszug nahe, welchen schon Papst Sylvester II. gehegt haben soll, und der auch in Gregor VII. sehr lebendig war. Indessen war diesem Papste ein anderer Kampf beschieden, dessen siegreicher Ausgang den Kreuzzügen zu statten kam. Hiezu gesellten sich die immer lauter und häufiger werdenden Klagen der Wallfahrer und der Jammer der Christen in Palästina, und auf dem Concile von Piacenza erschienen zum ersten Male griechische Gesandte mit der Bitte um Hilfe gegen die Türken. So waren also die Kreuzzüge vorbereitet und angebahnt in den früheren Verhältnissen und Kämpfen der Christen mit den Mohammedanern. Christenthum und Mohammedanismus sind so diametral in ihrem innersten Grund und Wesen verschieden, daß die Kreuzzüge ein Principien- und Religionskampf sind, bestimmt, auf Leben und Tod früher oder später geführt zu werden, wie einst Israels Kampf mit den Völkern Canaans. Beide Kämpfe kamen nicht zum vollen gottgewollten Resultate: Bequemlichkeit, Feigheit, falsche Politik und gesunkener Religionseifer traten hier wie dort hemmend in den Weg der Entschiedenheit, daher auch verwandte geistige und leibliche Nachwehen in der Christenheit wie einst in Israel. Wenn irgend einer Zeit, so sollte das jetzt der unsrigen zum Bewußtsein kommen. Denn was könnten wir sein in Verbindung mit Asien und ohne die Türken im Garten Europa's! — Die Grundidee der Kreuzzüge war also: Sieg des Christenthums über den Halbmond, der schmachvoll das Heiligste grundsätzlich entweihte und grausam die Christen bedrückte. In jener Zeit der

Kreuzzüge kannte man auch zum Glücke im Allgemeinen noch keine atomistische Lebensansicht, sondern Alles ging vom Glauben aus, setzte sich mit ihm in Verbindung oder führte auf ihn zurück. Deßhalb sahen gesunden Blickes die Christen jene Entweihung der heiligsten Orte als schwere Sündenstrafen an, und die Buße dafür fand man in dem so großartigen Unternehmen, in dem Anschluß an die Kreuzzüge. So also waren sie vorbereitet durch frühere Jahrhunderte und vermittelt zunächst durch eine ächt christliche Idee. Der Hauptfactor der Gegenwart aber, der sich dem der Vergangenheit anschloß, lag in den Mißständen der Zeit, die Jedermann mehr oder weniger empfand, ohne irgend eine ruhige Abhilfe in Aussicht zu haben. Diese Mißstände gingen hervor aus den Zeiten der unglücklichen Carolinger, dem unseligen päpstlichen Schisma, französischer perfider Politik, dem heißen Investiturstreite, dem Gefahr drohenden Adels- und Lehenswesen, einem sittlichen und religiösen Verfalle, einer sichtbaren Gährung aller Verhältnisse, einem Mißverhältnisse unter den einzelnen Ständen und einem sich ansetzenden Proletariat. Nächstdem darf man nicht übersehen, daß die Kreuzzüge den Zeiten angehören, da Universitäten erstunden, Scholastik, Mystik und Kunst in neue Blüthen trieben, deren größte Träger eben damals auftraten. Wer aber faßte das Alles in einem Brennpunct zusammen zur Hebung der Frömmigkeit, Wissenschaft und Kunst, wie zur Abhilfe der vorhandenen drückenden Mißstände? Die Kirche und nur die Kirche. Wir fanden bereits als Grundidee der Kreuzzüge eine ächt christliche, nämlich das gemeinschaftliche Sündenbewußtsein. Die Trägerin dieser Idee ist und bleibt die Kirche. Aber damals machte sie diese Idee concret, brachte sie unter *einen* Gesichtspunct, machte sie flüssig sozusagen und mundgerecht für die ganze abendländische Christenheit; denn sie legte dieselbe in einen Act der Demuth und Buße, und so ergriff sie alle Stände und durchdrang alle Verhältnisse. Der Impuls lag also sicher in der Kirche; aber der Antheil am schwereren Werke: am Erhalten und Fortführen der Kreuzzüge so lange als möglich, gebührt wieder nur ihr. Sie schuf das christliche Ritterthum, das weltliche wie das geistliche, und verband auf die großartigste Weise den allgemeinen Heerbann mit ihm, ein so charakteristisches Merkmal der Kreuzzüge, daß trotz allem Antheile der Fürsten, Könige und Kaiser daran im Grunde doch das Ritterthum stets den Ausschlag gab und die daraus hervorgehenden Reiche eigentliche Ritterreiche waren. Vergleichen wir die einzelnen Kreuzzüge unter sich nach ihrer leitenden Idee, Anlage und Ausführung, so finden wir, daß die Reinheit der frommen Begeisterung hauptsächlich im ersten waltet, daß bereits im zweiten diese Begeisterung sehr getrübt war, indem Pracht, Stolz und Selbstvertrauen dabei hervortraten, daß die Unglücksfälle immer lähmender, die Opfer immer schwerer, die Erfolge immer zweifelhafter wurden, und daß nur die höhere Macht der Kirche solche Schwierigkeiten besiegen und die geistloser und schwerfälliger werdende Masse immer wieder in Bewegung setzen und so lange darin erhalten konnte. Der erste Kreuzzug ferner ging besonders von Frankreich aus und ergriff von da aus England. Der zweite gehörte mehr den germanischen Völkern an. Daß diese später kamen, daran war das Schisma schuld, indem Teutschland am Gegenpapste festhielt damals, und sich daher nicht sogleich am großen Kampfe betheiligte, ein Beweis, wie das Festhalten an Kirche und Papstthum schon am Anfange der Kreuzzüge eine Hauptbedingung für deren Begreifen und Eingreifen war. Und wenn die Kreuzzüge mit dem reinsten christlichen Ritter, der Jerusalem eroberte, sich dabei die Hände nicht verunreinigte und die Ehrenkrone sich da zu tragen weigerte, wo sein Herr die Schmachkrone getragen, wenn sie mit einem Gottfried von Bouillon (s. d. A.) sich eröffneten und mit einem Ludwig dem Heiligen schlossen, so ist doch klar, welcher Antheil daran der Kirche gebührt. War endlich Alles längst vorbereitet und gleichsam von der Kirche zur großen Entwicklung disponirt, so erhielten die Wallfahrten die Kunde vom heiligen Lande in steter Erinnerung

und trugen den Schmerz der Brüder daselbst in das Herz der abendländischen, und das Wort Peters von Amiens (s. d. A.), des Einsiedlers, seine kirchliche Erziehung und überirdische Begeisterung warf den brennenden Funken unter den im Volke angehäuften Stoff, während des Papstes hohes Wort zu Clermont (s. Clermont) Priester, Adel und Fürsten zum feurigsten Entschlusse fortriß. Welchen Sinn schon Gregor VII. für die Kreuzzüge hatte, was ein Bernard von Clairvaux (s. d. A.), die Päpste Urban II. und Innocenz III., Meister Fulco und so herab bis zum blinden Greise, dem Venetianer Seehelden Dandolo für sie thaten und kämpften, ist bekannt. Der Geist dieser Kirchensäulen sammelte jene Schaaren, goß Heldenmuth über sie, gab dem Ritterthum eine seiner innersten Anlage gemäße Richtung und schuf aus einem dem sicheren Untergange bereits nahen Volke ein Heer, das in dieser Erhebung Achtung verdient. Ueberblicken wir die Schaaren und ihre verschiedene Heimath, so viele Völker sich so nahe gebracht, so ungeheure Kräfte bei der Wildheit, Rohheit und theilweisen Verkommenheit jener Zeiten, so wächst unsere Bewunderung für die Kirche, welche hier bändigend und ordnend einzugreifen vermochte. Wie sie verschiedene Völker umschlang, Feinde in Freunde verwandelte, so kämpfte sie auch den schweren Kampf mit der Härte, dem Ehrgeize und den sonstigen Verirrungen der Großen; Versöhnung und Excommunication, Lohn und Strafe, Freiheit und Bann wandte sie an, und mit dem Erfolge, Alles zu einem Ziele hingedrängt zu haben; Jedermann stellte sich unter ihren Schutz und Gehorsam, Groß und Klein, und ein Bild vom großen Gottesfrieden wandelte durch die eben noch im Hasse zerrissene Menschheit. — Wer endlich schaffte die unermeßlichen materiellen Opfer zu diesem Werke? Wer anders, als die Kirche, welche den Opfergeist tausendfach erweckte, indem sie Zehnten, Gaben und Beisteuern aller Art zu beschaffen und so den allgemeinsten Antheil an dem verdienstlichen Werke zu vermitteln wußte, und das nicht allein mit ihrem liebevollen und feurigen Worte, sondern auch mit ihrer höheren Gewalt und thatkräftigem Beispiele. Denn was steuerte sie nicht bei, mit welcher Mühe betrieb sie den Einzug, mit welcher Sorgfalt die Verwendung der Gelder! Die Beschuldigung des Eigennutzes ist so leer, daß sie von jedem besseren Historiker zurückgewiesen wird. Statt vieler Zeugnisse verweise ich dießfalls nur auf Friedrich von Raumer, Geschichte der Hohenstaufen III. 195. 196. Fragen, wie z. B., ob es für Europa's Entwicklung nicht besser gewesen wäre, wenn die Kreuzzüge nicht stattgefunden hätten, führen zu nichts, beschäftigen bloß die Phantasie und bringen auch nur Phantasiegebilde hervor. Für den Katholiken haben sie kaum einen Sinn, und er hat keinen für sie; wenn er weiß, wie sie entstanden sind, und welchen Antheil seine Kirche daran genommen hat. Eine andere Frage ist die nach dem Nutzen oder Schaden der Kreuzzüge. Beides müssen sie als irdische Erscheinung aus dem Plane der Vorsehung hervorgegangen gehabt haben, und es fragt sich hiebei nur, was überwiegend ist. Das aber werden wir sehen, wenn wir die hauptsächlichsten uns bekannten Folgen der Kreuzzüge vor das Auge führen. Eine so außerordentliche Erscheinung kann nur einigermaßen richtig aufgefaßt werden in Beziehung auf ihre Folgen, wenn wir sie mit der Weltlage, unter der sie auftraten, zusammenhalten. Wir sehen in jener Zeit einen gefährlichen Kampf sich vorbereiten, eine Art von Sclavenkrieg, da es wieder nur Herren und Knechte geben wollte. Diesem Kampfe beugten die Kreuzzüge vor, indem sie die Gewalt des Ritterthums ablenkten und dem Volke Freiheit verschafften. Desgleichen halfen sie einer drohenden Massenarmuth und einem sich bildenden Proletariate ab. Wenn wir mit Wehmuth so viele Abendländer, Männer und Weiber, Kinder und Greise, in diesen Kämpfen dem Tode verfallen sehen, so tröstet uns der Gedanke, daß sie wohl noch unglücklicher an Leib und Seele dahin schmachtend, in der Heimath langsam aufgerieben worden wären. Wenn wir so viele Ausbrüche der Massen bei diesen Zügen bedauern, so müssen wir dennoch anerkennen,

daß sie doch noch für eine würdige Sache der Begeisterung fähig waren, und daß das angezündete Feuer das dürre Holz verzehren mußte, bevor es faulend das gesunde ansteckte oder das frisch nachwachsende aufhielt. Der Europamüde fand einen erfrischenden Zug und gleichgesinnte Genossen, der Fromme eine heilige That, der Muth sein Abenteuer, der Büßende eine würdige Bußgeißel. Es erwachte ein Missionseifer, es trat an die Stelle des Hasses die Christusliebe, und aus der Zerrissenheit ward Vereinigung. Die Kreuzzüge schufen ferner eine innigere Vereinigung des Ritterthums und der Kirche in der Entstehung der drei geistlichen Ritterorden. Sie trugen zur Realisirung der katholischen Idee einer Völkerfamilie das Ihrige bei, indem sie die Völker so vieler Länder mit einander in Berührung brachten und mit einem Gedanken durchdrangen. Sie waren eine wahre Völkerschule. Neue Staaten, wie in Sicilien, England, Portugal, Jerusalem, Cypern, Griechenland, Rhodus, Malta, Preußen und Lievland, erstanden. Der Austausch der Kenntnisse, Lebensart und Ideen erweiterte den Gesichtskreis des Abendlandes, freie Städte und Bürgerschaften breiteten sich aus, teutsche Stämme wurden christianisirt, die romanischen Sprachen entfalteten sich, und römische Elemente wurden vom teutschen Geiste aufgenommen und verarbeitet. Das Abendland lernte Vieles vom Morgenlande, der beschränkte Blick verlor sich, Heldenthaten begeisterten, die Dichtkunst erwachte, und die arabische Poesie und Kunst wirkte auf die Provençalen und Künstler Europa's, der Handel bekam, besonders in den Seestädten Italiens, Schwung. Auch von dem griechischen Reiche lernten die Kreuzfahrer Vieles, wenngleich es hauptsächlich Luxusartikel waren. In Aegypten sah man den Dämme- und Schleußenbau, und unsere Gärten fanden neue Nutz- und Zierpflanzen. Ein Reise-, Missions- und Entdeckungseifer erwachte, der meistens an der Hand der Kirche bis zur Entdeckung America's (s. d. A.) führte und seinen kirchlichen Charakter nie ganz verlor. Er trieb einen Pater Ascolin mit seinen Franciscanern in's südliche Asien bis nach Persien, einen Pater Carpia (1246) durch das nördliche Asien bis Tibet. Pater Andreas und Wilhelm von Rubriquis gingen als Abgeordnete Ludwigs des Heiligen in die Mongolei, und selbst Marco Polo's Züge durch Syrien, Persien, Indien bis Pecking hingen mit dem Vorgange der Kreuzzüge zusammen. Entstanden auch nur Bisthümer in partibus infidelium, die Kirche deutete doch damit an, was sie gründen wollte und was ihr gehöre. Es ist wahr, mohammedanische Künste und Wissenschaften halten auch ihr eigenthümliches Gift in sich und ihrem Gefolge, die Bekanntschaft mit den Morgenländern und ihrer Ueppigkeit wirkte verderblich, neue Lebensgenüsse machten sich geltend, und namentlich war es der Hohenstaufe Friedrich II., der dem orientalischen Geschmacke mehr einräumte, als einem christlichen Fürsten ziemte. Das Alles fand bald einen Bundesgenossen in der darauf folgenden Erschlaffung, verirrenden Philosophie und dem einbrechenden Indifferentismus. Aber hiemit war eben wieder ein Kampf eröffnet, den die Kirche zu bestehen hat, bis sie ihn siegreich beendet. Auch die spätere Eroberung von Constantinopel durch die Türken sollen die Kreuzzüge verschuldet haben. Das ist nur in sofern wahr, als die griechische Perfidie in den Kreuzzügen ihre eigene Grube grub und den letzten Rest von Credit im Abendlande einbüßte, so daß dieses, Rom ausgenommen, den Untergang des griechischen Reiches ziemlich theilnahmslos ansah. Wahr ist es vielmehr, daß die Kreuzzüge den Fall Constantinopels noch um einige Jahrhunderte hinausschoben, und daß diese Catastrophe ihren eigentlichen Grund im griechischen Schisma hat, welches Kraft, Begeisterung, Frömmigkeit und Wissenschaft beugte und das ganze Volk demoralisirte, so daß Constantinopels Eroberung ein Strafgericht ist, das so lange dauert, bis Einsicht in das Grauenvolle eines Schisma's und mit der Einsicht Buße und Demuth kommen; dann erst ist der Herr gesühnt und gibt Rückkehr und Erhebung aus den Trümmern. Es ist wahr: Asien ward nicht von dem Christenthume erobert durch die Kreuz-

züge, der Islam nicht niedergerungen von der Lehre des Kreuzes; sei es, daß es Gott an und für sich noch nicht wollte, oder daß der Menschen Schwäche nicht fest genug das hohe Ziel im Auge behielt, und nicht so weit Gott folgte und vertraute, oder sei es, daß diese Länder nicht zum zweiten Male die Leuchter der Heilslehre bei sich aufgerichtet sehen sollten. Die Kirche bat und flehte: die Kreuzzüge hatten gegen das Ende des 13ten Jahrhunderts ihr Ende erreicht. Die Blüthe der Scholastik und des Ritterthums war dahin und machte schwachen Umtrieben und Auswüchsen Platz. Es trat an die Stelle der Frömmigkeit und Begeisterung jene Richtung, welche in Selbstsucht die Kraft vom Höchsten ablöst und im Niedrigen sich auflöst. Es erhielt sich nicht einmal das durch so viele Opfer errungene morgenländische Reich; ein Besitzthum fiel nach dem andern. Kein Wunder. Die Quelle, aus der das Eroberte erhalten werden konnte und mußte, lag zu ferne. In diesen Reichen und um sie herum lagen die verschiedenartigsten Bestandtheile, die sich nie einigen, keine Stärke geben, nur schwächen konnten. Christen vom Morgen- und Abendlande, griechische Tücke, Juden, Turken und Heiden rannten durch einander, und diese alle selber noch in politische Parteien und religiöse Secten gespalten. Die Reste christlicher Eroberung waren ferner nicht mehr von jenem Ritterthum bewahrt, das sie errungen hatte, dagegen von Feinden umgeben, die mit ritterlicher Tapferkeit kämpften. Dazu noch die stete Eifersucht der Lateiner und Griechen. So mußte Alles zu Grunde gehen. Die rationalistischen Geschichtsanschauer nun und die klugen Rückwärtsconstruirer ziehen daraus den Schluß, daß die Kreuzzüge keine großartige Erscheinung seien. Dieß widerlegt sich aus dem Obigen und beruht auf der ganz philisterhaften Meinung, daß nicht Idee, sondern Erfolg eine Sache kröne. Um solche triviale Ansicht haltbar zu machen, setzen sie an die Stelle der höheren Idee die bloße Politik und Schlauheit. Aber wann haben diese solche Kräfte aufgeboten und gelenkt, und zwar Jahrhunderte lang? Andere finden nur Aberglauben als Grund der Kreuzzüge, der die dunkeln Köpfe jener Zeit in Kampf und Tod gejagt habe. Das ist der Standpunct einer abgelebten Zeit, welche Begeisterung und Frömmigkeit Aberglauben schilt. Sie würde vielleicht Fanatismus darin finden, wenn sie Kraft genug hätte, den Fanatismus zu fassen. Mit kluger Miene, die gescheidter vom Rathhause kommt, als sie hinaufging, sagen Andere: es war Unverstand, der die Schwierigkeiten des Unternehmens gar nicht kannte und sich also toll in die Sache stürzte, um am Ende viel zu verlieren und nichts zu gewinnen. Hätten denn aber die Leute damals schon wissen sollen, was man nach sieben Jahrhunderten erst nach und nach inne wurde? Um endlich die ganze Prosa oder vielmehr den eigenen Unrath auf den religiösen Duft der Kreuzzüge auszugießen, bemühte man sich, nachzuweisen, wie viel Gemeines und Unreines mit untergelaufen sei. Aber das läugnet man nicht Der Abenteurer wurde von diesem Zuge angezogen, der unruhige Ritter vom Gottesfrieden (s. d. A.) zu verhaßter Ruhe gebracht, ergriff die Kreuzzüge zur Stillung seines Thatendurstes, der Proletarier zur Erleichterung seiner Lage und wohl auch zu Raub und Plünderung, da und dort ein Fürst zur Befriedigung seiner Ländersucht, ein und der andere Mönch zur Erlösung von der ihm zu enge gewordenen Zelle, und daher denn auch die Verirrungen des Kreuzheeres. Aber waren denn diese unreinen Bestandtheile nur an den Kreuzzügen? Waren sie nicht vor und nach ihnen da? Hätten sie zu Hause Besseres gewirkt, oder wären sie in gänzlicher Unthätigkeit leidlicher oder leichter zu heilen gewesen? Sie wirkten, aber nur mit der Hauptkraft, und dürfen mit dieser keineswegs verwechselt werden. Keine irdische Erscheinung ohne menschliche Beimischung. Je kleiner wir sind, desto geringer taxiren wir das Große. Das großartigste Epos mit einer Unzahl von Episoden aller Art hat Europa in den Kreuzzügen aufzuweisen, und eine thatenreiche Apologie der Kirche liegt in ihnen, wenn je eine solche nöthig ist. [Haas.]

Krieg bei den Hebräern. Dem Volke Israel war mit seiner Erwählung zum Bundesvolke zugleich auch das Terrain angewiesen, auf welchem das Bundesverhältniß social und staatlich zur wirklichen Ausgestaltung kommen sollte, das Land Canaan (s. d. A.); innerhalb seiner Grenzen, in strengem Abschluß gegen alles Fremde hatte sich die Theocratie zu gestalten; Krieg war im theocratischen Staat nur möglich, sofern der wirkliche Besitz des göttlich angewiesenen Landes erst zu erringen oder gegen äußere Angriffe zu vertheidigen war, traten diese Fälle ein, so war der Krieg nicht bloß erlaubt, sondern befohlen, der äußere Bestand der Theocratie erheischte denselben, Jehova der unsichtbare König des Staates will und ordnet ihn, zieht aus an der Spitze seines Volkes (Exod. 23, 27. ff., vgl. Ps. 44, 3. u. 4. 68, 12. ff.), der Krieg ist so ein „Krieg Jehovas" (מִלְחֲמֹת יְהוָה 1 Sam. 25, 28), die Streiter, welche ihn führen, heiligen sich vorher durch Waschungen und Opfer (Jos. 7, 13. 1 Sam. 7, 3 ff.) und heißen deßhalb „Geweihte (מְקֻדָּשִׁים) Jehovas" (Jes. 13, 3, vgl. Zeph. 1, 7. Jerem. 51, 27); dieselbe Anschauung liegt zu Grund, wenn das an den Besiegten zu vollziehende und vollzogene Gericht als Bann (s. d. A.) bezeichnet wird (vgl. Deut. 7, 2. 20, 17. Jos. 6, 8. 9. 11. 23). Aus dem Wesen und der Bedeutung des theocratischen Krieges folgt die Allgemeinheit der Verpflichtung dazu, diese trifft jeden männlichen Israeliten vom 20. bis zum 50. Lebensjahre (Num. 1, 3. 26, 2. 2 Chron. 25, 5. vgl. Jos. antt. 3, 12. 4), für gewisse Fälle war jedoch Befreiung möglich (Deut. 20, 5—8. vgl. 1 Macc. 3, 55); die Aushebung leiten die Vorsteher (שֹׁטְרִים Deut. 20, 5. 8. 9) und die Schreiber (סֹפְרִים 2 Chron. 26, 11. Jer. 52, 25. Jes. 33, 18); nach den einzelnen Stämmen wird die nöthige Mannschaft aufgeboten (Num. 31, 4. ff. Jos. 7, 3. Richt. 20, 10); bei plötzlichen Ueberfällen rufen überallhin ausgesendete Boten (Richt. 6, 35), Trompetenschall, auf den Bergen aufgepflanzte Signale (נֵס) zu den Waffen (Richt. 3, 27. 6, 34. 7, 24. 2 Kön. 3, 21. Jer. 4, 5. ff. 6, 1. Ez. 7, 14. 1 Macc. 7, 45. u. a.). Das ausgehobene Heer sondert sich theils nach Stämmen und Gegenden (2 Chron. 25, 5. 26, 12. 13), theils nach den Waffengattungen (2 Chron. 14, 8) in größere und kleinere Haufen (von 1000, 100 und 50 Mann, vgl. Num. 31, 14. Richt. 20, 10. 1 Sam. 8, 12. 2 Kön. 1, 9. u. a.); jede Abtheilung hatte ihren Anführer (שַׂר הָאֲלָפִים u. s. f. 2 Kön. 1, 9. 2 Chron, 25, 5. 1 Macc. 3, 55), und das ganze Heer seinen Feldherrn (שַׂר הַחַיִל, שַׂר הַצָּבָא 2 Sam. 2, 8. 24, 2. 1 Kön. 1, 19); im Kriege war es häufig der König selbst; die Anführer der Tausend und der Hundert bildeten mit dem Feldherrn den Kriegsrath (1 Chron. 13, 1); dem Könige und dem Feldherrn zur Seite ist der Waffenträger (נֹשֵׂא כֵלִים), gewählt aus den Tapfersten, hatte er nicht bloß die Waffen zu tragen, sondern begleitete ungefähr die Charge eines heutigen Adjutanten (vgl. 2 Sam. 16, 21. Polyb. 10, 1). — Neben der Volkswehr findet sich seit Entstehung des Königthums auch die Einrichtung eines stehenden Heeres; Saul bildete ein solches von 3000 Mann (vgl. 1 Sam. 14, 52. 13, 2. 24, 3); David und Salomo behielten neben stehenden Truppen (vgl. 1 Chron. 27, 1 ff. 1 Kön. 4, 26) noch eine Leibwache (s. Cerethi und Phelethi); von spätern Königen wird dasselbe erwähnt (vgl. 2 Chron. 17, 14 ff. 2 Kön. 11, 4. 2 Chron. 25, 5. 26, 11); unter diesen Truppen waren auch Ausländer (2 Chron. 25, 6). In der nachexilischen Zeit gestaltete sich die Militärverfassung vielfach um; Simon Maccabäus hielt ein stehendes Heer auf eigene Kosten (1 Marc. 14, 32), Joh. Hyrian ließ fremde, besonders arabische Söldner anwerben (Jos. antt. 13, 10. 4), ebenso Alexander (Jos. ibid. 13, 13. 5.), Herodes d. Gr. (selbst teutsche Soldaten dienten unter ihm Jos. ant. 17, 8. 3. bell. j. 2, 1. 2); die Truppen dieser jüdischen Fürsten mußten nach Umständen den römischen Legionen sich anschließen

(Jos. bell. j. 2, 18. 9. 3, 4. 2. antt. 17, 10. 3); die Soldaten wurden wie bei den Römern auch zur Bewachung der Gefangenen verwendet (Apg. 12, 4. ff.). Seitdem Judäa (mit Samaria) der Provinz Syrien zugetheilt und so unter unmittelbare römische Oberhoheit gestellt war, befand sich zu Cäsarea ein Procurator mit der nöthigen Truppenmacht (Apg. 10, 1), von welcher ein Theil zur Zeit der Feste, um Unruhen zu verhüten, nach Jerusalem verlegt wurde (Apg. 21, 31. Jos. b. j. 2, 12. 1). — Das israelitische Heer bestand anfänglich nur aus Fußvolk (רַגְלִי Exod. 12, 37. Num. 11, 21. 1 Sam. 4, 10. 15, 4), die Canaaniter und Philister hatten eiserne (nicht Sichelwagen, wie man gewöhnlich erklärt, sondern mit Eisen beschlagene Wagen, s. Bertheau zu Richt. 1, 19) Streitwagen (Jos. 17, 16. Richt. 1, 19. 4, 3. 13. 1 Sam. 13, 5) und Reiterei (2 Sam. 1, 6), deßgleichen die Syrer und Aegyptier (Jos. 11, 9. Richt. 4, 3. 2 Sam. 10, 18). So ausgerüsteten Feinden gegenüber mochten sich die Israeliten wohl häufig im Nachtheil fühlen (vgl. Jos. 17, 16), allein sie waren nicht berufen über Canaan hinausgehende Eroberungen zu machen, wozu eine starke Militärmacht leicht verleitet hätte, und dann sollten sie nie vergessen, daß sie an die Hilfe ihres unsichtbaren Kriegsherrn gewiesen waren, gegen welchen die stärksten Weltmächte nichts vermögen (die Antwort Josua's Jos. a. a. O. V. 17 und Ps. 68, 15—25). Salomo und spätere Könige haben auch hierin Aenderungen sich erlaubt, sie hielten Reiterei (1 Kön. 4, 26. 9, 19. 10, 26. 16, 9. 2 Kön. 13, 7). — Die **Waffen** (כֵּלִים כְּלֵי מִלְחָמָה) sind folgende. **Schutzwaffen**: 1) Schilder, der größere, schwere, צִנָּה Zinna (1 Kön. 10, 16. 17. 2 Chron. 14, 7. 26, 14), ungefähr dasselbe was *θυρεός* (bei Homer *σάκος*), scutum; der kleinere, leichte מָגֵן Magen, *ἀσπίς*, clypeus; der (nur Ps. 91, 4 genannte) runde Schild, סֹחֵרָה (das Umgebende), parma; die Schilde, gewöhnlich aus leichtem Holz gemacht, mit starkem Leder überzogen, welches mit Oel gesalbt wurde (2 Sam. 1, 21. Jes. 21, 5), um sie glatt zu erhalten und vor Nässe zu schützen; Prunkschilde, mit feinem Gold überzogen, ließ Salomo fertigen (1 Kön. 10, 16), Sisak von Aegypten nahm mit den übrigen Schätzen auch diese und Rehabeam ließ an ihre Stelle eherne für seine Leibwache machen (1 Kön. 14, 25—28). 2) Der Helm, קוֹבַע, כּוֹבַע, galea, aus Erz (1 Sam. 17, 5. 38); 3) der Panzer, סִרְיוֹן, שִׁרְיוֹן, häufig auch das Erz (1 Sam. 17, 5), wie der Schild oft Bild des Schutzes (Jes. 59, 17. Eph. 6, 14. 1 Thess. 5, 8. Apocal. 9, 17), Kettenpanzer beim syrisch-seleucidischen Heere (1 Macc. 6, 35). 4) Schienen an den Armen und Beinen, מִצְחָה (1 Sam. 17, 6. Jes. 9, 4. סְאוֹן caliga). **Trutz- und Angriffswaffen**: 1) das Schwert, חֶרֶב die 70 dafür *μάχειρα*, wurde an einem besondern Gürtel getragen (2 Sam. 20, 8), war kurz, bisweilen zweischneidig (פִּיפִיּוֹת Richt. 3, 16); 2) die Lanze, der Speer, רֹמַח, gehört wie der große Schild zu den schweren Waffen (1 Sam. 17, 7. 2 Chron. 14, 7); 3) der Wurfspieß, חֲנִית (1 Sam. 18, 11. 19, 10. 20, 33), auch als Stoßwaffe gebraucht; כִּידוֹן wahrscheinlich der längere Wurfspieß (Jos. 18, 18. 1 Sam. 17, 6. Job. 39, 33. 41, 20. u. a.); diese Waffen hatten einen Schaft von Eschen- oder Tannenholz (2 Sam. 17, 7. Nah. 2, 4) und eine eherne Spitze (1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 21, 16); 4) der Bogen, קֶשֶׁת, mit den Pfeilen, חֵץ, חִצִּים, gehören zu den ältesten Waffen (Gen. 21, 16. u. a.). Die Bogen gewöhnlich aus zähem Holz, seltener aus Erz (Ps. 18, 35. Job 20, 24), wurden gespannt mit der Hand oder mit dem Fuß (דָּרַךְ treten, gewöhnlicher Ausdruck von Spannen des Bogens, vgl. Ps. 7, 13. 11, 2. 37, 14. u. a.); auch das Vergiften der Pfeile war bekannt (Ps. 7, 14. Job 6, 4); mit dem Bogen ist genannt der Köcher תְּלִי (Gen. 27, 3), oft kostbar mit Gold verziert. Die

Bogenschützen קֶשֶׁת, בַּעֲלֵי חִצִּים, waren im hebräischen Heere immer zahlreich; die Besten waren aus dem Stamme Benjamin (2 Chron. 14, 8. 17, 17). 5) Die Schleuder, קֶלַע vorzüglich für das leichtere Fußvolk (2 Kön. 3, 25. 2 Chron. 26, 14); auch im Gebrauch dieser Waffe zeichneten sich die Benjaminiten aus (Richt. 20, 16), nach Plinius (h. n. VII. 56) ist die Schleuder eine phönicische Waffe. 6) In der spätern Zeit ist auch Festungsgeschütz (חִשְּׁבֹנוֹת 2 Chron. 26, 15) bekannt; in der Zeit Nebucadnezars die Mauerbrecher, כָּרִים Ez. 4, 2. מְחִי קָבָל 26, 9. s. d. A. Festungen). — Den Gebrauch der Waffen lernte der Einzelne theils durch seine Lebensweise, wie durch Jagd und das Hirtenleben, theils fanden auch besondere Waffenübungen Statt. Darauf führen Ausdrücke, wie לָמַד מִלְחָמָה den Krieg lernen, Jes. 2, 4. Mich. 4, 3. לִמּוּדֵי מִלְחָמָה des Krieges kundig, 1 Chron. 5, 18. vgl. 1 Sam. 20, 20. 35—40. 2 Sam. 22, 35. Worin diese gemeinschaftlichen Uebungen bestanden, ist nicht näher zu bestimmen; im Laufe der Zeit wurde Manches fremden Heeren abgelernt; die frühere Kriegsführung bestand in vereinzelten unzusammenhängenden Gefechten, erst Saul und David begründeten eine Tactik. — Vor Eröffnung des Krieges, der mitunter förmlich erklärt wurde (1 Richt. 11, 12. ff. 1 Kön. 20, 2. 2 Kön. 14, 8), wurde meist Jehova um seinen Willen befragt (Richt. 20, 27. 1 Sam. 14, 37. 23, 2. 28, 6. durch die Propheten 1 Kön. 22, 6. u. a.), in dessen Namen ja der Krieg geführt wird; vor Beginn des Kampfes werden Opfer dargebracht (1. Sam. 7, 9. 13, 8), der Feldherr (2 Chron. 20, 20) oder ein Priester (Deut. 20, 2. ff.) hielt eine kurze begeisternde Ansprache, die Trompete gibt das Zeichen des Angriffs (Num. 10, 9. 2 Chron. 13, 12), der sofort unter Erhebung des Schlachtgeschreis (תְּרוּעָה 1 Sam. 17, 52. Jes. 42, 13. Am. 1, 14. u. a. vgl. Iliad. 3, 3. 4, 452. Liv. 5, 39. Curt. 3, 10. 1. Tacit. Germ. 3.) erfolgt. Die Schlachtordnung (מַעֲרָכָה 1 Sam. 4, 2. 17, 8) ist nicht näher bekannt, war aber wohl ganz einfach, in der Richterzeit ist schon die Abtheilung in drei Heereshaufen bekannt (Richt. 7, 16, 19. 1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 18, 2); von andern strategischen Künsten werden genannt der Hinterhalt (עָקֵב Jos. 8, 2. 12. Richt. 20, 36. ff. 1 Sam. 15, 5), Kundschafter (מְרַגְּלִים Jos. 6, 22. Richt. 7, 10. ff. 1 Sam. 26, 4. 1 Macc. 5, 38), plötzlicher Ueberfall (Richt. 7, 16. ff.). — Die Einrichtung des hebräischen Lagers betreffend, so kann das mosaische (Num. 1, 52. 2, 2. ff. 10, 14) als Vorbild aller spätern betrachtet werden; ausgestellte Posten hielten Wache (Richt. 7, 19. 1 Sam. 14, 16. 1 Macc. 12, 27), während des Kampfes blieb eine Bedeckung zurück (1 Sam. 30, 24). Die Gefallenen wurden feierlich beerdigt, Gebete und Opfer für sie dargebracht (1 Kön. 11, 15. 2 Macc. 12, 42. ff.); gebliebenen Anführern die Waffen in's Grab mitgegeben (Ezech. 32, 27), und Heerestrauer für sie angeordnet (2 Sam. 3, 31). Der Sieg wird glänzend gefeiert, mit Gesang und Tanz (Exod. 15, 1. Richt. 5, 1. 11, 34. 1 Sam. 18, 6. ff. 2 Sam. 22. 1 Macc. 4, 22), durch Errichtung von Trophäen (1 Sam. 15, 12. 2 Sam. 8, 13), im Heiligthum wird ein Theil der erbeuteten Waffen als Weihgeschenk niedergelegt (1 Sam. 21, 9. 31, 10. 2 Kön. 11, 10. 1 Chron. 10, 10); besondere Auszeichnung trifft die, welche sich durch Muth und Tapferkeit hervorgethan (Jos. 15, 16. 1 Sam. 17, 25. 18, 17. 1 Chron. 11, 6. vgl. 2 Sam. 23, 8. ff.) (Ueber die Vertheilung der Beute s. d. Art. Beute). Hart war das Loos, welches die Besiegten traf; ihr Land wurde verwüstet (Richt. 9. 45. 2 Kön. 3, 25. 1 Chron. 20, 1), die Einwohner getödtet (Richt. 9, 45. oft sehr grausam 2 Sam. 12, 31. 2 Chron. 25, 12), verstümmelt (Richt. 1, 6. 1 Sam. 11, 2. Grausamkeiten gegen Weiber und Kinder, 2 Kön. 8, 12. 15, 16. Jes. 13, 16. Klagl. 5, 11. Amos 1, 13. Hos. 10, 14. 14, 1. Neh. 3, 10. 2 Macc. 5, 13), in Sclaverei weggeführt (Deut. 20, 14); die eroberten Städte

häufig verbrannt oder zerstört (Richt. 9, 45. 1 Macc. 5, 28. 52, 10), stets geschah dieses den Heiligthümern (2 Sam. 5, 21. vgl. 1 Chron. 14, 11. 2 Chron. 25, 14. Jes. 46, 1. Hos. 10, 5. 2 Kön. 25, 9. 1 Macc. 10, 84. vgl. Jos. Antt. XIII. 9, 1); Friedensschlüsse (1 Kön. 20, 31. ff. 2 Kön. 18, 14. 24, 1), dabei beobachtete Grundsätze und Formalitäten (2 Sam. 10, 4. ff. 8, 10. Jes. 30, 6. 57, 9. ff.). [König.]

Kritik, biblische. Kritik (κριτική sc. ἐπιστήμη oder τέχνη) von κρίνειν (beurtheilen, richten, entscheiden) ist im subjectiven Sinne die Kenntniß und Fähigkeit, eine Sache nach bestimmten festen Regeln und Grundsätzen richtig zu beurtheilen, im objectiven Sinne die Darstellung und Anwendung dieser Regeln und Grundsätze. Ihr Gebiet ist daher begreiflich ein sehr großes, und sie erstreckt sich nicht bloß auf Gegenstände der äußern Wahrnehmung, historische Thatsachen, Leistungen der Wissenschaft und Kunst 2c., sondern auch auf die Vermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes selbst. Letzteres ist namentlich der Fall in der sog. kritischen Philosophie, deren Gründer Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft, der practischen Vernunft, und der Urtheilskraft geworden ist. In ersterer Richtung läuft die Kritik wieder je nach dem Gegenstande, mit dem sie sich befaßt, in besondere Zweige auseinander, und es entsteht eine philologische, eine historische, eine ästhetische 2c. Kritik. Ein großes Feld hat besonders die philologische Kritik. Sie hat es mit alten Literaturwerken zu thun, und ist theils niedere oder Verbalkritik, sofern sie sich bloß mit den einzelnen Ausdrücken beschäftigt, die verschiedenen Lesearten prüft und ausscheidet, und so die ursprüngliche Gestalt eines fehlerhaft gewordenen Textes wieder herzustellen sucht, theils höhere oder Realkritik, sofern sie die Entstehungszeit, Aechtheit, Glaubwürdigkeit 2c. eines classischen Literaturwerkes in Untersuchung zieht. Auf die biblischen Schriften angewendet, wird sie biblische Kritik. Und mit dieser bloß haben wir es hier zu thun. Ihre Nothwendigkeit ist von jeher factisch anerkannt worden, obwohl theoretische Bearbeitungen der älteren Zeit unbekannt sind; denn gleichwie die Frage nach Verfasser und Aechtheit 2c. bei den einzelnen biblischen Schriften die Ausleger von jeher beschäftigen mußte und wirklich beschäftigte, so auch bei zahlreichen einzelnen Stellen die Frage, welche von den verschiedenen Lesearten, die nach dem Verluste der Autographen in die Exemplare gekommen waren, den Vorzug verdiene und als die ursprüngliche zu betrachten sei; und so erscheint die Kritik in ihrer Anwendung von jeher als unzertrennliche Begleiterin der Auslegung der hl. Schrift und als wesentlicher Bestandtheil derselben. Ihre Aufgabe ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Was die philologische Kritik überhaupt in Betreff der classischen Literaturwerke des Alterthums zu leisten hat, liegt ihr insbesondere in Betreff der biblischen Schriften ob. Sie muß als niedere oder Wortkritik zunächst den biblischen Text im Einzelnen feststellen, die eingeschlichenen Fehler beseitigen, von den verschiedenen Lesearten die richtige ausmitteln und den Text in seiner ursprünglichen Reinheit wieder herstellen. Die Hilfsmittel dazu sind sowohl für's alte als neue Testament, alte gute Handschriften (s. Handschriften der Bibel) und alte Uebersetzungen (s. Bibelübersetzungen), und für's alte Test. noch insbesondere der samaritanische Pentateuch, die Schriftcitate im Thalmud und in den Midraschim und die Masora, für's neue Test. die Schriftcitate bei den Kirchenvätern. Das aus diesen Hilfsmitteln zur Erzielung eines richtigen Bibeltextes geschöpfte Material nennt man den kritischen Apparat. In neuerer Zeit sind namhafte dießfallsige Sammelwerke an's Licht getreten, von denen für das alte Test. besonders die masorethische Bibel von Salomo Norzi, die Bibelausgabe von Benjamin Kennicott und die Variantensammlung von B. de Rossi (s. Bibelausgaben I. 918. ff.), für den griechischen Text der deuterocanonischen Bücher insbesondere die Holmes'sche Ausgabe der Septuaginta (s. Alexandr. Uebers.) von Wichtigkeit sind. Für's neue Test. verdienen beson-

ders genannt zu werden die Ausgaben von Bengel, Wetstein, Griesbach, Matthäi, Scholz und Tischendorf (s. Bibelausgaben I. 923. ff.). Ueber die Art und Weise, wie das in diesen Werken gesammelte Material zur Wiederherstellung des ursprünglichen Schrifttextes zu benützen, oder über die Regeln und Grundsätze, nach denen dabei zu verfahren sei, haben die Gelehrten nicht immer gleiche Ansichten gehabt und in Praxi befolgt, welche jedoch ausführlich zu besprechen nicht hieher, sondern etwa in ein Lehrbuch der biblischen Kritik gehören kann. Da die Aufgabe der biblischen Wortkritik darin besteht, den biblischen Text in seiner ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen, so hat dieselbe als theologische Disciplin, als Anweisung zur kritischen Behandlung des Bibeltextes, vor allem zu zeigen, wie die verschiedenen Lesearten veranlaßt und entstanden seien, und sofort die Regeln festzustellen, nach welchen die richtige ausfindig gemacht werden könne. Bei diesem Geschäfte wird es sich aber um eine umsichtige Beurtheilung und Würdigung der verschiedenen Arten des kritischen Materials handeln, und die Kritik wird vor Allem zu bestimmen haben, welcher Werth den verschiedenen Lesearten in den Handschriften zukomme und auf was es bei der Auswahl derselben hauptsächlich ankomme, z. B. weniger auf die Zahl der Handschriften, die für eine Leseart zeugen, als auf die Beschaffenheit, das Alter, die Correctheit rc. derselben, so daß unter Umständen sogar die Leseart einer einzigen Handschrift gegen alle übrigen den Vorzug verdienen kann. Beim A. T. hat sie namentlich noch den Unterschied zwischen Synagogenrollen und Privathandschriften und wiederum zwischen masorethischen und nichtmasorethischen Handschriften hervorzuheben und den relativen Werth derselben für die Lösung ihrer Aufgabe zu bestimmen; beim N. T. wird sie vor Allem die Frage nach den Familien oder Recensionen der Handschriften in Untersuchung ziehen, ihren gegenseitigen Werth und ihr Gewicht bei der Entscheidung über verschiedene Lesearten festsetzen und zeigen müssen, ob und in wie weit man sich an die eine oder andere dieser Familien zu halten habe. Sodann in Betreff der alten Uebersetzungen hat die biblische Wortkritik zu zeigen, wie und wie weit dieselben zur Herstellung des ursprünglichen Textes brauchbar seien, welche Vorsichtsmaßregeln mit Rücksicht auf den Charakter und die Schicksale der zu gebrauchenden Uebersetzung zu beobachten seien, in welchen Fällen das Zeugniß der Uebersetzung jenem der Handschrift zur Bestätigung diene, oder ihm vorzuziehen oder nachzusetzen sei. Denn es ist klar, daß es in dieser Beziehung mit jeder einzelnen Uebersetzung eine andere Bewandtniß hat, und daß selbst bei wörtlichen Uebersetzungen nicht jeder, vom jetzt verbreiteten Urtext abweichende Ausdruck auch zum Beweise dient, daß das Original der fraglichen Uebersetzung entsprechend gelautet habe, da auch wörtliche Uebersetzungen sich zuweilen freier bewegen, oft auch das Original nicht genau auszudrücken vermögen, und überdieß auch im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Gestalt mehr oder weniger ändern. Beim A. T. wird sie dann insbesondere noch den samaritanischen Pentateuch in Untersuchung ziehen und bestimmen müssen, in welchen Fällen seine Abweichungen vom masorethischen Text den Vorzug vor diesem verdienen, und in welchen sie als Fehler oder willkürliche Aenderungen des richtigen Textes zu betrachten seien. Eben so wird sie die Citate in alten rabbinischen Schriften (wie Thalmud, Midraschim, Jalkut, Siphri rc.) berücksichtigen und die Regeln aufstellen müssen, nach denen die etwaigen Abweichungen dieser Citate vom masorethischen Text zu beurtheilen seien, und endlich in Betreff der Masora zeigen müssen, was von ihrer Behandlung des hebräischen Bibeltextes zu halten sei, nach welchen Grundsätzen die Vocalisation, Accentuation, und die bekannten Keri und Ketib zu beurtheilen seien. In ähnlicher Weise wird sie beim N. T. in Betreff der patristischen Schriftcitate zeigen müssen, nach welchen Grundsätzen und mit welchen Vorsichtsregeln sie zur Verbesserung des Schrifttextes zu gebrauchen seien. Mit der Feststellung aber der Regeln und Grundsätze für den rechten Gebrauch des kritischen Materials

und die Ausscheidung des Wahren vom Falschen ist die hier in Frage stehende Aufgabe der biblischen Kritik noch nicht ganz gelöst. Der kritische Apparat für sich reicht in gar manchen Fällen zu einer sichern und befriedigenden Entscheidung nicht aus, und es muß, um eine solche zu erzielen, auch noch der Context, die sprachliche Eigenthümlichkeit, die Darstellungsweise, der Gedanken- und Ideenkreis ꝛc. der betreffenden Schrift in Betracht gezogen werden; und die biblische Kritik hat wiederum die Grundsätze und Regeln festzustellen, nach denen sich auch in dieser Beziehung das kritische Verfahren richten muß. Die Aufstellung und Rechtfertigung jedoch solcher Grundsätze und Regeln in all den angedeuteten verschiedenen Richtungen kann nicht hieher, sondern wiederum etwa in ein Lehrbuch der biblischen Kritik gehören. Für die alttestamentliche Kritik verdienen dießfalls die 93 Canones critici, welche B. de Rossi in den Prolegom. zu seinem trefflichen Werke: Variae lectiones veteris testamenti. Parmae 1784. p. XLIX. sqq. aufgestellt hat, besondere Beachtung, und sind selbst von Protestanten mit vielem Beifall aufgenommen worden. „Denn diese Grundsätze, die sich auf die sämmtlichen Quellen der Emendation des hebräischen Textes, nämlich auf Handschriften, alte und bewährte Ausgaben, den samaritanischen Text, alte Versionen, Parallelstellen, Analogie des Contextes, Masora, und kritische Conjectur verbreiten, und jedes derselben mit Unbefangenheit würdigen, bewähren nicht allein den umfassenden Blick ihres Urhebers, dem der ganze Reichthum der verschiedenen Hilfsmittel für die alttestamentliche Kritik lebhaft vorschwebt; sondern beweisen auch großentheils desselben geläuterte Begriffe von alttestamentlicher Kritik, nach welchen er das Verhältniß dieser verschiedenen Hilfsmittel zu einander gehörig bestimmt, und Jedem seinen ihm gebührenden Rang anzuweisen sucht" (Meyer, Geschichte der Schriftauslegung V. 468). Für die neutestamentliche Kritik sind unter der Menge von Abhandlungen über diesen Gegenstand in kritischen Ausgaben des N. T. und Lehrbüchern der neutestamentlichen Einleitung besonders lehrreich: Griesbachii Prolegomena ad N. T. ed. secunda. Sect. III. Conspectus potiorum observationum criticarum et regularum, ad quas nostrum de discrepantibus lectionibus judicium conformavimus. p. LIX—LXXXI., Hug's „Grundsätze der Kritik" im ersten Theile seiner Einleitung in's N. T. 3. Ausg. S. 525—35 und Scholz's Prolegomena zu seiner Ausgabe des N. T. 1830—36. — Die **höhere Kritik** hat, wie schon bemerkt, eine andere Aufgabe als die niedere, und muß demgemäß auch ein anderes Verfahren einschlagen und anderartige Beweismittel in Anwendung bringen, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Ihre **Beweismittel** sind theils **äußere** theils **innere**. Jene sind historische Zeugnisse über Zeitalter, Verfasser ꝛc. einzelner biblischer Schriften aus solchen Zeiten und von solchen Seiten her, wo das Richtige unläugbar oder doch aller Wahrscheinlichkeit nach bekannt sein konnte. Auf welche Weise und mit welcher Vorsicht aber solche Zeugnisse, zumal wenn sie von verschiedenen Seiten her nicht mit einander im Einklang stehen, zum Behufe der kritischen Beweisführung zu gebrauchen seien, hat wiederum die biblische Kritik, als theologische Disciplin, in's Licht zu setzen. Die inneren Gründe sind solche, die je in der betreffenden Schrift selbst liegen, um die es sich handelt, und zwar gehören dahin vor Allem ausdrückliche und bestimmte Aussagen der fraglichen Schrift selbst über ihren Verfasser. Nur ist dabei wohl zu beachten, ob solche Aussagen vom Verfasser selbst herrühren, wie dieses z. B. bekanntlich beim Pentateuch und vielen prophetischen Schriften der Fall ist, oder ob sie später hinzugekommen seien, wie z. B. in manchen Psalmüberschriften. Daß sie im erstern Falle volle Zuverlässigkeit haben, bedarf kaum der Bemerkung, und etwaige Stellen in der betreffenden Schrift, die damit in schlechthin unvereinbarem Widerspruch stünden, müßten als spätere fremde Zuthat betrachtet werden. Im letzteren Falle dagegen läßt sich im Voraus die Möglichkeit denken, daß eine zunächst nur vermuthungsweise Aussage allmählig das Ansehen einer

historischen Ueberlieferung erhalten habe und ungeachtet dieses Ansehens wohl auch eine Unrichtigkeit enthalten könne, wie solches z. B. bei der einen und andern Psalmüberschrift der Fall ist. Wo aber eine in Frage gestellte Schrift selbst nichts über ihren Verfasser, Zeitalter &c. aussagt, können die innern Gründe, auf welche die höhere Kritik bauen muß, bald in einzelnen zufälligen directen oder indirecten Hinweisungen auf die Entstehungszeit, bald in der etwa eigenthümlichen Sprache und Darstellungsweise, bald in Hindeutungen auf gewisse Sitten, Gewohnheiten, Einrichtungen, die nur einer bestimmten Zeitperiode angehören, bald auch in dem Zusammentreffen mehrerer solcher Erscheinungen bestehen. So ist z. B. die Bemerkung im B. Josua, daß die Canaaniter zu Gaser in der Mitte Ephraims wohnen „bis auf diesen Tag" (16, 10) ein Beweis, daß dieses Buch vor der Zerstörung Gasers durch Salomo (1 Kön. 9, 16) geschrieben sein müsse; und ebenso die Bemerkung im Buch der Richter, daß die Jebusiter zu Jerusalem noch nicht bezwungen seien und dort unter den Benjaminitern wohnen bis auf diesen Tag, ein Beweis, daß dieses Buch vor der Eroberung Jerusalems durch David (2 Sam. 5, 6—9) entstanden sein müsse. Weniger sicher sind die Entscheidungsgründe, die von der Sprache und Darstellungsweise hergenommen werden, weil diese viel zu sehr mit der Individualität zusammenhängt und auch bei einem und demselben Individuum sich nicht immer gleich bleibt, sondern je nach dem behandelten Gegenstande, dem angestrebten Zwecke &c., wohl auch eine merklich andere Färbung annehmen kann, wie sich dieses z. B. in den prophetischen Reden des Jesaias zeigt. Mehr Sicherheit geben die Hindeutungen auf bestehende oder nicht mehr bestehende Sitten, Gewohnheiten &c.; wenn z. B. im Buch Ruth eine alte Sitte als solche erwähnt und erklärt wird, so ist klar, daß das Buch lang nach dem Ereigniß, das es zum Gegenstande hat, entstanden sein müsse. In diesen verschiedenen Beziehungen hat nun wiederum die biblische Kritik im schon berührten Sinne dem kritischen Verfahren durch Aufstellung fester Regeln und Grundsätze einen sichern Weg vorzuzeichnen. Uebrigens ist bekannt, daß die biblische Kritik namentlich auf offenbarungsgläubigem Standpuncte nicht selten mit argwöhnischem Auge betrachtet und nicht ungern als eine dem göttlichen Ansehen der Schrift und dem Offenbarungsglauben überhaupt gefährliche Wissenschaft bezeichnet wird. Anlaß und Grund zu diesem Mißtrauen gab allerdings der grobe Mißbrauch, den man auf rationalistischem Standpuncte lange genug mit der Bibelkritik getrieben, und sie mitunter zur förmlichen Bekämpfung des Inspirationscharakters der Schrift und des Glaubens an positive Offenbarung überhaupt benützt hat. Allein des Mißbrauchs wegen soll nach einer bekannten Regel der gute Gebrauch nicht aufhören, und kein Gebildeter wird erst einen Beweis dafür verlangen, daß die höhere Kritik, auf die rechte Weise geübt, gerade am meisten im Stande sei, das Ansehen und die Authentie der Schrift zu befestigen und gegen destructive Angriffe in Schutz zu nehmen. Wer aber einen Beweis dafür verlangt, kann ihn finden in jeder der vielen kritischen Leistungen, welche namentlich in neuerer Zeit, auf offenbarungsgläubigem Standpunct sich bewegend, die Aechtheit, Glaubwürdigkeit &c. einer oder mehrerer biblischer Schriften oder auch nur einzelner angefochtener Schriftstellen darzuthun versucht haben. Das Nähere in Betreff der rationalistischen Bibelkritik s. in dem Artikel: Exegese Bd. III. S. 830. ff. Vgl. ferner die Artikel: Authentie, und Integrität der hl. Schrift. — Was endlich noch die Geschichte und Literatur der biblischen Kritik betrifft, so ist auch hier die Praxis der Theorie vorausgegangen. Letztere ist dem Alterthum unbekannt, aber kritisches Verfahren und Beschäftigung mit Fragen der niederen sowohl als der höheren Kritik zeigt sich mehr oder weniger in allen patristischen Schriften, die sich mit der Bibelexegese befassen. Schon Tertullian vergleicht gelegenheitlich die lateinische Uebersetzung mit ihrem Originale und tadelt oder berichtigt die vorkommenden Abweichungen

(Hug, Einleitung in's N. T. I. 462. f.). Etwas später suchen **Lucian** und **Hesychius** den griechischen Text sowohl des alten als des neuen Testamentes kritisch zu verbessern; und die Behauptung, daß eine Verbesserung des letzteren durch sie nicht stattgefunden habe, hat viel zu bestimmte und entschiedene Aussagen aus dem Alterthum gegen sich, als daß sie viel Beachtung verdienen könnte. Namentlich aber haben sich in dieser Hinsicht **Origenes** und **Hieronymus** ausgezeichnet, ersterer zum Theil in seinen Commentarien, wo er namentlich auch verschiedene Lesearten anführt und beurtheilt, besonders aber in seinem berühmten bibel-kritischen Werke, welches unter dem Namen Hexapla bekannt ist (s. **Alexandr. Uebers.**), letzterer sowohl in seinen Commentarien als auch in seinen Präfationen, kritischen Episteln und andern Schriften. Und auf diese Weise wurde auch nachher biblische Kritik geübt von solchen, die Fähigkeit und Kenntniß dazu hatten, und wenigstens, wenn sie der biblischen Grundsprachen nicht mächtig waren, verschiedene Uebersetzungen mit einander verglichen und die Abweichungen nach Maßgabe des Zusammenhanges, der sonstigen Ausdrucks- oder Lehrweise des betreffenden Schriftstellers ꝛc. beurtheilt, wie wir dieß z. B. bei Gregor d. Gr. in seinen Expositiones in Job sehen. In dieser Weise ging es fort bis über die Zeiten des Mittelalters herab; mit Lösung verschiedener kritischer Fragen, sowohl die Wortkritik als die höhere betreffend, beschäftigte man sich immer, und mit erneutem Eifer namentlich seit dem 13ten Jahrh., nachdem auf den Universitäten eigene Lehrstühle für die biblisch-orientalischen Sprachen errichtet worden waren. Theoretische Bearbeitungen aber der biblischen Kritik wurden immer noch nicht versucht, und selbst als bedeutendere kritische Arbeiten an's Licht traten, waren es nicht so fast Schriften über Kritik als vielmehr kritische Schriften über Gegenstände kritischer Fragen. Dieß gilt gleich von dem ersten bedeutenden Werke dieser Art, welches der gelehrte Oratorianer Joh. **Morinus** unter dem Titel: Exercitationes Biblicae de Hebraei Graecique Textus sinceritate, pars prior. Paris 1633. herausgab, und welches später, nachdem der zweite Theil kurz vor des Verfassers Tod vollendet worden, vollständig herausgegeben wurde von dem Pater **Fronto** (Canonicus regularis zur hl. Genovefa) unter dem Titel: בכירת חברית Consignatio foederis: Exercitationum Biblicarum de Hebraei Graecique Textus sinceritate libri duo, quorum Prior in Graecos sacri Textus Codices inquirit, vulgatam ecclesiae versionem antiquissimis codicibus Graecis conformem esse docet, germanae LXX. Interpretum Editionis dignoscendae et illius cum vulgata conciliandae methodum tradit, ejusdemque divinam integritatem ex Judaeorum Traditionibus confirmat. Posterior explicat quidquid Judaei in Hebraei textus criticen hactenus elaborarunt, Talmudis utriusque, Paraphrasium Chaldaicarum, Midraschim et omnium librorum, quos jactant antiquissimos aetatem examinat: portentosam apud eos historiae ignorantiam aperit, Masoretharum opus universum recenset: unde et quando occasionem Accentuum, Versuum, et Punctorum Vocalium textui sacro inscribendorum sumpserunt. Hinc primum apud eos ortos esse Grammaticos. Varias enarrat sacri textus recensiones a Judaeis factas etc. Paris 1669. Dieses Werk, dessen Inhalt aus diesem Titel schon ersichtlich ist, verwickelte den Morinus in einen hitzigen Streit mit seinem auch sonstigen Gegner **Simeon de Muis**, der schon im J. 1634 seine Assertio hebraicae veritatis altera gegen die Exercitationes herausgab und den Morinus zu einer Erwiederung unter dem Titel Diatribe elenchica de sinceritate Hebraei Graecique textus dignoscenda et animadversiones in Censuram exercitationum ad Pentat. Samarit. Paris 1639. veranlaßte, und gegen diese wiederum seine Assertio tertia castigationis animadversionum M. Jannis Morini Blesensis etc. herausgab. Uebrigens ist das Werk des Morinus ungeachtet mancher Schiefheiten und Uebertreibungen ein sehr brauchbares, und wenn gleich keine eigentliche Theorie der Bibelkritik, doch auch für eine solche nicht unwichtig. Von nun an erschienen auf protestantischer Seite mehrere bibelkritische Werke, zuerst

der Criticus sacer von Abr. Calovius (Lips. 1646), dann die Critica sacra von Louis Capelle (Ludovicus Capellus, Paris 1650) und die Critica sacra von Aug. Pfeiffer (Dresdae 1680, dann Lips. 1688). So sehr man aber hier dem Titel zufolge auch Erörterungen über das Wesen und die Aufgabe der Bibelkritik erwarten könnte, so findet man doch bloß kritische oder auch nur kritisch sein sollende Verhandlungen über Gegenstände der biblischen Einleitung, Hermeneutik und Kritik. Die Critica sacra von Capelle wurde später von Vogel und Scharfenberg (Hal. 1775—86) neu herausgegeben und verdient in dieser verbesserten Gestalt ungefähr eben so günstig beurtheilt zu werden, als die Exercitationes des Morinus. Aehnliches gilt von der Critica sacra vet. Test. von Gottl. Carpzov (Lips. 1721), obwohl seine mitunter bis zur Ungerechtigkeit gehende protestantische Parteisucht oft anwidert und abstoßt. Den größten Namen als Bibelkritiker hat aber schon etwas früher Rich. Simon erlangt, wiewohl auch er mit einer Theorie der Bibelkritik sich nicht befaßte. Seine wichtigsten hieher gehörigen Schriften sind: Histoire critique du vieux Testament. Paris 1678, Amsterdam 1679 (fehlerhaft und entstellt); lateinisch von Noel Aubert de Versé 1681 (eben so fehlerhaft); am correctesten und vollständigsten, wahrscheinlich vom Verf. selbst besorgt, ist die Rotterdamer Ausg. vom J. 1685. Histoire critique du texte du nouveau Testament, où l'on établit la verité des Actes, sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée. Rotterdam 1689. Als Fortsetzung oder zweiter Theil davon erschien Histoire critique des versions du nouveau Testament, où l'on fait connoître quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales Eglises du monde. Rotterdam 1690. Ueber Simons Verdienste s. d. A. Einleitung, biblische, III. 490. Von späteren hieher gehörigen Schriften sind noch zu nennen die Prolegomena in sacram scripturam von C. F. Houbigant, die seiner hebräischen Bibel: Biblia Hebraica cum notis criticis. Paris 1753. vorangestellt sind und sammt den notis nachher besonders abgedruckt wurden, Francof. a. M. 1777. Es ist ein verdienstliches Werk, und zeichnet sich namentlich durch einen ausgedehnten Gebrauch der alten Uebersetzungen zur Berichtigung des biblischen Urtextes aus, worin freilich auch zugleich seine schwache Seite liegt, indem es der Subjectivität einen zu großen Spielraum einräumt. Es konnte daher nicht fehlen, daß Sebald Rau (Ravius) in seinen Exercitationes philologicae (Lugd. Bat. 1785), die er gegen Houbigant richtete, zu manchem Tadel über vorschnelle Urtheile und Entscheidungen desselben Anlaß nehmen konnte. Um dieselbe Zeit, wo die Houbigant'sche Bibel erschien, begann Benjamin Kennicott seine biblisch-kritischen Arbeiten zu veröffentlichen, zuerst: The state of the printed Hebrew Text of the old Testament considered. A Dissertation in two parts etc. Oxford 1753; sodann: The state of the printed Hebrew Text of the old Testament considered. Dissertation the second, wherein the Samaritan Copy of the Pentateuch is vindicated etc. Oxford 1759 (beide Dissertationen wurden von A. Teller in's Lateinische übersetzt. Leipz. 1756. 1765); endlich: Dissertatio Generalis in vetus Testamentum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis auctore Benjamino Kennicott. Oxonii 1780, vor dem zweiten Bande der Kennicott'schen Ausgabe des A. T. besonders abgedruckt und mit manchen Zugaben bereichert von P. J. Bruns unter dem Titel: Dissertatio generalis in V. T. hebraicum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis. Auctore Benjam. Kennicott. Recudi curavit et notas adjecit Paulus Jacobus Bruns. Brunsvici 1783. Eine eigentliche Theorie der Bibelkritik findet sich aber in all' diesen Schriften noch nicht. Uebrigens wurden in Bezug auf das N. T. doch schon früher partielle Versuche in der Theorie der Wortkritik gemacht von C. M. Pfaff in seiner Dissertatio critica de genuinis librorum N. T. lectionibus etc. Amstelod. 1709, von Mästricht in seiner Ausgabe des N. T. Amstel. 1711, von Bengel in seiner introductio in crisin N. T., beigegeben seiner Ausg. des N. T. Tübing. 1734, und von Wetstein in den

Zugaben zu seiner krit. Ausg. des N. T. Amstel. 1752. In Bezug auf das alte Testament aber machte erst der Dominicaner Gabriel Fabrici im vierten Theile seines Werkes: Des Titres Primitifs de la Révélation, ou Considerations Critiques sur la pureté et l'intégrité du Texte Original des Livres Saints de l'Ancien Testament etc. Rome, 1772, einen anfangsweisen Versuch zu einer Theorie der Kritik, indem er zeigte, wie die alten Handschriften des hebräischen Textes und die alten Uebersetzungen desselben zu gebrauchen und die verschiedenen Lesearten zu beurtheilen und auszuwählen seien. Endlich erschien ein Lehrbuch der Kritik des A. T. von W. F. Hezel. Leipz. 1783, und einige Zeit später eine Anweisung zum rechten Gebrauch der kritischen Hilfsmittel bei der Verbesserung des alttestamentlichen Bibeltextes im dritten Tractat der Critica sacra von L. Bauer, Leip. 1795. Von jetzt an wurden Anweisungen zur kritischen Behandlung der biblischen Bücher gewöhnlich in die Handbücher der biblischen Einleitung aufgenommen, z. B. von Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. I. 420 ff.; Bauer, Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des A. T. 3. Aufl. 292 f.; Gerhauser, biblische Hermeneutik. Erster Theil. Einleitung in die heiligen Schriften des alten und neuen Bundes, S. 258—263, und 296—307; Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das alte Testament. I. 2. S. 128—135; Glaire, introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du nouveau Testament. Paris, 1843. t. I. p. 345—402; de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen und apocryphischen Bücher des alten Testamentes. 6. Ausg. S. 147—166; Hug, Einleitung in die Schriften des neuen Testamentes. 3. Aufl. I. 525—535; Feilmoser, Einleitung in die Bücher des neuen Bundes. S. 651—655. Eine Art Lehrbuch der biblischen Kritik hat vor einem Decennium Prof. Löhnis zu Gießen veröffentlicht in seinen „Grundzügen der biblischen Hermeneutik und Kritik rc." Gießen, 1839. Vgl. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. I. 439 ff. G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. III. 268 ff. IV. 289 ff. V. 337 ff. [Welte.]

Kroaten, Christenthum bei denselben. Die Kroaten (Chrowaten, Chorwaten), ein slavischer Volksstamm, zogen zur Zeit des Kaisers Heraclius aus Polen oder Südrußland aus und nahmen das Land zwischen dem adriatischen Meere und der Donau und Sau in Besitz. In eilf Gemeinen unter Supanen (Banen) eingetheilt, erkannten sie mitunter gleich den alten Einwohnern, welche sich in die Meeresstädte zurückgezogen hatten, die Oberhoheit des griechischen Kaisers an; später soll Carl der Große, nachdem er das Reich der Hunnen zerstört, auch hier um sich gegriffen haben, und sein Sohn Ludwig, sagt man, band die dalmatische Provinz an das Königreich Bayern. Gleichwie bürgerlich, schwankte man auch kirchlich zwischen Rom und Byzanz hin und her (s. Dambergers Fürstenbuch, Regensb. 1831, S. 430). Schon der Kroatenfürst Porga verlangte bei dem Kaiser Constantin Pogonatus christliche Missionäre; dieser aber verwies ihn an den römischen Stuhl, welcher Priester absandte, die um 670 den Fürsten Porga sammt einem großen Theil des Volkes tauften. Darauf soll der Papst Kroatien als Eigenthum des römischen Stuhls unter seinen Schutz genommen und die Neugetauften verpflichtet haben, sich aller Räubereien und Angriffskriege zu enthalten (Döllingers Lehrb. der Kirchengesch. Regensb. 1836, I, 364). Wohl wirkten zur Christianisirung der Kroaten auch die Kirche von Aquileja und die Einflüsse des früher durchaus christlichen Bodens ein; andererseits schickte man zuweilen auch von Constantinopel aus Geistliche zu ihnen. Kroatische Bischöfe werden jedoch erst seit 879 erwähnt, zur Zeit, da die Oberfürsten der Kroaten sich durch Reichthum, Macht und Ansehen hervorthaten. Nach dem Tode des kroatischen Fürsten Zwoinimir († 1088), welcher im J. 1076 von dem päpstlichen Legaten Gebizo

zum König von Kroatien und Dalmatien gekrönt worden war und dabei dem Papste (Gregor VII.) den Vasalleneid geschworen hatte (Baron. Annal. ad a. 1076. nr. 66—67), rief dessen Wittwe Helena im Einverständnisse mit mehreren kroatischen Großen ihren Bruder, den hl. Ladislaus, König von Ungarn, zu Hilfe, da sie unvermögend war, die ausgebrochenen Parteikämpfe zu beschwichtigen. Ladislaus eilte herbei, eroberte 1089—1091 Kroatien, setzte den Almos, den jüngern Sohn seines Bruders Gejsa, zum Fürsten ein, ordnete die bürgerlichen und kirchlichen Angelegenheiten und gründete zur Befestigung des Christenthums in Kroatien das Bisthum Agram (Mailáth's Gesch. der Magyaren I, 86; Kerchelich, Hist. episc. Zagr.; vgl. den Art. Kolocza, Erzbisthum). — Außer diesem berühmten Bisthum bestehen im dermaligen Kroatien noch a) das lateinische Bisthum Zeng (Segnia, Seny) an der adriatischen Meeresküste, womit die Bisthümer Modrussa und Korbawia verbunden sind; b) das unirt-griechische Bisthum Kreuz (dioecesis Crisiensis), dessen Anfänge in die Zeit des Papstes Paul V. fallen, und welches gleich allen unirt-griechischen Bisthümern Ungarns, Siebenbürgens, Kroatiens und Slavoniens unter dem Erzbisthum Gran steht (s. den Art. Gran); c) das nichtunirte griechische Bisthum Carlstadt, welches wie alle andern nichtunirten griechischen Bisthümer der östreichischen Monarchie unter dem nichtunirten griechischen Erzbisthum Carlowiz gestellt ist. [Schrödl.]

Kroncardinäle, s. Cardinal.

Krone, dreifache, des Papstes, s. Tiara.

Krone des Priesters, des Mönches, s. Tonsur.

Kronen der Brautleute, s. Hochzeit.

Krönung der Kaiser und Könige. Die Sitte, die Landesherrn in ihr Amt durch eine religiöse Feier einzuführen, findet sich schon im alten Testamente. So wurde schon Saul, der erste König der Juden, durch Salbung zum Könige geweiht (1 Kön. 10, 1.), eben so seine Nachfolger (2 Kön. 2, 4. 5, 3. 3 Kön. 1, 39.). Unter den christlichen Regenten bewarb sich um die kirchliche Segnung zuerst Kaiser Theodosius der Jüngere (Theodor. Lect. collect. l. 2). Wer es unter den christlichen Königen zuerst that, ist ungewiß. Martene nennt den Schottenkönig Aidanus (de ant. eccl. rit. l. 2. c. 10.), Fleury den Gothenkönig Wamba (hist. eccl. l. 39. § 51), Habert den Frankenkönig Chlodoväus (Archier. p. 627). Die Könige (Kaiser) des ehemaligen teutschen Reiches wurden dreimal gesegnet: in Aachen, sodann wegen der Lombardei in Mailand, und endlich wegen des römischen Kaisertitels in Rom. Die Segnung der französischen Könige ging in Rheims vor sich. Dermalen gibt es viele Regenten, die sich dieser Segnung, die man von den dabei üblichen Gebräuchen bald Salbung, bald Krönung nennt, nicht unterziehen. — Die Idee, die dieser Feier unterliegt, ist die christliche Ueberzeugung, daß ein jeder Fürst aus Anordnung oder Zulassung Gottes regiere, und somit ein Werkzeug in der Hand des Allmächtigen sei, die Völker zu belohnen oder zu bestrafen. Als Stellvertreter Gottes im weltlichen Reiche ehrt ihn der Gläubige, als solchen sieht er demüthig sich selbst an. Folgerichtig durchdringt daher Priester und Volk derselbe Wunsch, Gott möge seinen sichtbaren Stellvertreter leiten, auf daß er, so viel an ihm ist, Segen und Wohlfahrt auf Erde verbreite. Ja dieser Wunsch drängt den Regenten, Gott bei dem Antritte seiner Regierung feierlich um diesen Beistand zu bitten, und zu diesem Behufe sich von einem Bischofe (dem Papste) als Stellvertreter Jesu im Gebiete der Kirche segnen zu lassen. Die Ceremonien bei dieser Feier sind besonders folgende. Erstens macht der Bischof, der die Segnung vornehmen soll, den Fürsten auf die Pflichten eines christlichen Regenten aufmerksam. „Sumis", heißt es z. B. in dieser Ermahnung (Pontif. Rom.), „praeclarum sane inter mortales locum, sed discriminis, laboris atque auxietatis plenum. Verum si consideraveris, quod omnis potestas a

Domino Deo est, per quem reges regnant, et legum conditores justa decernunt, tu quoque de grege tibi commisso ipsi Deo rationem es redditurus. Primum pietatem servabis. Omnibus te adeuntibus benignum, mansuetum atque affabilem pro regia tua potestate praebebis.“ Sodann leistet 2) der Fürst das Versprechen, ein ächter Landesvater im Geiste der Religion Jesu zu sein. Hierauf wird 3) die Allerheiligenlitanei verrichtet, während der Fürst vor dem Altare auf das Angesicht hingestreckt liegt. Gewiß ein rührender Act! Während der Fürst selbst um den Geist der Weisheit, Frömmigkeit und Ausdauer als ein Wurm der Erde bittet, ruft die gläubige Gemeine zum Himmel, daß der Herr, welcher auch die Herzen der Könige wie Wasserbäche leitet, sich des neuen Fürsten erbarmen wolle. Nach der Allerheiligenlitanei kommt 4) die Salbung mit Oel, die schon bei der Segnung des Judenkönigs Saul üblich war und die Bitte symbolisirt, es möge Gott den neuen Fürsten mit dem hl. Geiste ölen, damit er erkenne, was ihm und seinem Lande wahrhaft frommt, und dasjenige, was er als das Gute und Rechte erkannt hat, auch gewissenhaft vollziehe. Von minderem Belange ist es, daß ehemals in Aachen der neue Fürst am Haupte, auf der Brust, zwischen den Schultern, den Ellenbogen und an den Händen gesalbt wurde, während das römische Pontifical nur die Salbung des rechten Armes vorschreibt. Dem neuen Fürsten werden 5) die Insignien der Regentenwürde dargereicht. Als solche kennt das römische Pontificale das Schwert, die Krone, den Scepter und den Thron, sowie der Aachener Ritus noch überdieß den Ring und den Reichsapfel. Das Schwert symbolisirt die Pflicht des Fürsten, Recht und Unschuld zu schützen, und den Missethäter zu strafen. Die Krone als Kopfschmuck (Diadem) ist ein Zeichen des Ruhmes und der Majestät, gleichsam der Siegeskranz eines mächtigen Triumphators. Indem sich dieselbe der neue Fürst vom Bischofe aufsetzen läßt, erklärt er, sich nur dann eines Triumphkranzes würdig zu halten, wenn er sowohl über Unrecht und Unterdrückung siegt, als auch das Reich der Wahrheit, Tugend und Seligkeit im Lande blühend macht. Der Scepter (Σκῆπτρον) oder Hirtenstab fordert den neuen Fürsten auf, das ihm von Gott anvertraute Volk mit der Liebe, Treue und Sorgfalt eines Hirten zu weiden, und im Falle der Noth das Leben für sie zu lassen. Läßt sich derselbe vom Bischofe zum fürstlichen Throne führen, so beurkundet er hiemit, daß er glaube, den Thron durch Gottes Gnade einnehmen zu dürfen. Mit der Darreichung des Ringes wird die Bitte ausgesprochen, es möge der neue Fürst die katholische Kirche als die unversehrte Braut Jesu Christi mit aller Liebe, Aufmerksamkeit und Treue beschützen. Mit der Uebergabe des Reichsapfels endlich, über welchem sich ein Kreuz befindet, wird angedeutet, es möge der neue Fürst sein Reich, das wie ein Apfel seiner Herrschaft übergeben wird, als christlicher Monarch regieren. Den Schluß der Feier machen endlich 6) Gebete und die Feier der hl. Messe, bei der der Gekrönte oder Gesalbte communicirt. [Fr. X. Schmid.]

Krönung des Papstes, f. Papst.

Kruzifix, f. Crucifix.

Krüdener (Juliane, Freifrau von), eine überspannte Pietistin, ist 1766 in Riga geboren. Die talentvolle Tochter des Baron von Vietinghoff, eines der reichsten Gutsbesitzer in Kurland, erhielt eine sorgfältige, nur zu gebildete Erziehung. Durch ihre schnellen Fortschritte und ihre Kenntnisse war sie schon in ihrem neunten Jahre der Gegenstand der Bewunderung. In diesem Alter kam sie nach Paris, wo das Haus ihres Vaters die schönen Geister, wie Büffon, Marmontel u. A. um sie versammelte. Juliane blieb in der Nähe der Encyclopädisten (f. d. A.) zwar religiös und fromm, aber der Same zu ihrer baldigen sittlichen Verirrung mag hier in ihr empfängliches Herz ausgestreut worden sein. Sie besaß die Bildung der hohen Stände, ihr feiner Wuchs, ihre zarten Züge und ihre Frömmigkeit verliehen ihr Anmuth und Liebenswürdigkeit. In ihrem vierzehnten

Jahre bat Baron von Krüdener, ein Livländer, um ihre Hand. Bald nach der Vermählung folgte sie dem viel älteren Gatten als russischem Gesandten zu Venedig nach Italien. Allein dieser hatte natürlich keine Hausfrau. Die feingebildete Dame umringten Verehrer, die religiöse Schwärmerin, die sich bald als Mutter der Armen betrachtete, begleiteten Volkshaufen, so oft sie sich öffentlich zeigte. Nachdem sie einen Sohn und eine Tochter geboren, wurde die Ehe getrennt. Die Geschiedene kehrte 1791 in's elterliche Haus nach Riga zurück. Hier spielte sie die liebenswürdige Frau und verfiel als solche den Verirrungen des Lebens. Um die Ruhe des Herzens zu finden, reiste sie nach Paris. Vergnügen und wechselnde Verbindungen bereiteten ihr neue Schmerzen und neue Unruhe. Nachdem sie 1798 einige Zeit mit einem Franzosen in Leipzig und dann in Rußland verlebt hatte, ging sie 1801 wieder nach Paris. Annoch gehörte sie der feinen Welt und deren ausgesuchten sinnlichen Freuden an; denn der leichtsinnige Sänger Garat soll damals ihr Herz besessen haben. Um diese Zeit schrieb sie ihren Roman: Valérie, ou lettres de Gustave de Linar à Erneste de G., der uns ein Verhältniß schildert, das vordem der ehrsüchtigen Schriftstellerin theuer gewesen sein mag, der aber auch von ihrer überspannten Geistesrichtung Zeugniß ablegt. Mit dem Feuer der Begeisterung schildert sie darin die christliche Religion und deren Geheimnisse, preist sie die christliche Kunst, das Wallfahrten und beschauliche Leben der Carthäuser. Wenn wir nicht vergessen, daß sie religiös erzogen war, eine lebhafte Phantasie und ein tiefes Gemüth nach Italien brachte, das der katholische Cult weit mehr als der kahle protestantische anzog — wie sich dieß auch in ihrer Verehrung der Heiligen und Seligen, der seligsten Jungfrau Maria ausspricht —, so kann uns all' das den Schlüssel zu ihrer Umkehr aus der Irre wie zu ihrer spätern Thätigkeit geben. Die Unruhe drängte, nöthigte sie innerlich zum Bessern. Aber die Extreme berühren sich. Die eitle, ehrgeizige, weil von früh angebetete, immer tiefer gefallene Sünderin wird zur Pietistin und Schwärmerin, zur Predigerin und Pflegerin der Armen und Kranken. Sie kehrt zur Wahrheit und christlichen Sitte zurück, aber das weibliche Wesen, einmal verbildet, hatte seinen Halt verloren. Sie findet die ihr gehörige Sphäre nimmer. Im Jahre 1806 finden wir sie in der Umgebung der Königin von Preußen, Louise, die sie ob den damaligen Schlägen der preußischen Monarchie auf eine höhere Macht verwies. Trost und Muth gewähre nur die Religion. Nach einem kurzen Aufenthalt in Dresden lebte sie abermals in Paris, ihren Verwandten in prophetischem Geiste große Ereignisse verkündend, darauf zu Genf, wo sie unter Gebet und Werken der Barmherzigkeit dem Verlaufe des nordischen Kampfes folgte. Hier lernte sie den nachmaligen Momier, Empeytas, kennen. Mit Aenderung der politischen Lage Teutschlands kehrte sie 1813 dahin zurück. In Carlsruhe beschäftigte sie im Umgange mit Jung-Stilling die Idee des tausendjährigen Reiches, in Heidelberg ging sie in die Gefängnisse der größten Verbrecher, sie zu trösten und noch auf dem Wege zum verdienten Tode zu bekehren. Um diese Zeite wurde Alexander durch einen Brief auf sie aufmerksam gemacht. Der Kaiser begab sich nach der Schlacht von Leipzig zu Ende des Jahres 1813 an den Rhein. Krüdener tröstete den mißstimmten Herrscher und sprach ihm Muth zu. Sie folgte ihm im Herbst 1814 nach Paris, sprach vor ihm von Geistererscheinungen. Durch ihre Prophezeiungen und Wahrsagungen soll sie zur hl. Allianz viel mitgewirkt haben. Gewiß ist, daß sie anstatt der früheren Vergnügungscirkel in ihrem Hause religiöse Versammlungen hielt. Bekannt von früher und vertraut mit den Höchsten und Hohen, mag die neue Priesterin in ihren helldunkeln Betsälen manchen Samen für die Verwirklichung obiger Idee ausgestreut haben. Von dem Feste, das die russischen Armeen in der Ebene von Chalons feierten, gab sie eine Beschreibung „le camp de Verlus, Paris 1814", worin sie ihre Ansicht über die Zeitgeschichte deutlich ausspricht. Ihre Auffassung ist eine religiöse. Christliche

Gesinnung soll Herrscher und Völker beleben, Christi Gesetz die Befehlenden und Gehorchenden verbinden. Wehe den Staaten, die vergessen, daß nur Gott Gesetze geben kann! Alexander wird gepriesen, aber er dient dem König der Könige. — Krüdener erkannte wahrscheinlich die trüben Aussichten für die Verwirklichung ihrer schwunghaften Ideen. Sie wanderte in die stillen Thäler der Schweiz. Von da an beginnen ihre Verfolgungen. Als sie im Herbst 1815 in Basel angekommen war, fand sie bald einen sehr großen Anhang. Der berührte Empeytas schloß sich an sie an. Sie sprach hier wie an andern Orten in ihren Vorträgen von großen Plagen, von einem schrecklichen Gericht, so über Europa komme. Sie flehte, die Züchtigung durch Reue abzuwenden. Nur wer sich bekehre, unter das Kreuz fliehe, werde gerettet. Allein diese und ähnliche Predigten über die Nichtigkeit des Reichthumes, über die Habsucht und den Egoismus der Reichen, ihre Aufforderung zu Werken der Barmherzigkeit gegen Arme und Nothleidende machten die unbefugte Richterin Anderer verhaßt. Die Obrigkeit befahl ihr, Basel zu verlassen. Außer Empeytas und ihrem Secretär Kellner, einem Braunschweiger, von Professor Lachenal begleitet, ging sie nach Lörrach, bald darauf nach Aarau und von da nach Liebegg, einem Schlosse im Thale Kulm. Tausende kamen und hörten sie. Neben der damit gegebenen Anstrengung unterhielt sie noch einen häufigen Briefwechsel. So schrieb sie damals an einen katholisch gewordenen Juden: „Die Welt besteht aus Nullen, Zahlen sind nur die, in denen Gott lebt. Beten sie, daß noch viele vor dem Kreuz sich niederwerfen. Beten sie für mich." Allein auch hier und in Bern verfolgt, ließ sie sich Mitte Juni 1816 in dem auf badischem Gebiete gelegenen Grenzacher Horn nieder, das nur eine Stunde von Basel entfernt ist. Sie speiste und beherbergte Arme und Arbeitslose, verlassene Kinder, abgelebte Greise und Pilger zur Mutter Gottes nach Einsiedeln, sie tröstete und betete mit Kranken und schweren Sündern. Natürlich täuschte sie auch mancher Arbeitsscheue. Allein ähnliche Vorträge vor solch' zahlreichem Publicum machten die Obrigkeit aufmerksam. Am Abend des 23. Jan. 1817 umringten Landjäger das Hörnlein und führten die Bettler, Lahmen und Siechen nach Lörrach. Sie legte auf das hin dem badischen Minister von Berckheim ein ausführliches Schreiben ihres Denkens und Thuns vor, aus dem wir am Schlusse eine Stelle anführen werden. Sie verwahrt sich davor, daß sie sich den Anordnungen der Obrigkeit habe widersetzen wollen, sie bedauert, daß menschliche Gesetze mit göttlichen im Widerspruche stehen. Bevor sie mit ihren Begleitern abreiste, ermahnte sie in einem Aufruf und in einer Armenzeitung (wovon nur Ein Blatt erschien) die Armen zur Arbeit und zum Gebet. Jetzt zog sie von Ort zu Ort, ohne daß ihr irgendwo ein bleibender Sitz gestattet wurde. Sie kam nach Warmbach, nach dem Canton Argau, über Laufenburg nach Aarau, nach Solothurn und Luzern. Gewalt und Unterdrückung auf der einen, Noth und Elend der Zugelaufenen auf der andern Seite steigerten ihre Ekstase im Ausmalen der verdorbenen Zeit. Die Behörde fand in ihren Reden eine verbrecherische Tendenz, öffentliche Blätter nannten sie eine Verführerin, sprachen von Fastnachtspielen und verbreiteten über sie die einfältigsten Gerüchte. Man brachte sie unter polizeilicher Aufsicht nach Zürich und von da auf badisches Gebiet. Je nach 24 Stunden von badischem, schweizerischem, östreichischem Boden verwiesen, führten sie den 22. August sechs Landjäger bei Rheinau über den Rhein, über den sie nicht mehr zurückkam. Zwar versuchte sie es am Oberrhein nochmals, aber die Behörden des Elsaßes wiesen sie sogleich aus. Man schickte sie nach Freiburg im Breisgau. Empeytas und Lachenal wurden nebst einem Theil der Dienerschaft von ihr getrennt, badische, würtembergische und bayerische Polizei begleiteten sie durch die verschiedenen Länder nach Sachsen. Mitte Decembers kam sie nach Leipzig, wo man ihr gestattete, sich zu erholen, ihren Schwiegersohn, den Kammerherrn von Bergheim, von Moskwa und zugleich ihre Wechsel zu erwarten. Doch stellte man bald Wache

vor ihre Wohnung. Der theilweise noch gestattete Besuch wurde zuletzt ganz verboten. Gegen Frühjahr 1818 wurde sie in Eilenburg einem preußischen Commissär übergeben und so nach Königsberg gebracht. Als man ihr bedeutete, sie dürfe nicht nach Berlin, brachte man sie über die russische Grenze, und als von Petersburg und Moskau Dasselbe verlautete, zugleich Kellner und neun andere Personen von ihr getrennt wurden, begab sie sich nebst ihrer Tochter nach Mitau. Das Predigen hatte sie aufgegeben. Später lebte sie noch kurze Zeit in Petersburg. Von da verwiesen, weil sie sich lebhaft für die Griechen interessirte, ging sie nach Liefland und von hier im Juni 1824 mit Tochter, Schwiegersohn u. A. in die Krim, wo sie am 13. Jan. 1825 zu Karasubasar an einer schmerzlichen Krankheit starb. — Wenn wir uns aus dieser Skizze ein Urtheil erlauben dürfen, so ist es folgendes: Krüdener war keine Betrügerin und keine Verführerin, sondern eine Betrogene. Sie heuchelte nicht, es war ihr ernst. Ihr tiefes Gemüth, ihre guten Geistesanlagen, ihre Bildung, ihre reichen Erfahrungen und ihre seltene Energie in dem, wie sie glaubte, von Gott ihr angewiesenen Berufe lassen uns in ihr keine Alltagsperson erblicken. Ihr Protest an den badischen Minister sagt an einer Stelle: „Es bedurfte eines Weibes, das gedemüthigt durch ihre Sünden und Verirrungen bekennen sollte, daß es Sclavin und Betrogene der Eitelkeit dieser Welt gewesen, und, um Niemand zu verachten, ein einfältiges, durch falsches Wissen nicht verblendetes Weib, das die Weisen dieser Welt verwirren kann, indem es ihnen zeigt, daß die tiefsten Geheimnisse ihm durch die Liebe und durch das Gebet am Fuße des Kreuzes zu Theil geworden sind. Es bedurfte eines muthvollen Weibes, das, nachdem es auf dieser Erde alles besessen hatte, selbst den Königen sagen konnte, daß Alles Nichts sei, das die Blendwerke und Götzen der Prunkzimmer entthronte, und das noch jetzt erröthet, daß es einst mit etwas elenden Talenten und ein wenig Geist hatte glänzen wollen." Sie schließt mit den Worten: „Ich will nichts Anderes, kenne keinen andern Wunsch, als Christum, Christum den Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit, aber ewig Weisheit, König der Könige und aller Ewigkeiten." Darneben können wir nicht verhehlen, sie war nicht bloß eine einfache Pietistin. Blieb sie darum fern von der Engherzigkeit, so theilte sie auf der andern Seite den Dünkel und die Selbstgenügsamkeit dieser Partei, zufolge der sie sich für ein auserwähltes Werkzeug Gottes hielt. Sie war eine Schwärmerin mit einem übergewöhnlichen Beigeschmack von Narrheit, der das Recht der freien Forschung auf der einsamen Kammer nicht genügte. Sie war begeistert für die Zeit, wo Ein Hirt und Eine Heerde sein wird. Diese herbeizuführen, sprach sie aus, was sie als wahr erkannt hatte. Sie war unermüdet dafür thätig. Sie weiß, daß Gott in ihr lebt, ihre Gebete erhört, in Traumgeschichten die Strafgerichte der Gottvergessenheit und Verblendung ihr offenbart, die nicht bloß bei den hartherzigen Reichen, sondern in den Cabinetten und Gerichtshöfen herrschen. Dieser letzte Punct machte sie wohl wie sonst keiner zur Verfolgten der Polizei. (Vgl. Zeitgenossen 3. Bd. X. S. 107—174; Handwörterbuch von Fuhrmann II. Bd. S. 603 f.; Pierer, Universallexicon XVII. Bd. S. 12.) [Stemmer.]

Krummstab (baculus s. virga pastoralis, pedum, cambutta, *δικανίκιον*) ist ein langer, oben krumm gebogener, metallener Stab, und gehört zu den Insignien der Bischöfe und Aebte. Derselbe ist eine Nachahmung des Reisestabes der Apostel und zugleich Symbol des Hirtenamtes. In den ersten Zeiten war dieser Stab gewöhnlich von einfachem Holze, wie es z. B. von dem hl. Patritius heißt, daß ihn die Irländer „an seinem krummspitzigen Holze" erkannt hätten. Dieses „krummspitzige Holz" ist aber nichts anderes als sein hölzerner Hirtenstab, den jedoch später fromme Christen mit Gold und Edelsteinen verzierten. Ebenso berichtet der Biograph des hl. Burkard, Bischofs von Würzburg, daß derselbe aus Demuth einen Hirtenstab aus Holunderholz (virga sam-

bucea) gehabt habe, und rühmt diese demüthige Einfachheit gegenüber der Prunksucht anderer Bischöfe. Je mehr übrigens die symbolische Bedeutung des Hirtenstabes hervortrat, und die andere, zugleich als Stütze beim Gehen zu dienen, in den Hintergrund gestellt wurde, desto mehr Zierde wurde sowohl nach Stoff und Form auf denselben verwendet. Ohne Zweifel suchten auch die Kaiser und Könige während der Investiturstreitigkeiten durch Ueberreichung kostbarer Stäbe die von ihnen belehnten Bischöfe zu blenden, wodurch diese sich den bittern Vorwurf eines hl. Mannes zuzogen: „Sonst trugen goldene Bischöfe hölzerne Stäbe, jetzt haben hölzerne Bischöfe goldene Stäbe." Eine Beschreibung der Stäbe im 12ten Jahrhundert findet sich bei Honorius Augustodunus: „Hic baculus ex osse et ligno efficitur, christallina vel deaurata sphaerula conjunguntur, in supremo capite insignitur, in extremo ferro accuitur" (Gemma animae c. 219). Innocenz III. führt die Uebergabe des Hirtenstabes an die Bischöfe auf den hl. Petrus zurück, der seinen Stab dem hl. Martialis übergeben haben soll, um den mit ihm zur Bekehrung Teutschlands ausgesendeten Maternus, der unterwegs starb, durch Berührung mit dem Stabe vom Tode zu erwecken. Es soll damit auch zugleich die Erscheinung erklärt werden, warum die Päpste als Nachfolger des hl. Petrus und oberste Hirten der Kirche den andern Bischöfen zwar den Stab übergeben, selbst aber ihn nicht gebrauchen, cf. c. unic. X. de sacr. unct. (I, 15). Jedenfalls aber ist der Gebrauch des Hirtenstabes ein sehr alter; der Ordo Rom. thut seiner Erwähnung, das vierte Concil von Toledo (633) c. 28. rechnet ihn zu den bischöflichen Insignien, und Isidor von Sevilla erwähnt seiner Uebergabe bei der bischöflichen Consecration. Nach dem Zeugnisse des Balsamon war bei den Griechen der Gebrauch des Stabes bloß den Patriarchen gestattet; dagegen nach Jacobus Goar auch den Bischöfen und Aebten. Jedenfalls erwähnen der hl. Ephräm und der hl. Gregor von Nazianz mehrmals eines Hirtenstabes. Sicher ist nur, daß bei der Ordination der Bischöfe bei den Griechen die Uebergabe des Stabes nicht gebräuchlich war, und auch in den Euchologien bei der Ordination eines Patriarchen nichts davon enthalten ist. Der Stab eines griechischen Erzbischofs hatte nach der Abzeichnung Montfaucon's die Gestalt eines T, während ihm Goar mehr die gabelförmige Gestalt eines Y gibt, die mehr mit der Beschreibung des Simon von Thessalonich übereinstimmt. Im Unterschiede von den oben krumm gebogenen Stäben der Bischöfe und Aebte in der abendländischen Kirche, sind die der Erzbischöfe gerade, und oben mit einem, die der Patriarchen mit einem doppelten Kreuze geziert. Bei den Päpsten ist der Hirtenstab längst außer Gebrauch gekommen, obgleich er bis in das zehnte Jahrhundert bei ihnen üblich gewesen zu sein scheint. Die Krummstäbe der Aebte und Aebtissinnen wurden im Unterschiede von denen der Bischöfe mit einem Schweißtuch (sudarium) umwunden, und es sollte durch diese Umhüllung das Zeichen der Unterwürfigkeit unter die bischöfliche Jurisdiction ausgedrückt werden, weßhalb die Stäbe exempter Aebte diese Binde nicht hatten. Die symbolische Bedeutung des Hirtenstabes ist in den Worten ausgedrückt, mit welchen derselbe bei der Consecration dem Bischof überreicht wird: „Accipe baculum pastoralis officii, ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens, judicium sine ira tenens, in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens, in tranquillitate severitatis censuram non deserens." Sogar die Form desselben benützte man zu mystischen Auslegungen, wie z. B. der hl. Antonius sagt: ideo acutus in fine, rectus in medio, retortus in summo: quia Pontifex debet per eum pungere pigros, regere debiles et colligere vagos (Part. 3. tit. 20. cap. 2). Der Hirtenstab soll den Bischof stets an seine Hirtenpflichten erinnern nach dem alten Spruche: collige, sustenta, stimula vaga, morbida, lenta. Nach den Griechen ist derselbe ein Bild von dem Rohr, welches die Kriegsknechte dem Herrn statt des Scepters in die Hand gaben. Zu bemerken ist noch, daß der Bischof in einer fremden Diöcese ohne Erlaubniß des betreffenden Ordinarius den Hirtenstab nicht tragen darf.

Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten u. s. w. I. Bd. 2. Thl. S. 339 ff. Thomassin, vet. et nov. Eccl. discipl. P. I. L. II. cap. 58. Van-Espen, J. E. P. I. Tit. XV. cap. 3. n. 14 sq. Tit. XVI. cap. 3. n. 12. Tit. XXXI. cap. 6. n. 6. sq. [Khuen.]

Krummstabslehen, s. Kirchenlehen.

Krypten (κρύπται, von κρύπτω, verbergen). Darunter versteht man zunächst verborgene, abgesonderte, in der Regel unterirdische Räume. Sie dienten unter diesem Namen den Alten zu verschiedenen Zwecken. Zur Zeit der Christenverfolgungen flüchteten sich die Christen in solche unter der Erde befindliche Krypten, um hier ihren Gottesdienst abzuhalten oder auch ihre Todten zu bestatten. Später wurden nicht selten Kirchen über denselben erbaut, und in der Folge entstand der Gebrauch, häufig bei Erbauung von Gotteshäusern zugleich solche unterirdische größere oder kleinere Capellen anzulegen. Man steigt von den innern Räumen der Kirche in dieselben hinab, und sie dienten einestheils zu Begräbnißplätzen ausgezeichneter Personen, hauptsächlich geistlichen Standes, anderntheils zu gottesdienstlichen Zwecken. Nicht selten wurden zur Feier des Meßopfers ein oder mehrere Altäre in ihnen errichtet. Zuweilen sind sie besondern Schutzheiligen gewidmet. Wegen der in solchen abgesonderten Räumen herrschenden Stille und Dunkelheit gelten sie als besondere Beförderungsmittel der Andacht. Solche Krypten befinden sich z. B. in Würzburg in der Kirche des hl. Kilian, in der Ulrichskirche zu Augsburg, in Gandersheim, Hildesheim, Ellwangen, im Münster in Bonn, in St. Maria im Capitol und in St. Gereon in Cöln &c. Sie sind oft reich an monumentalen Verzierungen und nicht ohne Interesse für die Geschichte der christlichen Kunst. Vgl. die Art. Katakomben, Grüfte, Basiliken. Nardini Rom. vet. IV. 3. Aring. Rom. subter. IV. 42. § 2. Gerbert, Crypta San-Blasiana. [Werfer.]

Kryptocalvinismus. Die Lehre Calvin's vom Abendmahle setzen wir als bekannt voraus (s. die Art. Abendmahl, und Calvin). Dieser Ansicht neigte sich Melanchthon besonders zu, während er sich der Ansicht Zwingli's abhold zeigte. „Doch die wahre Gegenwart des ganzen Christus war auch bei Calvin bestritten — aber in augenscheinlich geringerem, doch aber wesentlich ziemlich gleichem Maße, wie bei Zwingli" (Guerike). Melanchthon änderte, auf Zureden des Landgrafen von Hessen, im J. 1540 den 10. Artikel der Augsburger Confession eigenmächtig. Dieser hatte gelautet: „quod corpus et sanquis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini et improbant secus docentes"; nunmehr schrieb Melanchthon: „quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi". Nach Luthers Tode, der sich noch vorher, wie in einem Testamente über seine Abendmahlslehre, ausgesprochen, dauerte der äußerliche Friede zwischen den streng Lutherischen, und den Philippisten, den Anhängern Melanchthon's bis zum J. 1552. In diesem Jahr griff der Prediger Joachim Westfal zu Hamburg offen Melanchthon's Abendmahlslehre an in s. Farrago confuseanarum et inter se dissidentium opinionum d. l. D. ex Sacramentariorum libris congesta, Magd. 1552, und andern Schriften. Zugleich griff er auch andere lutherische Theologen wegen geheimer Begünstigung des Calvinismus an. Es entbrannte heißer Streit zwischen den Lutheranern und Philippisten, u. a. auch über die Ubiquitätslehre und die communicatio idiomatum. Mitten unter den Kämpfen starb Melanchthon den 19. Apr. 1560. Doch seine Partei überlebte ihn. Diese Partei war mächtig zu Wittenberg und auch zu Leipzig. An der Spitze dieser Philippisten, die bald bezeichnend Kryptocalvinisten genannt wurde, stand der Schwiegersohn Melanchthon's, der gelehrte Caspar Peucer, churfürstlicher Leibarzt, und Professor der Medicin und Mathematik, der durch seinen Einfluß auf den streng lutherischen Churfürsten August (regierte von 1553 bis 1586), sowie durch hohe Verbindungen allmählig die Pläne seiner Partei förderte. Noch ehe Melanchthon gestorben, gaben seine Anhänger das „Corpus doctrinae Misnicum oder Philippicum" heraus, als dogmatische Musterschriften, darunter Melanchthon's veränderte Augs-

burger Confession, und seine loci theologici nach einer spätern Ausgabe; dagegen waren die Schmalkaldischen Artikel aus dieser Sammlung ausgeschlossen. (Vergl. den Art. Corpus doctrinae.). Nachdem der Naumburger Fürstentag (1561) für die gehoffte Vereinigung der Lutheraner und Reformirten ohne Erfolg geblieben war, wußte Peucer die theologische Facultät zu Wittenberg, die schon vorher den Eber, Major und Paul Crell als seine Anhänger zählte, mit noch eifrigern Philippisten zu besetzen. Im J. 1571 gab diese Partei einen lateinischen Katechismus (catechesis), von Christoph Pezelius verfaßt, heraus, in welchem die calvinisirende Lehre vom Abendmahl und von der Person Christi hindurchblickte. Die Lutheraner schwiegen nicht dazu. Noch in demselben Jahre vertheidigten sich die Philippisten durch die Schrift: „Von der Person und Menschwerdung unsers Herrn Jesus Christus, der wahren christlichen Kirche Grundfeste". Der Churfürst, ein strenger Lutheraner, ahnte nichts von den Bemühungen seiner Theologen. Er wurde mehrfach nachdrucksam gewarnt, er glaubte aber der Anklage nicht. Die Philippisten verfaßten in ihrem Sinne eine Art Glaubensbekenntniß (Consensus Dresdensis), und wieder ließ sich der Churfürst täuschen. Er vertrieb selbst die eifernden Lutheraner Heßhus (s. d. A.) und Wigand aus Jena, da er seit dem Tode Wilhelms die vormundschaftliche Regierung in dem Herzogthume Sachsen führte (1573). Die Philippisten glaubten sich sicher, und waren ihres Siegs gewiß. Im J. 1574 erschien ihre „Exegesis perspicua de coena Domini", worin die Wittenberger, ohne sich zu nennen, unter allerlei Täuschungen, mit Genfer Lettern, und auf französisches Papier, die calvinische Lehre vom Abendmahl ungescheut vortrugen, und die lutherischen Unterscheidungspuncte ausdrücklich, selbst mit Hohn verwarfen. Da gingen dem Churfürsten die Augen auf, und sein Zorn entbrannte gegen seine falschen Freunde. Peucer, der Geheimerath Cracau, zwei Hofprediger, Schütz und Stößel, wurden in das Gefängniß gesetzt. Die Wittenberger und Leipziger Theologen wurden, nachdem sie kurze Zeit auf der Pleißenburg gefangen gesetzt wurden, abgesetzt und des Landes verwiesen. In allen sächsischen Kirchen wurde die Ausrottung der Häresie mit Bitt- und Dankfesten gefeiert, und ob des Sieges wurde eine Denkmünze geschlagen. Der Geheimerath Cracau, nachdem ihm der Versuch des Selbstmords mißlungen, hungerte sich im Gefängnisse zu Tode (1575). Stößel widerrief, erkrankte aber noch im Gefängnisse, und starb daselbst (1576). Peucer saß zwölf Jahre (bis 1586) im Gefängnisse, eine Gefangenschaft, die er selbst in seinen: „Peuceri historia carcerum ed. Pezel." Tig. 1605, beschrieb. Er starb im J. 1602 als anhaltischer Leibarzt zu Dessau. Auch Schütz wurde wieder frei. — Der Calvinismus war, so lange August lebte (bis 1586) in Chursachsen unterdrückt. August's Nachfolger, Christian I., war durch den Churfürsten von der Pfalz, seinen Schwager, für den Calvinismus gewonnen. Nic. Crell, des Churfürsten Kanzler, der mit Ausschließung des Adels regierte, hatte den Plan, das Lutherthum mit dem Calvinismus zu verschmelzen, und gab diesem auf kurze Zeit den Sieg in Chursachsen. Die einflußreichsten geistlichen Aemter wurden mit Philippisten besetzt: die theologischen Zänkereien auf den Kanzeln verboten; unter dem Unwillen des Volks der Exorcismus bei der Taufe beseitigt; an der Herausgabe einer Bibel mit calvinistischen Anmerkungen gearbeitet. Aber Christian, noch jung, starb schon im J. 1591. Der Herzog Christian Wilhelm I. übernahm als Vormund die Regierung; ein strenger Lutheraner, brachte er mit Gewalt das Lutherthum wieder zu Ehren. Im J. 1592 wurden sogenannte Visitationsartikel ausgegeben, in welchen der Gegensatz zwischen Luther und Calvin auf's Schroffste ausgesprochen war, und welche von allen Kirchen- und Staatsdienern beschworen werden mußten. Der Adel, der sich an Crell zu rächen hatte, stand auf Seite der Lutheraner. Nach zehnjähriger Gefangenschaft wurde Crell als Hochverräther enthauptet (im J. 1601). So endete der Kryptocalvinismus. — Ad. Menzel, N. Gesch.

d. Teutschen, Bd. IV. S. 110 u. ff. Bd. V. S. 176 f. 206 ff. Guerike, Kirchengesch. 7. Aufl. 1849. III. Thl. S. 446 ff. [Gams.]

Kuchen, s. Backen.

Küchenmeister, s. Kellermeister.

Kugelherren, (Gogelherren) hießen die Canoniker des gemeinsamen Lebens, eine im Sinne des Gerhard Groot durch dessen Schüler Florentius um 1386 nach der Regel des hl. Augustin eingerichtete religiöse Genossenschaft. (Vgl. den Art. Clerici et fratres vitae communis.). Sie ist als eine Ergänzung des berühmten Instituts der Fraterhäuser zu betrachten. Während nämlich der eine größere Stamm vom Institute Gerhards des Großen von der in das Volksleben eindringenden und freier sich bewegenden Genossenschaft der gewöhnlichen Brüder vom gemeinsamen Leben gebildet ward, so sollte der andere Stamm nach Gerhards Meinung alle jene umfassen, welche dauernd dem gemeinsamen Leben sich widmen wollten, und deßhalb Cleriker wurden. Diese hießen sodann die Canoniker vom gemeinsamen Leben, und waren in der strengern Form des Mönchslebens in Klöstern vereinigt, während die gewöhnlichen Brüder vom gemeinsamen Leben auch außerhalb der Brüderhäuser ihre Zwecke verfolgten und verschiedene Handwerke betrieben. Jedoch fand auch bei den Canonikern kein Gelübde auf Lebenszeit Statt; jeder konnte ohne canonische Strafe wieder austreten, doch mußte er sich durch Zurücklassung einer gewissen Geldsumme mit den Brüdern abfinden. Auch war in Kleidung und Lebenseinrichtung größere Freiheit als bei den Mönchen. Die gewöhnliche Kleidung war ein graues Obergewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzierung, das Haupt mit einer grauen Kappe bedeckt, wovon sie auch Cucullati hießen. Wegen dieser eigenthümlichen Kopfbedeckung mit einer Art von Cuculla hieß man diese Canoniker in Teutschland auch nur: die Kugel- (auch Kogel-) Herren, oder Gogelherren, auch Kappen- und Kappelherren. Die Stiftungen der regulirten Chorherren standen mit den Fraterhäusern in fortwährender Verbindung und Wechselwirkung. Aus den Bruderhäusern gingen Manche zur Regel der Canoniker über, Andere durch die Priesterweihe zum eigentlich geistlichen Wirkungskreise. Ihre Zeit war zwischen Gebet und Andachtsübungen, Lesungen der hl. Schrift und anderer erbaulichen Schriften, gegenseitigen Anregungen durch sogenannte Collationen, Handarbeit, Bücherabschreiben und dem Jugendunterrichte getheilt. (S. Ullmann's Reform. vor d. Reform. II. Bd. S. 94 ff.). Das Stammkloster dieser Canoniker war auf dem Agnetenberg bei Zwoll. Andere Klöster dieses Ordens, welcher sich hauptsächlich im nördlichen Teutschland ausbreitete, waren u. a. in Marburg, Cöln, Wesel, Münster, Rostock, in Mariahausen im Rheingau, woselbst bereits im J. 1474 eine Druckerei dieses Ordens bestand, in Brüssel, Lübeck und Nürnberg, wo ebenfalls typographische Werkstätten entstanden. Die Brüder beschäftigten sich viel mit Abschreiben von theologischen Handschriften, deren noch viele existiren, z. B. aus dem Fraterhause zu Münster, welches ad fontem salientem hieß. Thomas a Kempis war Mitglied dieses Ordens, und verlebte seine Ordenstage auf dem St. Agnes-Berge. Vid. Delprat, over de Broederschafft van Gerard Grote en over den Invloed der Fraterhuizen. Utrecht 1830. Auch Kist u. Rooyards, kerklicke Geschiedeniss etc. Die Bruderhäuser, welche nur im Schooße der katholischen Kirche ihr stilles aber fruchtspendendes Leben entfalten konnten, mußten in der Folge in dem Maße schwinden, in welchem über Nordteuschland der Sturm der neuen Lehre dahinbrauste, und den katholischen Kirchenbau zerstörte, so daß dieses kirchliche Institut in jenen Gegenden nach der sogenannten Reformation des 16ten Jahrhunderts nur noch in einzelnen Exemplaren übrig blieb. [Dür.]

Kuhlmann, Quirin, geboren zu Breslau den 25. Februar 1651 von protestantischen Bürgersleuten, zeigte in früher Jugend Talent und schnellen Fortgang in den Wissenschaften. Er besuchte das Magdalenen-Gymnasium, und schrieb

schon im 13ten Jahre ein Buch: himmlische Liebesküsse, ein Vorzeichen seines später auffallend abenteuerlichen und schwärmerischen Charakters. Er ging auf die Universität Jena, wo er jedoch, statt Vorlesungen zu besuchen, seinen Contemplationen nachhing. Durch Privatfleiß suchte er im Studiren, besonders in der Rechtswissenschaft, vorwärts zu kommen. Die ordentliche Bahn der Wissenschaft verachtend, getröstete er sich göttlicher Eingebungen, und verfiel in Schwermuth. In einer schweren Krankheit, von der er 1670 befallen worden, glaubte er schreckliche Gesichte vom Teufel und der Hölle, von Gott und dem Himmel zu haben. Von nun an trug er sich mit dem Gedanken, ein Träger überirdischer Weisheit zu sein, und legte der Reihe nach eine Menge von Beweisen excentrischer Geistesrichtung an den Tag. In Leipzig, wohin er sich 1673 begab, disputirte er über theologische Sätze, welche Niemand und er selbst nicht verstand. In demselben Jahre reiste er nach Leiden, um sich da den Titel eines Doctors beider Rechte zu holen. Nun las er die Schriften von Jacob Böhme (s. d. A.) und war ohne Rettung verloren. In Folge der aus den erwähnten Ursachen entstandenen Ueberspannung schloß er sich an einen Geistesbruder, den sogen. Propheten Johann Rothe in Holland an. Er träumte von einer an ihn ergangenen Aufgabe, Rom und Babylon zu stürzen, und die fünfte Monarchie der Frommen zu beginnen. Er glaubte, Hand an dieses Werk legen zu müssen, und durchwanderte sofort in seinem Taumel einen großen Theil von Europa, und trieb sich selbst in Asien herum. Als man ihn seiner Träumereien wegen von Leiden wegjagte, ging er nach Frankreich, England, Italien, und von da wieder nach Holland, wo er in Gefangenschaft gerieth. Immer quälte ihn die neue Monarchie, zu deren Aufrichtung er als Prinz Gottes bestimmt wäre, und bereits 10,000 Israeliten zur Verfügung hätte. Dabei forderte er alle Kaiser, Könige und Fürsten zur Unterstützung auf. Im J. 1678 gerieth er nach Constantinopel, Smyrna und in andere Gegenden des Morgenlandes, kehrte von da nach Schlesien, Preußen und Liefland zurück. Endlich im J. 1689 führte ihn sein Unglücksstern nach Rußland, wo er wegen seiner Schwärmereien gefangen genommen, grausam gemartert, und am 4. October 1689 in Moscau mit Conrad Nordermann lebendig verbrannt wurde. Vergl. J. C. Harenberg. de Q. Kuhlmanno. Wernsdorf. diss. de Fanaticis Silesiorum et specialim Q. Kuhlmanno. Adelung's Geschichte der menschl. Narrheit, V. Thl. rc. Kuhlmanns schwärmerischer Trieb veranlaßte ihn zur Herausgabe vieler Schriften, welche sämmtlich das traurige Geistesgepräge ihres Verfassers an sich tragen, und gegenwärtig zu den Seltenheiten gehören, als: der neubegeisterte Böhme, Prodromus quinquennii mirabilis, David redivivus, abominatio desolationis in loco sancto, Pseudosophia mundi in sede sua deturbata, Christus mysticus, Lehrhof der hohen Weisheit u. s. w. Da Weitere in Rotmund's Gelehrtenlex. III. Bd. [Dür.]

Kuinöl, Dr. Christian Gottlieb, geboren zu Leipzig den 2. Januar 1768, großherzoglich hessischer Consistorialrath, odentlicher Professor der Theologie in Gießen, hat als protestantischer Theolog sich einen Namen erworben durch seinen neutestamentlichen Commentar (Commentarii in libros N. T. historicos. 4 voll. Lipsiae 1807 sq. ed. II. 1816 sq. ed. III. 1823 sq. ed. IV. 1837. und Comment. in epist. ad Hebraeos. Lips. 1831.), welcher die Evangelien, Apostelgeschichte und den Hebräerbrief umfaßt. Kuinöl gehört zu den neueren Commentatoren der protestantischen Confession und steht chronologisch und geistig vermittelnd zwischen Paulus und Tittmann. Er vermeidet die Seichtheit, rationalistische Spielerei, Verletzung der Grammatik, der Geschichte und christlichen Anschauung eines Paulus, steht aber unter Tittmann's geordneter und gemüthlicher Auffassung, bekümmert sich weniger um den grammatischen Sinn und läßt in Beziehung auf Schönheit und Fluß der lateinischen Sprache, deren er sich bedient hat, Manches zu wünschen übrig. Mit Recht macht Dr. Friedrich Lücke, sein nächster Nachfolger unter den

protestantischen Commentatoren über die Johanneischen Schriften, diese Ausstellungen an ihm.

Kuldeer, s. Culdeer, auch Freimaurer.

Kulm, s. Brandenburg und Gnesen.

Kultus, s. Cultus.

Kumanen, Christenthum bei denselben. Die Kumanen, ein asiatisches Steppenvolk, fielen bereits noch im eilften Jahrhundert zu wiederholten Malen in Ungarn und den angrenzenden Ländern ein, Alles mit Feuer und Schwert verwüstend, aber sie wurden von König Salamon (1070) und von dem heiligen Ladislaus (1089) total geschlagen. Letzterer ließ den gefangenen Kumanen nur die Wahl zwischen Knechtschaft oder Annahme des Christenthums, und Diejenigen, welche das Christenthum vorzogen, erhielten im heutigen Jazigien Wohnplätze. Die zu Haus gebliebenen Kumanen begehrten racheglühend ihre gefangenen Landsleute zurück und drohten mit einem neuen Einbruch, wenn ihr Begehren nicht erfüllt würde. Aber Ladislaus kam ihnen zuvor, griff sie an der untern Donau an, zersprengte ihr Heer, tödtete im Zweikampf ihren Führer Akos und befreite so das Land auf lange Zeit von ihren Einbrüchen. Eben hatte der Erzbischof Robert von Gran (1226—1238) an der Bekehrung der heidnischen Kumanen gearbeitet, weßhalb ihn Papst Gregor IX. zum apostolischen Legaten in Kumania und Brodinia aufstellte und die Kumanen unter seinen besondern Schutz nahm, als eine kumanische Gesandtschaft an Bela's IV. Thron erschien, erzählte, daß die Kumanen von den Mongolen geschlagen worden seien, und im Namen ihres Königs Kuthen um Wohnplätze in Ungarn bat. Bela bewilligte ihr Gesuch, ordnete eine Gesandtschaft und Geistliche, die das Volk bekehren sollten, an Kuthen ab, und so fanden neuerdings und zwar nicht weniger als 40,000 kumanische Familien zum Aerger der Eingeborenen im Jahre 1239 Aufnahme in Ungarn und hatten an Bela einen großen Gönner. Einen noch größern Gönner hatten diese Wildlinge an König Ladislaus IV., der Kumaner zugenannt, weil diese und besonders ihre Schönheiten so viel bei ihm galten. Da es bald so weit kam, daß die Magyaren kumanische Sitten annahmen, statt daß die Kumanen, auch die getauften, christliche angenommen hätten, da ferner die Kumanen statt dem Reiche zur Stütze vielmehr zum Schaden gereichten und gemeinsame Sache mit den Patarenern und den schismatischen Griechen machten: sendete Papst Nicolaus III. zu ihrer Bekehrung Minoriten, und in dieser und andern Angelegenheiten den vortrefflichen Legaten Philipp Bischof von Fermo im Jahre 1278 nach Ungarn ab, der nach vielen Bemühungen den König Ladislaus zu den durchgreifenden Beschlüssen vermochte: sämmtliche Kumanen sollten den Götzenbildern und abgöttischen Gebräuchen entsagen, getauft werden und den christlichen Unterricht anhören und befolgen, ihre wandernden Filzgezelte mit stehenden Wohnungen vertauschen und in geordneten Gemeinden leben, den Kirchen und Klöstern das Geraubte zurückgeben, alle Christensclaven frei lassen, kein Christenblut fürder vergießen u. dgl. m. Zwei kumanische Häuptlinge gelobten vor dem König und dem Legaten, sie wollten ihre Landsleute bereden, daß sie sich alle dem fügen, nur bedingten sie sich die Freiheit aus, auch in Zukunft ihre Köpfe zu scheeren, den Bart zu stutzen und bei der gewohnten Kleidertracht zu verharren. Zu den festen Wohnplätzen wurde jetzt eine Strecke zwischen der Donau und Theiß angewiesen; jenseits der Theiß waren ihre bereits von Bela IV. bewilligten Lagerplätze an der Körös, zwischen der Körös und der Maros und von der Maros bis an die Temes; die durch den Einfall der Mongolen herrnlos gewordenen Ländereien in jenen Gegenden sprach man ihnen, mit Ausnahme der geistlichen Güter, ebenfalls zu. Trotz aller Beschlüsse und anderer Vorkehrungen ging es aber noch lange her, bis alle Kumanen Christi Lehre und Gesetz annahmen, denn noch um die Mitte des 14. Jahrhunderts forderten die Päpste die ungarischen Minoriten auf, den noch ungläubigen Kumanen und Tar-

taren das Evangelium zu predigen. Noch jetzt bewohnen die Nachkömmlinge der Kumanen das sogen. Groß- und Kleinkumanien. — S. Raynaldi Annal. Eccl. ad a. 1227, n. 50; 1229, n. 60; 1231, n. 40; 1241, n. 21; 1264, n. 51; 1273, n. 12; 1179, n. 30; 1348, n. 24; Mailáth, Gesch. d. Magyaren, I, 71, 86, 173, 234; Damberger, synchr. Gesch. d. Kirche u. d. Welt, XI, 294 etc. [Schrödl.]

Kunibert, s. Cunibert.

Kunst, christliche, s. Aesthetik, Baukunst, Malerei, Musik, Poesie und Sculptur.

Kurland, gleich den andern an der Ostsee bis zum finnischen Meerbusen gelegenen Ländern Liefland, Esthland und Litthauen von Lettischen Stämmen bewohnt, nahm das Christenthum an, nachdem dasselbe bereits in Esthland (s. d. Art. Esthen) und Liefland (s. d. Art.) eingeführt worden war. Einerseits die dänische oder schwedische Herrschaft, andrerseits den kräftigen Arm der liefländischen Schwertritter fürchtend, erklärte sich Lamechin, ein Fürst der Kurländer, bereit, die christliche Religion anzunehmen, den Papst als Oberherrn anzuerkennen und sich dem Erzbischof von Riga und den Schwertrittern zu unterwerfen. Balduin, der Pönitentiar und Nuntius des päpstlichen Cardinallegaten Otto in Dänemark, von diesem nach dem Tode des Bischofs Albert von Apeldern († 1229) als Bisthumsverweser nach Riga gesendet, nahm im Einverständnisse mit der Kirche von Riga, dem Abte von Dunemund, allen Kaufleuten, den Rittern Christi, den Fremden und Bürgern von Riga den Antrag Lamechin's im Jahre 1230 unter folgenden Bedingungen an: 1) die Kurländer sollten die Priester, die man ihnen schicken werde, aufnehmen, unterhalten, schützen, ihnen Gehorsam leisten und sich mit Weib und Kindern alle von ihnen taufen lassen; 2) sollten sie den Bischof, welchen ihnen der Papst senden würde, als ihren Herrn und Vater verehren und ihm und den andern Geistlichen gewisse Abgaben entrichten; 3) hätten sie zur Vertheidigung christlicher Länder oder zur Ausbreitung des Glaubens Kriegsdienste zu leisten und 4) innerhalb zwei Jahren sich dem Papste zur Huldigung zu stellen und nach dessen Vorschriften sich in Allem zu richten. Die übrigen Kurländer traten auch bald bei. Papst Gregor IX., dem sie dem Versprechen gemäß durch eine Gesandtschaft als ihrem Oberherrn huldigten, bestätigte Alles und ernannte den eifrigen Balduin zum Bischof von Semgallen und zugleich zum päpstlichen Legaten über Finnland, Gothland, Liefland, Esthland, Semgallen und Kurland. Die kirchliche Eintheilung Kurlands wurde von dem päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena 1245 in der Art vorgenommen, daß er ein Drittheil zum Bisthum Riga und eines zur Diöcese Semgallen schlug und aus dem dritten ein neues Bisthum Kurland bildete. — Die Einführung der Reformation in Kurland konnte nach dem bösen Beispiele, das der Hochmeister des teutschen Ordens Albrecht von Brandenburg (s. d. A.) gegeben hatte, nicht ausbleiben. Schon unter dem liefländischen Heermeister Walter von Plettenberg, der 1520 die Unabhängigkeit von den Teutschherrn erkauft hatte (schon 1237 hatte die Vereinigung des liefl. Schwertordens mit dem Teutschorden stattgefunden), fand das Lutherthum auch in Kurland Eingang. Der liefländische Heermeister Gotthard Kettler, der durch den Vertrag zu Wilna 1561 alles Ordensland bis auf Kurland und Semgallen aufgab und sich zum erblichen Herzog von Kurland und Semgallen unter polnischer Oberhoheit erklärte, hob den Ordensverband und die katholische Religion vollends auf. Würdig stand ihm, dem Abtrünnigen, der den an seinem Orden begangenen Raub auf ewige Zeiten auf sein Geschlecht überpflanzen zu können wähnte, der letzte Bischof Kurlands Johann von Mönnighausen (oder Münchhausen) zur Seite. Derselbe verkaufte im J. 1559 um 30,000 Thaler sein Bisthum an den König von Dänemark und ging darauf nach Teutschland, wo er Protestant wurde und sich ein Weib beilegte. Bekanntlich ist jetzt Kurland eine russische Provinz, und was das für den Bestand des Protestantismus sagen will,

ist leicht begreiflich und zeigt sich täglich mehr in den Fortschritten der griechisch-russischen Kirche in den Ostseeprovinzen. Vgl. die Art. Esthen, Liefland, Teutschherrn. S. Raynaldi Annal. Eccl. ad a. 1232. n. 1—6.; Tetsch, Kurl. Kirchengesch. Riga 1767. A. L. Schlözer und Gebhardi, Gesch. v. Litth., Livl. u. Kurl. Hal. 1785. Voigt's Gesch. Preußens. Livland und die Anfänge teutschen Lebens im baltischen Norden, von Curd von Schlözer, Berlin 1850. [Schrödl.]

Kusch, s. Cusch.

Kuschan-Rischathaim, s. Cuschan-Rischathaim.

Kuß, s. Friedenskuß.

Küssen des Altares, des Evangeliums. Der Kuß, seiner Natur nach ein Zeichen der Liebe und Ehrfurcht, wird zu allen Zeiten auch solchen leblosen Gegenständen gegeben, die man lieb hat und in Ehren hält. So spricht schon Tertullian (l. 2. ad uxor. c. 4.) vom Küssen der Bande der Martyrer. Auch die Kirchenthüren scheint man zur Zeit des hl. Chrysostomus geküßt zu haben (hom. 30 in ep. 2. ad Cor.). Gewiß ist, daß sowohl das Küssen des Altars als auch das des Evangeliums sehr alt ist, beide finden sich z. B. schon in den ältesten römischen Ordines vorgeschrieben. Den Altar küßt nach dermaliger Vorschrift der Celebrant nach dem Stufengebete der hl. Messe, und so oft er sich in dieser zum Volke wendet. Bei dem ersten dieser Küsse betet derselbe: „Oramus te, Domine, per merita Sanctorum tuorum, quorum reliquiae hic sunt, et omnium Sanctorum, ut indulgere digneris omnia peccata mea." Hiemit wird klar, daß diese Küsse, Salutationes genannt, nicht bloß ein Zeichen der Liebe und Ehrfurcht für den Altar als Opferherd des neuen Bundes sind; sondern auch die Hochschätzung für die Reliquien der Heiligen, die im Altare hinterlegt sind, und das gläubige Sehnen, durch die Fürbitte dieser Heiligen unterstützt zu werden, kund zu geben haben. Das Küssen des Evangeliencodex (Missale) schreiben die Rubriken vor, wenn das Evangelium vorgelesen ist; nur im Requiem ist es zu unterlassen. Ehemals wurde das Buch, aus dem das Evangelium vorgelesen wurde, dem gesammten Clerus, ja dem gesammten Volke zum Kusse geboten. „Porrigit", heißt es im Ordo Rom. II. „evangelium osculandum primum episcopo, deinde omnibus per ordinem graduum, qui steterint, et universo clero, nec non et populo, deinde conditur in loco suo." Dagegen küssen es heut zu Tage (abgesehen von einigen wenigen französischen Kirchen) nur mehr der Celebrant und der etwa anwesende Fürst, oder statt des ersten der anwesende Papst, Cardinal oder der Legat des apostolischen Stuhles, Patriarch, Erzbischof oder Bischof der Gegend. Die Liturgie des hl. Chrysostomus kennt auch diesen Kuß. [Fr. X. Schmid.]

Küster (Küsterer) leitet sich vom lateinischen Custos ab. Man versteht darunter jenen Kirchendiener, welcher unter Oberaufsicht des Pfarrers das Gotteshaus öffnet und schließt, die hl. Gefäße und Paramente aufbewahrt, für die Reinlichkeit und Schmückung des Gotteshauses sorgt, und die Geistlichen bei dem Gottesdienste entweder persönlich oder durch Substituten an- und auskleidet. Da die hl. Gefäße und Paramente sich größtentheils in der Sacristei befinden, sich in dieser auch die Geistlichen (abgesehen von den Bischöfen) bei Gottesdiensten an- und auskleiden, und auf diese Weise der Küster besonders in der Sacristei beschäftigt ist, so wird er auch häufig Sacristan genannt. Ebenso gibt man ihm in vielen Gegenden den Namen Meßner; weil die wichtigste und gewöhnlichste Feier im Gotteshause, wegen der er Dienste zu machen hat, die hl. Messe ist. Verschieden von dem Küster ist der Custos (Summus Custos) in Stiftern. Jener ist ein Laie, dieser ein geistliches Mitglied des Stiftes. Dieser ist Oberaufseher (wie es in Pfarreien der Pfarrer ist), jener der Vollzieher seiner Aufträge. Vgl. die Art. Custos und Kirchendiener.

Kyrie eleyson, s. Messe.

L.

Labadisten, die, eine pietistische Secte der reformirten Kirche, hatten den Johann von Labadie zum Stifter. Derselbe war der Sohn eines gemeinen Soldaten und wurde den 13. Febr. 1610 zu Bourg in Guienne geboren. Nachdem er 15 Jahre Mitglied der Gesellschaft Jesu gewesen, trat er, ungeachtet die Jesuiten sich viele Mühe gaben, ihn von diesem Schritte zurückzuhalten, im J. 1639 aus dem Orden. Hatte ihn schon im Orden sein unruhiger, turbulenter und phantastischer Geist, obgleich durch den klösterlichen Gehorsam eingezwängt, in die Bahnen einer falschen Mystik und eines affectirten Rigorismus und zu dem Wahn verleitet, den Geist Johannes des Täufers und den Beruf einer außerordentlichen Mission zu haben: so verlor er nach seinem Austritt aus dem Ordensverband bald allen Halt und wurde endlich aus einem betrogenen und betrügenden Schwärmer ein Calvinist, dem es auch in der neuen Kirche nicht behagte und daher nothwendig schien, eine eigene Secte in der Secte zu errichten. Labadie, der Welt und seinem Eigenwillen zurückgegeben, trat in mehreren Städten als Prediger auf, und da er nicht ohne Geist und Rednertalent war und mit der Miene und dem Apparate eines Gottesgesandten von Gnade, Prädestination, strenger Buße und Besserung auf eine Weise predigte, wie sie schon damals bei den Jansenisten den Jesuiten gegenüber üblich war, so konnte es an vielseitigem Applaus nicht fehlen, wiewohl die Klarsehenden den Wolf in Schafskleidern bald herausfanden. Daß die Jesuiten zu den letztern gehörten und gegen den Prediger ihre Stimme erhoben, schrieb man ihrem Neide und Verfolgungsgeiste zu, während Labadie ohne Gefährde für seine Heiligkeit gegen sie nach Vergnügen losziehen konnte. Indeß verstand sich Labadie auf seine Rolle so gut, daß ihn selbst Bischöfe in ihre Diöcesen luden und zum Prediger und Leiter von Nonnenklöstern bestellten. Allein überall fanden sich zuletzt die Bischöfe (von Amiens, Toulouse und Baza) nicht wenig getäuscht und sogar in die Nothwendigkeit versetzt, gegen die Lehre und das Leben des vermeintlichen Heiligen Untersuchungen anzustellen, indem er sogar in den Verdacht gerieth, Nonnen und fromme Personen zu einem fleischlichen Mysticismus ärgster Art in Wort und That verführt zu haben. Solchen angeblichen Verläumdungen aus dem Wege gehend, flüchtete er sich zu den Jansenisten zu Port-Royal, und ein andersmal in eine bei Baza gelegene, von Carmelitern bewohnte Einsiedelei, wo er, um unentdeckt zu bleiben, einige Monate den Carmeliter spielte, den Gott zum Reformator des Clerus berufen und dazu mit außerordentlichen Visionen und Gnaden ausgerüstet habe. Einige der guten Väter wünschten sich Glück zu dem neuen Elias; als aber dieser merkte, daß ihm der Erzbischof von Toulouse auf der Spur sei, in dessen Diöcese er ein ihm zur Leitung anvertrautes Nonnenkloster demoralisirt hatte, floh er nach Montauban und trat im October 1650 zur reformirten Kirche über. Calvinist geworden, weil, wie er jetzt vorgab, die katholische Kirche ganz und gar verderbt sei, erblickte er bald in der neuen Kirche auch nichts anders als Verderben, predigte und schrieb in diesem Sinne, beschuldigte die Prediger der Unwissenheit, Faulheit und Verderbtheit, drang auf eine Reformation des Lebens durch leben-

digen Glauben und die Liebe Gottes, und erregte so überall, wo er als Prediger angestellt war, zu Montauban, Orange, Genf und Middelburg in Holland, Händel und Spaltungen. Ueberall verjagt und zuletzt seines Amtes zu Middelburg entsetzt und aus der Gemeine ausgeschlossen, bildete er eine eigene Secte, erhielt namentlich zu Middelburg, Amsterdam und Bremen einigen Anhang und starb zu Altona im J. 1674. Seine besondern Anhänger waren Peter Yon, Peter Dulignon, Heinrich und Peter Schlüter, und unter seinen Verehrerinnen, an denen es ihm nirgends fehlte, ragte die damals wegen ihrer außerordentlichen Gelehrsamkeit und Kenntnisse als „zehnte Muse, vierte Huldgöttin, holländische Minerva und Prinzessin der Gelahrtheit" angestaunte A. M. **Schurmann** hervor. Nach Labadie's Tod ließen sich seine Anhänger in Westfriesland auf einem Schlosse nieder und lebten da in Handarbeit und Gütergemeinschaft zusammen; im 18ten Jahrhunderte erlosch die kleine Secte gänzlich. Für die Beurtheilung der eigenthümlichen Lehren dieser Secte, welche der Hauptsache nach bei dem calvinischen Lehrsystem stehen blieb, sind die im Namen aller Labadisten verfaßten Schriften wichtig: Declarations-schrifft oder eine nähere erklärung der reinen lehre und des gesunden glaubens Johannis de Labadie, Petri Yvon, Petri du Lignon, Pastores, Henrici Schlüter, Petri Schlüter etc., Herford 1671; — Veritatis sui vindex s. solennis fidei declaratio, aucta etc. Herf. 1672. Nach dem Inhalt dieser Schriften ist Niemand ein Glied der Kirche des neuen Testamentes, als der in Christo Neugeborene, der durch die Liebe Gottes und den lebendigen Glauben Bekehrte, und nur für solche gehört die Taufe und das Abendmahl; die hl. Schrift ist zwar Gottes Wort, aber nicht der einzige Grund der Religion, da sie nicht zu allen Zeiten gewesen ist und auch einmal nicht mehr sein kann; nicht die Schrift ist das ewige Leben und gibt es, sondern Christus und der hl. Geist; allerdings aber ist sie eines der vorzüglichsten Mittel zur Erlangung des ewigen Heiles, jedoch kein absolut nothwendiges, indem Christus noch immer wie früher unmittelbar durch seine Erleuchtung lehren kann; zudem enthält die Bibel nicht nothwendig und ausdrücklich alle göttlichen Wahrheiten im Einzelnen, aber der göttliche, innerlich wirkende Geist führt auf wunderbare und übernatürliche Art in alle besondern Wahrheiten ein und offenbaret Dinge, welche selbst den Verstand der Engel übersteigen; endlich ist auch nicht die Bibel, sondern die Authorität Gottes der Grund des Glaubens. In Betreff des Sabbaths heißt es, die Christen seien zur Haltung eines Sabbaths (Sonntags) nicht verpflichtet, da jeder Tag ohne Unterschied ein Sabbath Gottes sein müsse; die Gütergemeinschaft wird zwar nicht förmlich gelehrt, aber doch ein Approximativ mit Beschränkung auf die Kirche des neuen Testamentes (d. i. Labadisten) als christliches Gebot aufgestellt; die Beschuldigung der Verwerfung des Ehestandes wird als eine Verläumdung abgewiesen, chiliastischen Träumereien das Wort gesprochen. S. **Arnolds** Kirchen- und Ketzerhistorie, Th. II; **Joh. Möllers** Cimbria literata t. II u. III; **Walchs** Religionsstreitigkeiten außer der luth. Kirche, Th. IV; die Schriften Labadie's, Peters von Yvon und Peters Dulignon; das apologetische Buch der Schurman „*Ευκληρια* seu melioris partis electio", Alton. 1673; Fr. X. **Feller**, Dictionnaire hist.; Cl. **Fleur.** hist. Eccl. contin. a P. Alexandro a S. Joh. d. Cruce, ad a. 1644 etc. [Schrödl.]

Laban (לָבָן, LXX. *Λάβαν*), Sohn Bethuels und Enkel Nahors, des Bruders von Abraham (Genes. 22, 20—22), somit ein Bruder der Rebecca, und Vater der Lea und Rachel. Als Jacob, sein Schwestersohn, zu ihm kam, nahm er ihn zwar freundlich auf (Genes. 29, 9—14.), übte aber bald sehr unfreundliche Arglist gegen ihn. Als ihm nämlich Jacob auf sieben Jahre seine Dienste anbot, wenn er ihm seine jüngere Tochter Rachel zur Frau geben wolle, versprach Laban dieses zwar, hielt es aber nicht. Denn am Abend nach dem Hochzeitstage ließ er die ältere Tochter Lea in's Brautgemach bringen, und Jacob

bemerkte erst am folgenden Morgen, daß er betrogen war. Wollte er nun die Rachel dennoch zur Frau, so mußte er dem Laban noch sieben weitere Jahre dienen, wozu er sich auch entschloß (Genes. 29, 15—30.). Als die zweiten sieben Jahre vorüber waren und Jacob mit den Seinigen von Laban fortziehen wollte, bat ihn dieser, noch länger bei ihm zu bleiben, denn er hatte gemerkt, daß ihn Jehova um Jacobs willen segne. Jacob verlangte als Lohn die gesprenkelten und gefleckten Schafe und Ziegen, die Laban bekommen werde. Laban sagte dieses zu, damit aber Jacob wenig oder nichts bekomme, ließ er kein gesprenkeltes und geflecktes Thier in der Herde, die er dem Jacob zur Besorgung übergab. Jacob aber legte zur Zeit, wo sich die Schafe begatteten, Stäbe, an denen er weiße Streifen geschält hatte, in die Tränkrinnen, und in Folge davon warfen sie bunte und gefleckte Junge, so daß Jacob in kurzer Zeit zu einem großen Herdenreichthum gelangte (Genes. 30, 26—43.). Als er aber merkte, daß Laban und seine Söhne deßhalb gegen ihn aufgebracht waren und Schlimmes von ihnen besorgte, zog er auf einmal mit seinen Angehörigen und Herden davon, so daß Laban erst am dritten Tage nachher Kunde davon erhielt. Er setzte ihm eilends nach und traf ihn nach sieben Tagreisen auf dem Gebirg Gilead, richtete jedoch keine harte Rede an ihn, denn Gott hatte ihm dieses untersagt, sondern beschwerte sich bloß über seine heimliche Flucht, und daß er ihm die Theraphim entwendet; Jacob dagegen beklagte sich über Labans Härte, und daß er seinen Lohn beständig geändert habe, und ihn besitzlos in die Heimath entlassen haben würde, wenn nicht Gott sich seiner erbarmt und seine Arbeit gesegnet hätte. Endlich schlossen sie einen Bund und verpflichteten sich gegenseitig, in Zukunft einander auf keine Weise zu befeinden und zu beschädigen (Genes. 31, 1—55.). — Wenn behauptet wird, „daß Jacob und Laban einander an Selbstsucht, Eigennutz und List nicht eben viel nachgeben“ (Winer, Realw. s. v. Laban), so hat diese Behauptung den betreffenden Bericht in der Genesis entschieden gegen sich, welchem gemäß Laban es ist, der mit Täuschung und Trug beginnt und fortfährt, und so auch den Jacob zur Anwendung von List veranlaßt. — 2) Laban hieß auch ein Ort in der Wüste, welche die Israeliten unter Moses durchzogen (Deut. 1, 1.); wahrscheinlich ist dieses לָבָן einerlei mit לִבְנָה, dem 17ten Lagerplatze der Israeliten.

Labarum, etymologisch ein dunkler Name, den man aus verschiedenen Sprachen herzuleiten versucht hat, heißt die berühmte Kreuzesfahne, welche Kaiser Constantin der Große (s. d. A.) zuerst in der Schlacht gegen Maxentius und dann in den übrigen Kriegen als schirmendes Hauptbanner führte, und deren sich auch Constantins Nachfolger als Reichsfahne bedienten. Um das, was Eusebius von dem Ursprung des Labarums in seinem Leben Constantins erzählt, zu entkräften, führt man, außer wenig erheblichen Vernunftbeweisen und einigen erst nach Eusebius bei Rufin (hist. eccl. I, 9), Sozomenus (hist. eccl. I, 3) u. m. A. vorkommenden Berichten über die Kreuzerscheinung Constantins, gewöhnlich den Lactantius an, welcher bloß erzählt (de mort. persec. c. 44), der Kaiser habe im Traume von Gott die Mahnung erhalten, die Schilde seiner Soldaten mit dem himmlischen Zeichen Gottes zu bezeichnen und so die Schlacht (gegen Maxentius) zu liefern, und habe dieser Mahnung Folge geleistet („transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat“). Und auch die von dem Heiden Nazarius 321 abgehaltene Lobrede auf Constantin pflegt man anzuführen, worin der Orator nur berichtet, es sei in ganz Gallien bekannt, daß vor der Schlacht gegen Maxentius am Himmel himmlische Heerschaaren zum Dienste Constantins gesehen worden seien. Indeß möchten diese Zeugnisse, genau erwogen, die Erzählung des Eusebius eher unterstützen als entkräften. Eusebius nun erzählt, zwar nicht in seiner Kirchengeschichte, aber in dem Leben Constantins aus dem Munde des eidlich die Wahrheit bekräftigenden Kaisers Folgendes: Constantin, fürchtend die Zauberkünste des Maxentius, der bei den Kriegsrüstungen

die heidnischen sacra sorgfältig anwandte, und um so mehr die Nothwendigkeit einer höhern als bloß menschlichen Unterstützung fühlend, wendete sich nach dem Beispiele seines dafür gesegneten Vaters zu dem Einen wahren allmächtigen Gott mit der Bitte, sich ihm zu offenbaren und ihn zu berathen. Da erschien ihm und seinem auf dem Zuge nach Italien begriffenen Heere um die Mittagsstunde ein leuchtendes Kreuzeszeichen am Himmel mit der Umschrift: „Durch dieses siege!" und setzte Alle in Staunen. In der darauffolgenden Nacht erschien ihm im Traume Christus mit jenem Kreuzeszeichen und befahl ihm, sich ein Bild nach demselben machen zu lassen und dieses als ein Schutzmittel gegen die Feinde zu gebrauchen. Demgemäß berief Constantin gleich am andern Morgen Goldschmiede und Künstler, beschrieb ihnen das ihm gezeigte Bild und verlangte ein Nachbild. Jene hierauf nahmen einen langen Speer, den sie mit Gold überzogen, befestigten an ihm eine Querstange, und über der höchsten Spitze eine Krone (Kranz) aus Gold und Edelgestein, und in ihr das Sinnbild des beglückenden Namens, die ineinander geschlungenen Anfangsbuchstaben des Namens Christi ☧ (aus XP = Chr.), ein Monogramm, welches zugleich die Gestalt des Kreuzes darstellte. An die Querstange selbst aber hefteten sie ein reichgewirktes und kostbar besetztes seidenes Purpurtuch, an dessen Rand die goldenen Brustbilder des Kaisers und seiner Kinder waren. Dieses Zeichen, nach welchem sogleich mehrere für die verschiedenen Legionen gemacht wurden, diente dem römischen Heere von nun an zur schirmenden Fahne. — Mag man nun die wunderbare Kreuzeserscheinung Constantins deuten wie man will, gewiß bleibt, daß Constantin zuerst im Kriege mit Maxentius und dann in seinen spätern Kriegen sich des Labarums mit seinem mystischen Monogramm als Haupt- und Reichsfahne bedient habe, welche er abwechselnd von 50 der auserlesensten Soldaten tragen ließ, die dieselbe stets in ihrer Mitte führten. Auch Constantins Nachfolger ließen das Labarum als Reichsfahne in ihren Kriegen wehen, ließen es jedoch später als ehrwürdige Reliquie aufbewahren. Abbildungen des Labarums und der nach dessen Muster gemachten römischen Fahnen sieht man auf Münzen und Bildsäulen des vierten Jahrhunderts. Constantin trug das Monogramm des Labarums auch auf seinem Helme, wie er auch nach dem Siege über Maxentius seine Bildsäule auf dem Forum zu Rom mit einer Fahne in der Gestalt eines Kreuzzeichens in der rechten Hand aufstellen ließ, mit der Unterschrift: „Durch dieses heilbringende Zeichen, das wahre Zeichen des Muthes, habe ich eure Stadt vom Joche des Tyrannen befreit" (Euseb. hist. Eccles. IX, 9). S. Baron. Annal. ad a. 312; Tillemont, hist. des Emp. IV; Voisin, diss. crit. sur la vision de Constantin, Paris 1774; Gibbon, Abnahme und Fall des röm. Reiches, c. 20; Schröckh's Kirchengesch. V; Neanders Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1; Manso, Leben Constantins d. Gr. [Schrödl.]

Labbé, Philipp, Jesuit. Er wurde geboren zu Bourges im J. 1607. Im 17ten Jahre trat er in den Orden der Jesuiten. Er lehrte nacheinander die freien Wissenschaften, Philosophie und Theologie. Er starb in seinem Orden im J. 1667 den 25. März. — Seine vorzüglichen Schriften sind: 1) De Byzantinae historiae scriptoribus. Paris 1648. f. 2) Nova bibliotheca Msc. in 2 Bänden f. 1653. 3) De scriptoribus eccles. Bellarmini philolog. et histor. dissertat. 4) Galeni vita. 5) Bibliotheca Anti-Janseniana. 6) Notitia dignitatum Imperii Romani cum comment. Guidonis Pancirolli. 7) Bibliotheca bibliothecarum. Par. 1664 Fol. ein Werk, das verschiedene Auflagen erlebte. 8) Le chronologiste français. 1665. 9) Concordia chronologica, technica et histor. Paris. 1670. 5 Bde. Fol. 10) Sein Hauptwerk ist die oben citirte Conciliensammlung (s. d. A. IV. Bd. S. 738), 17 Theile in 18 Bänden Fol., wovon bei seinen Lebzeiten 11 Theile gedruckt wurden, die übrigen durch den P. Cossart desselben Ordens zu Stande kamen: Sacrosancta Concilia stud. Ph. Labbei et Cossarti. Paris. 1672. 18 Bände Fol. —

Venet. 1728—1732. 25 Bde. Fol. — Vgl. die Vorreden des Cossart, des Baluzius in seiner „Nova collectio conciliorum." Par. 1683. 1 f., welche auch als 18ter Band der Labbe-Cossart'schen Sammlung gilt; endlich die Praefatio der „Concil. collectio regia maxima" des Harduin p. VI sqq.

Laborans, Cardinal, s. Canonensammlungen II. S. 309.

Lachis, לָכִישׁ, 70. Λαχίς, Λάχης, bei Jos. Antt. 9, 9. 3. auch Λάχεισα, Vulg. Lachis, Hauptstadt des canaanitischen Königs Japhia, der mit vier andern Königen bei Gibeon (s. Gabaon) geschlagen und bei Makeda gehenkt wurde (Jos. 10, 3—27.), lag in der Niederung (des nachherigen) Juda's (Jos. 15, 39.), wurde von Josua erobert (Jos. 10, 31 ff.), dem Stamme Juda abgetreten (Jos. 15, 31.), von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 9.), belagert und erobert von Sanherib (2 Kön. 18, 14. 19, 8. 2 Chron. 32, 9. Jes. 36, 2.), ebenso von Nebucadnezar (Jerem. 34, 7. vgl. die Weissagung Micha 1, 13.), existirt noch nach dem Exil (Nehem. 11, 30.); ist wahrscheinlich erhalten in der Ruine Um Lakis, westlich von Adschlan, anders bestimmt Robinson II, S. 653.

Lacombe, s. Guyon.

Lacroix, Claudius, geboren im J. 1652 zu St. André, einem Dorfe zwischen Herve und Dalem in der Provinz Limburg, ward 1673 Magister der Philosophie, ließ sich in demselben Jahre zu Trier in die Gesellschaft Jesu aufnehmen, lehrte zu Cöln und Münster mit vielem Beifall die Moraltheologie, ward 1698 zu Cöln Doctor der Theologie, und starb daselbst 1714 am 1. Juni. Er schrieb einen Commentar zur Moraltheologie von Busembaum (s. d. A.), Cöln 1719, 2 Bde. in Fol. Lacroix gibt den vollständigen Text Busembaums, und knüpft daran seine Erklärungen. Eine castigirte Ausgabe der Lacroix'schen Moraltheologie erschien 1767 zu Bologna von Angel. Franzoja, Lehrer der Theologie in Padua, in Fol. Busembaum und Lacroix wurden als laxe Casuisten vielfach und bitter getadelt. Franz Anton Zaccaria nahm sich dieser beiden Jesuiten an, und verfocht mehrere ihrer Meinungen, welche von Concina und Patuzzi leidenschaftlich waren kritisirt worden. Viele der angestrittenen vorgeblich laxen Entscheidungen erscheinen in einem milderen Lichte, wenn man erwägt, daß dieselben eben nur jedesmal auf einen gegebenen bestimmten Fall beschränkt sind, und auf eine allgemeine unbeschränkte Anwendung keinen Anspruch machen. Uebrigens waren diese sogenannten laxen Meinungen schon vor den Jesuiten in der Schule einheimisch, und brauchten nur von den letzteren adoptirt zu werden. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß die scharfen Gegner der laxen Moralisten in das gegentheilige, vielleicht noch mehr Schaden anrichtende Extrem verfielen. Die Rigoristen haben wenigstens dadurch, daß sie die Fehler der sog. Laxisten schonungslos aufdeckten, und dasjenige, was in dem Dunkel der Schulsprache eingehüllt dem Volke wenig oder nichts schadete, öffentlich zernagten, zur Erbauung der Gläubigen gewiß nicht das Mindeste beigetragen, wohl aber viele Seelen scandalisirt. Beide Theile aber fehlten durch einseitiges, Gott vorgreifendes und leichtfertiges Decidiren über die Moralität menschlicher Handlungen, über die Größe oder Leichtigkeit der Sünde, wie wenn sie es mit einem materiellen Maße und Gewichte zu thun hätten. [Dür.]

Lactantius Firmianus (in einigen Handschriften steht noch der Vorname Lucius Cäcilius oder Lucius Cälius) stammte nach seinem Beinamen aus Firmum (Fermo) im picenischen Gebiete, und nach seinen eigenen Aeußerungen (de ira dei c. 2. Institutt. div. VII, 2) von heidnischen Eltern. Nach Hieronymus (catal. c. 80) war Lactantius ein Schüler des Rhetor Arnobius (s. d. A.), also wahrscheinlich im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts. Eine Schrift mit dem Titel: Symposion (100 Räthsel, je aus drei Hexametern bestehend, zur Erheiterung bei der Tafel) erregte die Aufmerksamkeit Diocletians und veranlaßte die Ernennung des Lactantius zum Lehrer der Beredtsamkeit in Nicomedien in Bithy-

nien, der damaligen Residenz des Kaisers. Allein in der Stadt von überwiegend griechischer Bildung hatte der Lehrer der lateinischen Redekunst wenige Zuhörer. Aber auch er selbst wurde unzufrieden mit einer bloß formellen Beschäftigung, die Geist und Herz leer ließ und den Drang nach realer höherer Erkenntniß nicht befriedigte. Dieß scheint unsern Gelehrten schon vor der diocletianischen Verfolgung (J. 303) dem Christenthume zugeführt zu haben (s. Diocletian). Was er aber beim Ausbruche derselben und gerade in der Residenz Nicomedien, wo die Verfolgung mit der Zerstörung des herrlichen christlichen Tempels begann, sah, las und hörte, mußte seine Hingebung an die Kirche Gottes nur befestigen. Hören wir ihn selbst! „Während meines Aufenthaltes in Bithynien als Lehrer der Beredtsamkeit zu der Zeit, als das Gotteshaus zerstört wurde, verhöhnten dort zwei Männer die verachtete und verstoßene Wahrheit mit dem empörendsten Uebermuthe. Der Eine gab sich für einen Lehrer der Philosophie aus; aber der Lehrer der Enthaltsamkeit war voll Habgier und sinnlicher Lüste, der Vertheidiger der Sparsamkeit und Demuth führte ein höchst verschwenderisches Leben; seine sittlichen Gebrechen suchte er durch die grauen Haare, den Philosophenmantel und, was sich hiezu ganz besonders eignet, durch Reichthum zu verhüllen. Er gewann sich die Gunst der Gerichtsbehörden und verdrängte seine Nachbarn aus ihrem Eigenthume. Dieser Mann, durch seine Philosophie sein eigener Ankläger, schrieb gerade zu der Zeit, als man die Christen auf das Frevelhafteste zu martern anfing, drei Bücher gegen die christliche Religion, um, wie er meinte, den Verirrten zu Hilfe zu kommen und sie von jenem Starrsinne zu befreien, in welchem so Viele um des Glaubens willen die größten Martern dulden. O des schmeichlerischen, dem Zeitgeiste huldigenden Philosophen! .... Der Andere, der noch beißender gegen den christlichen Glauben schrieb, gehörte zu den Gerichtsbehörden und war ein Haupturheber der Verfolgung. Er wollte in der Schrift, die er λόγοι φιλαληθεῖς zu betiteln sich nicht scheute, zeigen, „daß das Christenthum eine Sache voller Widersprüche und daher nur eine Religion für Ungebildete sei" (Institutt. V, 2. 3.). Gemeint ist Hierocles (s. d. A.), der damalige Präfect von Bithynien. Die Entrüstung über eine so gleißnerische Sprache mitten unter dem schreiendsten Unrecht gegen die Christen erweckte in dem redlichen Manne schon damals den Entschluß, in die Reihe der christlichen Apologeten einzutreten und sich einem Berufe zu widmen, „der weit besser, nützlicher und ehrenvoller sei, als das lange verwaltete Lehramt der Beredtsamkeit, in welchem er die Jugend nicht zur Tugend, sondern zur raffinirtesten Bosheit heranbildete.... Nicht um die Dachtraufe oder Abhaltung des Wassers handelt es sich hier, sondern um Hoffnung, Leben, Heil, Gott und Unsterblichkeit" (l. c. I, 1.). Die frühere Beschäftigung hat für ihn nur noch Werth, soferne sie ihn mit größerer Beredtsamkeit die Sache der Wahrheit vertheidigen lehrt. Doch nicht bloß widerlegen will Lactantius, wie Tertullian und Cyprian, sondern belehren (instituere), er will „die Gelehrten zur wahren Philosophie, die Ungelehrten zur wahren Religion hinführen" (l. c.). Die Belehrung aber oder die positive Apologie muß die ganze Glaubenssubstanz darlegen, sie darf sich nicht, wie Cyprian gegen Demetrianus ungeeignet gethan hat, auf Anführung von Schriftstellen beschränken, die der Gegner als erdichtet zum Voraus verwirft. Sie muß mit dem Gegner ganz von Vornen anfangen, muß ihm aufhellende Principien geben, ihn durch Vernunftbeweise widerlegen, damit er nicht, wenn ihm die volle christliche Wahrheit auf Einmal vorgehalten wird, ganz und gar erblinde (l. c. V, 4.). In dieser positiven Methode will Lactantius Bahn brechen und zur Nachahmung aufmuntern. Sein letztes Ziel ist (V, 1.) Versöhnung der Philosophie und Religion. „Wie Niemand wahrhaft Mensch ist, der nicht ein Philosoph ist, so ist Keiner ein wahrer Philosoph, der nicht die Wahrheit bei Denen schöpft, welche die Welt Thoren und Barbaren nennt" (l. c. IV, 1. 2.). Während aber im Heidenthume

Religion und Philosophie in zwei feindliche Gegensätze auseinander gegangen sind, stellt nur das Christenthum die ursprüngliche und wahre Harmonie beider wieder her (V, 1.). Die bisher angegebenen Grundgedanken führt Lanctantius in den sieben Büchern institutiones divinae so aus, daß er zuerst mit Uebergehung der, wie er sagt, schon von Cicero in der Schrift de natura Deorum bis zur Evidenz geführten Beweise für das Dasein Gottes den Nachweis der Einheit Gottes aus den Propheten und Aussprüchen der heidnischen Dichter und Philosophen beibringt (1. Buch: de falsa religione) und (im 2. Buche: de origine erroris) die Quellen des Polytheismus in dem Materialismus, der Unsittlichkeit und Gottvergessenheit findet, die seit dem mit des Vaters Fluche beladenen Cham ihren Anfang genommen hätten. Nach einem Blicke auf die heidnische Philosophie (3. Buch: de falsa sapientia), welche, wie das Wort schon andeute, nicht der Besitz, sondern nur das Streben nach Weisheit sei, und im Heidenthume den Besitz der Weisheit unmöglich habe erreichen können, weil sie von keinen unbestrittenen Sätzen ausgegangen sei, da schon die verschiedenen formalen Principien den Weg zur Wahrheit versperrt hätten, gelangt er im 4ten Buche: de vera sapientia zu seinem Hauptthema, der Einheit von Religion und Philosophie, deren Erläuterung ihn auf die Thatsache der Incarnation der ewigen, persönlichen Weisheit, des λόγος, und die Lehre von der Persönlichkeit des Gottmenschen hinführt. Mit dem fünften Buche geht die Betrachtung auf das practische Gebiet über: Gerechtigkeit, im juristischen Sinne, die einst im goldenen Zeitalter geherrscht, von der Heidenwelt aber in ihrem Benehmen gegen die schuldlosen Christen mit Füßen getreten werde, wahre Gottesverehrung — Anerkennung der von Gott geoffenbarten Wahrheit und freudige Erfüllung ihrer Gebote, Hingabe seiner selbst an Gott, endlich Unsterblichkeit und ewig glückseliges Leben als Lohn der Gottesverehrung, Alles dieses ist erst durch Christum an's Licht gekommen oder zur Wahrheit geworden. Dieß der Inhalt der drei letzten Bücher: de justitia, de vero cultu, de vita beata. (Vgl. hierzu den Art. Chiliasmus). Die Eleganz der Darstellung läßt in der ganzen Schrift nichts zu wünschen übrig, weßhalb Lactantius der christliche Cicero genannt worden ist; wohl aber bleibt derselbe in sachlicher Hinsicht hinter dem Ziele, das er sich selbst gesteckt hat, zurück. Die Wesenlehren des Christenthums sind, wie schon Hieronymus (ep. 13. ad Paulin.) bemerkte, zu wenig erörtert, und wenn er auch sehr zeitgemäß auf die eben damals sich verbreitende neuplatonische Idealisirung des alten Göttercultus (im zweiten und sechsten Buche) Rücksicht nimmt, so sind doch die Beweise für die Glaubwürdigkeit der Bücher des neuen Testamentes durchaus nicht mit der Sorgfalt beigebracht, zu welcher die neuesten Angriffe des Hierocles aufforderten. Gleichwohl ist diese Schrift des Lactantius wegen der schönen Darstellung eine Lieblingslectüre in der christlichen Welt geworden, was die mehr als hundert Ausgaben beweisen, in denen sie erschienen ist. Sie ist, da die diocletianische Verfolgung als eine schon geraume Zeit verschwundene dargestellt wird (V, 2. 3.), mithin die Verfolgung, welche zur Zeit der Abfassung wüthete (VI, 6. 17.), nur die des Licinius sein kann, um das Jahr 320 geschrieben, als Lactantius bereits bejahrt am Hofe des Kaisers Constantin zu Trier als Erzieher des Prinzen Crispus sich aufhielt. Gewidmet ist sie Constantin, dem ersten christlichen Fürsten und Wiederhersteller der Gerechtigkeit. Ihr Verfasser selbst hat aus ihr einen Auszug (Epitome) in Einem Buche verfertigt, der erst in neuerer Zeit von Kanzler Pfaff vollständig herausgegeben worden ist (vgl. Hieron. catal. c. 80). Vor den Institutionen schrieb Lactantius eine kleinere Abhandlung: de opificio Dei, welche aus der kunstvollen Organisation des Menschen sowohl nach seiner geistigen als leiblichen Seite gründlicher, als es Cicero in seinen Schriften gethan habe, gegen die Epicuräer (s. d. A.) den Beweis einer die Welt leitenden Vorsehung führen will. Nach den Institutionen abgefaßt ist die Schrift:

de ira Dei, welche die Begriffe von göttlicher Gerechtigkeit und Güte zu vereinigen sucht. Eine treffliche Quelle für die Geschichte der Christenverfolgungen ist die Schrift: de mortibus persecutorum, die zum Theil aus eigener Anschauung schöpft und bis zur Herstellung des Friedens für die Kirche fortgeführt, also nicht vor 314, wohl aber auch nicht lange nach diesem Jahre abgefaßt ist. Das tragische Ende aller Derer, welche die Kirche verfolgt haben, wird als Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens angeführt. Nach de opif. Dei c. 15. 20. Institutt. VII, 1; IV, 30. hatte Lactantius noch mehrere Schriften gegen die heidnische Philosophie, gegen die Häretiker &c. beabsichtigt, von denen wir nicht wissen, ob sie wirklich geschrieben worden sind. Hieronymus erwähnt im Catalogus noch ein itinerarium und acht Bücher Briefe, die wir nicht besitzen, während die einigen Ausgaben beigefügten Gedichte: de Phoenice, de Pascha, de passione domini entschieden unächt sind. Osann (in den Beiträgen zur griechischen und römischen Literaturgeschichte, II. Band, Cassel u. Leipzig 1839. S. 365—367) glaubt unsern Schriftsteller auch den römischen Grammatikern beizählen zu können. Die besten Ausgaben von Lactantius sind die von Le Brun und Lenglet Dufresnoy, Paris 1648. 2 Bde., und die zu Rom 1755—1760 erschienene von Eduard a St. Xaverio. Die Ausgabe für die Bibliothek der lateinischen Kirchenväter von Gersdorf hat D. Fridolin Fritsche (Prof. der Theologie in Zürich) besorgt. Vgl. über ihn Dupin, bibl. eccles. I. p. 205 sqq. le Nourry, Apparat. ad Bibl. Patr. II, Dissert. III. p. 571 sqq. Möhler's Patrologie, herausg. von Reithmayr. Regensb. 1840. S. 917—933. [Scharpff.]

Lacticinien. Zum Begriff des kirchlichen Fastens gehört neben Anderem auch das Sich-Enthalten von gewissen Speisen (delectus ciborum. Trid. Sess. 25.). Zu diesen gehören, um es hier nur kurz mit dem hl. Thomas zu bezeichnen (Summ. II. II. qu. 147. art. 8.): carnes animalium in terra quiescentium et respirantium et quae ab eis procedunt, sicut lacticinia ex grassibilibus et ova ex avibus. Unter Lacticinien begreift man das, was als Speise aus den Säugethieren gewonnen werden kann: Milch, Butter, Schmalz, Käse = Milchspeisen. Das Verbot des Genusses von Lacticinien wurde zwar vielfach auf alle Fasttage ausgedehnt, doch galt es vorzugsweise und gilt es, wenigstens im Occident, nurmehr als Auszeichnung der Quadragesimalfasten vor Ostern. Was zunächst die griechische Kirche betrifft, so gebot schon die Synode von Laodicea (367. c. 50.), man solle die ganze Fastenzeit vor Ostern in der Xerophagie zubringen, d. h. nur trockene Speisen essen; das Trullium (706. c. 56.) verbot den Genuß der Lacticinien (Käse) wie des Fleisches und der Eier unter Strafe der Excommunication bei Laien und der Deposition bei Clerikern. Die Enthaltung von den Lacticinien beginnt bei den Griechen nach Ablauf der sog. Butterwoche (*Τυροφάγος*, *Τυρινή*), welche mit dem Montag nach unserem Sonntag Sexagesimä anfängt und mit unserem Sonntag Quinquagesimä endet. Diese strenge Fastendisciplin, welche übrigens hiemit noch nicht einmal beschlossen ist (s. Goar, Euchol. pag. 207), wird von der, auch in diesem Punct am Aeußerlichen starr festhaltenden, griechischen Kirche auf die übrigen Fasten gleichfalls ausgedehnt (Goar l. c.). In der abendländischen Kirche bildete sich allmählig die Praxis, welche Thomas Aq. (l. c.) folgendermaßen beschreibt: In jejunio quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia, circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos. Demzufolge erneuert der hl. Carl Borromäus, dieser große „Interpres Concilii Tridentini", nur ein altes Gebot (cf. z. B. Conc. Quintil. 1085. etc.), wenn er (in Conc. Mediol. I.) sagt: Nos auctoritati et S. S. Canonum decretis innitentes edicimus, ut omnes a carne caeterisque omnibus, quae in carne trahunt originem, ut ovis, lacte, caseo, butiro et hujusmodi per totam Quadragesimam abstineant. Außerdem sei noch bemerkt, daß Papst Alexander VII. folgende Sentenz (32.) proscribirt hat: Non est evidens, quod consue-

tudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragasima obliget. Daß außer der 40tägigen Fastenzeit an vielen Orten auch an den übrigen Fasttagen die Enthaltung von den Lacticinien geboten war, geht unter Anderem aus dem allgemein gehaltenen Schreiben Gregors d. Gr. an Augustin in England (aufgenommen von Gratian ep. 6. D. IV.), sodann aus den Dispensen hervor, worin der päpstliche Stuhl z. B. im J. 1344 den Diöcesen Cöln und Trier, im J. 1485 der Landschaft Meißen Milchspeisen und Eier an allen Fasttagen, die Quadragesima ausgenommen, erlaubte, s. Marzohl, Lit. sacr. Bd. IV. p. 304. Das Verbot der Enthaltung von den Lacticinien in der Quadragesimalfasten ruht sonach auf einem allgemeinen Kirchengesetz, welches Benedict XIV. und Clemens XIII. neu einschärften. Der Zweck dieses Gebotes ist ganz derselbe, der dem delectus ciborum überhaupt zu Grunde liegt, s. Thomas l. c. und den Art. „Fasten." Indeß ist es allgemeine Ansicht der Theologen, daß die Enthaltung von den Lacticinien, ja selbst vom Fleische nicht als eine zum Wesen des Fastens gehörige Sache von der Kirche anbefohlen werde, sondern nur als eine Sache, welche in höherem Maße zur Abtödtung des Fleisches beitrage. Hieraus erwuchsen denn die vielen Ausnahmen von dem angegebenen Gesetze. Es zeigt sich auch hier der liberale Sinn der lateinischen Kirche, welche mit Rücksicht auf die Verhältnisse die Strenge ihrer Disciplin milderte, um mit Uebersehung des Aeußerlichen und Unwesentlichen das Wesentliche und den Geist zu erhalten und zu pflegen. In diesem Sinne handelte die Kirche immer, wie aus den mancherlei Dispensen hervorgeht. Eine solche erhielten z. B. im J. 1456 die Cantone Luzern, Schwyz und Zug und alle benachbarten Orte durch Calixt III., s. Marzohl, l. c. Die von derartigen Dispensen herrührenden, so benannten Butterthürme, z. B. in Rouen, erinnern noch eine kirchlich ungezogene Zeit an die nachsichtige Milde der Kirche und an die Anerkennung der kirchlichen Gewalt von Seite gewissenhafter Altvordern. Was die Fastendisciplin im besprochenen Punct in den teutschen Gegenden anlangt, so ist der Genuß der Lacticinien und Eier sowohl durch Gewohnheit als durch den ausdrücklich erklärten Willen der kirchlichen Vorgesetzten seit langer Zeit (cf. z. B. Conc. Bamberg. a. 1491. tit. 37.) erlaubt (s. Butterbriefe). Benedict XIV. schreibt (Instit. 16.): Non ignoramus, regiones quasdam in septembrione positas ovis et lacticiniis uti, quod crebris assiduisque immunitatibus Romanorum Pontificum liberalitate concessis tribuendum est, illas deinde populi, pluribus annis interjectis, cum Pontifices rem dissimularent vel scienter paterentur, in Privilegium perpetuamque facultatem converterunt. Haec autem immunitas iis potissimum causis innititur: coeli temperie, diversa corporum habitudine, earumque regionum indigentia, ita tamen, ut medium quoddam iter insistant et abstinentiam, qua possunt ratione, sequantur. Wollte übrigens je bezweifelt werden, daß jenes Gebot durch Gewohnheit, auf welche doch der hl. Liguori beinahe in jeder Frage über das Fasten Rücksicht nimmt, abrogirt sei, so spricht der in den bischöflichen Fasten-Mandaten alljährlich ausgesprochene Wille der Kirche die Enthebung von jenem Gebote aus. Hiezu sind die Bischöfe durch die 19te der Quinquennalfacultäten (s. Facultäten) vom hl. Stuhle ermächtiget: habent Episcopi facultatem dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praesertim quadragesimae. Die Gründe solcher Dispensen, in denen sogar der Gebrauch der Fleischspeisen erlaubt wird, sind natürlich keine andern, als die, welche Benedict XIV., der überhaupt das Verdienst hat, die Fastendisciplin geordnet zu haben (in vier Constitutionen, sc. „Non Ambigimus", „In Suprema", „Libentissime" und „Si Fraternitas"), zur gültigen Freisprechung einer Communität vom delectus ciborum angeführt hat, nämlich Mangel an Speisen, welche für die Fasten bestimmt sind, sodann ärztlich erwiesener Nachtheil für die Gesundheit. Die Frage, ob sich diese Dispensen auch auf die sog. Collation am Abend beziehen, muß bejaht werden. Der hl. Liguori bemerkt in Betreff des Abendessens: „es müsse Zweierlei

in's Auge gefaßt werden, die Quantität und Qualität. Es sei aber vor Allem zu bemerken, daß man hierin besonders auf die Gewohnheit der Orte sehen müsse, wie Cajetan und Andere bemerken". Bonacina (päpstlicher Nuntius in Wien ꝛc.) bemerkt (t. III. de praes. eccl. punct. III.): „man müsse in der Fastenzeit bei der refectiuncula mehr auf die Quantität als Qualität sehen, wenn man nur keine Speisen genieße, die am Mittagstisch verboten sind." Dieß gilt auch vom Fleischessen am Abend, wo die Gewohnheit dafür ist und dieß wird wohl in den meisten Diöcesen Teutschlands der Fall sein. Unseres Wissens wird nur in der rheinpreußischen Kirchenprovinz und in Salzburg in Betreff des Fleischessens am Abend eine strengere Ordnung eingehalten. Das Fastenmandat von Salzburg vom J. 1843 („Sion" Nr. 43.) erlaubt zwar das Fleisch am Mittag, dagegen am Abend nur eine Suppe vom Fleisch. — Wenn schon die Alten das senescit mundus aussprechen, so kann unsere Zeit im Spiegel der alten Fastendisciplin Manches lesen. [Frick.]

Ladung, gerichtl., s. Citation.

Laetare nennt man häufig den vierten Sonntag in der Fasten. Es kommt dieß davon her, daß der Introitus in der hl. Messe dieses Tages, oder vielmehr die aus Isaias (66, 10. 11.) genommene Antiphon dieses Introitus (sie lautet: Laetare, Jerusalem, et conventum facile omnes, qui diligitis eam; gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis, ut exulletis et satiemini ab uberibus consolationis vestrae) mit dem Worte „Laetare" beginnt. Da der Introitus jederzeit mehr oder weniger eine Aufschrift ist, welche die Idee andeutet, die bei der Feier der einzelnen hl. Messe besonders hervortritt, so folgt schon daraus, daß der Name Laetare ein Wink ist, daß der vierte Sonntag in der Fasten in seiner Feier viel Freudiges hat.

Laibach, Bisthum, s. Kärnthen.

Laien, s. Klerus.

Laienbruder, s. Conversi.

Laiencommunion, s. Communio laica.

Laienpräbende, s. Präbende.

Laienschwester, s. Conversi.

Laimann, s. Laymann.

Lainez, Jacob, einer der ersten Genossen des hl. Ignatius von Lojola und zweiter General der Gesellschaft Jesu. Er war zu Almazan bei Siguenza in Castilien im J. 1512 als der Sohn reicher und frommer Eltern geboren, erlangte auf der hohen Schule zu Alcala die Magisterwürde und entschloß sich, daselbst Theologie zu studiren. Da hörte er von dem Ruhme des Ignatius, der damals in Paris studirte und entschloß sich, etwa 19 Jahre alt, in Uebereinstimmung mit seinem Freunde und Mitschüler Salmeron, mehrere Hochschulen und insbesondere die zu Paris zu besuchen. Daselbst angelangt, traf er gleich in seinem Absteigequartier den Ignatius, den er nach seinem Bildniß erkannte, und sogleich schloß sich nach gegenseitigem Bekanntwerden das Band der Freundschaft, die immer inniger werden sollte. Als sich Ignatius nach Rom begab, befand sich auch Lainez, obwohl kaum von einer schweren Krankheit genesen, unter seinen Begleitern und betrat aus Ehrfurcht baarfuß die Hauptstadt der Christenheit. Daselbst erhielt er vom Papste den ehrenvollen Auftrag, an dem Collegium della Sapienza den Lehrstuhl der biblischen Exegese einzunehmen, während Faber (s. den Art. Faber, Peter) den der scholastischen Theologie erhielt. Als aber Ignazens Genossen anfingen, in verschiedenen Theilen Italiens zu predigen, begleitete Lainez mit Faber den Cardinal von St. Angelo auf seiner Legation nach Parma, blieb aber zu Piacenza und predigte daselbst mit großem Erfolge, später ebenso zu Venedig und in vielen andern Städten und war zugleich überall für Gründung neuer Collegien thätig, schlug aber ein ihm angebotenes Bisthum und später die Cardinalswürde aus, ja nach dem Tode Paul's IV. erhielt er bei der

neuen Papstwahl mehrere Stimmen. Endlich wurde er wegen seiner ausgezeichneten theologischen Kenntnisse und seines Eifers für die Sache der Kirche mit den päpstlichen Abgeordneten nebst Salmeron vom Papste auf das Concil zu Trient gesandt, wo er auch in der That ausnehmend thätig war und in sehr großem Ansehen stand. Nach einer höchst segensreichen Wirksamkeit folgte er nach dem Tode des hl. Ignatius diesem, zuerst als Generalvicar und im J. 1558 als General des Ordens, kam 1561 in Begleitung des Cardinallegaten von Ferrara nach Frankreich und betheiligte sich mit großem Ruhme an dem Religionsgespräch zu Poissy (s. d. Art. Hugenotten Bd. V. S. 365), ohne jedoch bei der Gereiztheit der Gemüther eine Versöhnung erwirken zu können, erhielt aber für seine außerordentlichen Bemühungen für seinen Orden wieder den Zutritt in Frankreich. Hierauf erschien er zum dritten Male auf dem Trienter Concil, vertheidigte daselbst die Nothwendigkeit eines einzigen Oberhauptes der Kirche und den Vorrang des Papstes vor allen andern Bischöfen, sowie seine Unfehlbarkeit. Als General machte er sich um seinen Orden besonders durch seine Sorge für dessen weitere Verbreitung verdient, auch begann er die einzelnen Bestimmungen der von dem hl. Ignatius selbst verfaßten Ordensstatuten näher zu entwickeln und schärfer zu bestimmen. (Vgl. den Art. Jesuiten). Auch auf dem im J. 1555 zu Augsburg gehaltenen Reichstag war er anwesend. Als er sein Ende herannahen fühlte, versammelte er seine Genossen um sich, ertheilte ihnen die letzten Ermahnungen und verschied am 12. Januar 1565, in einem Alter von nur 53 Jahren. Er war ein Mann von klarem Verstande und gesundem Urtheile; auch war er sehr beredt; seine Mitbrüder rühmen besonders seine Demuth, Sanftmuth und Frömmigkeit. In den Acten des Trienter Concils finden sich mehrere Reden von ihm; auch hinterließ er mehrere unvollendete theologische Werke. Sein Leben ist spanisch geschrieben von P. Ribadeneira, in's Lateinische von Andreas Schott und in's Französische von Michel d'Esne, seigneur de Bettancourt, Douai 1597 übersetzt. [Fehr.]

Laing, s. Fleetheirathen.

Lais oder **Lesem,** s. Dan Stadt und Stamm.

Laisirung, s. Communio laica.

Lamaismus. So nennt man eine Religion, welche sich bei mehreren Völkern Hinterasiens, bei den Mongolen, Kirgisen, Kalmüken, wohl auch in China (in den westlichen und nordwestl. Grenzdistricten), vorzugsweise aber in Tibet findet. Die Priester derselben, welche zugleich gewissermaßen die Götter sind, heißen Lamas. Daher die Benennung. Lama heißt Mutter. Sind also die Priester Lamas genannt, so ist damit ausgesprochen, dieselben nehmen zu dem Volke die gleiche Stellung ein, als die Mütter zu den Kindern. Die Priester sind für das Volk der Grund der Existenz, die Quelle des Heils, die Substanz des geistigen Lebens. Alles fließt von ihnen aus und auf sie zurück. Demgemäß ist selbstverständlich die sociale und politische Verfassung eine theocratische; Tibet ist von jeher ein vollkommener Priesterstaat gewesen und ist es noch heute, obgleich es längst unter Chinas Oberhoheit steht. Dem entsprechend sind die Mitglieder der Priesterschaft (Chubarag) sehr zahlreich; fast aus jeder Familie wird einer der Söhne ein Lama. Hauptbeschäftigung der Priester ist Betrachtung, Meditation, Gebet, Umgang und Assimilation mit dem Göttlichen. Daher leben sie zurückgezogen von der Welt, ohne Theilnahme an den weltlich materiellen Beschäftigungen, größtentheils in Klöstern, mäßig, enthaltsam, büßend, oft sich selbst peinigend, ehelos. (Nur wenige Stämme erlauben ihnen die Ehe). Da aber die ganze Leitung des Volkes, auch die politische, in ihrer Hand liegt, so haben sie sich auch positiv geistig zu beschäftigen. Ihre Hauptarbeit ist die geistige Bildung des Volkes, Unterricht und Erziehung, mithin auch Pflege der Wissenschaft. — Daß sie hierarchisch geordnet seien, versteht sich von selbst. An der Spitze steht der Großlama. In Tibet gibt es deren zwei, nämlich Dalai-Lama, welcher

in der Nähe von Hlassa, im nordöstl. Tibet, (120 Gr. östl. L. u. 30 Gr. nördl. Br.), und Bogdo-Lama, welcher im südlichen Tibet residirt und herrscht. Anderwärts führen die Großlamas andere Namen, z. B. in Butan Dharma-Lama. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß diese mehrfachen Großlamas einander gleichstehen. Sicherlich gab es ursprünglich nur einen Großlama, nämlich den Dalai-Lama (meergleiche Lama); im Laufe der Zeiten mögen, hauptsächlich wohl in Folge weiter Entfernung von Hlassa, Einzelne der höchstgestellten Lamas sich von jenem mehr oder weniger unabhängig gemacht haben. Aber auch noch heutigen Tags gilt doch im Grunde der Dalai-Lama als der absolut höchste. Während z. B. der Bogdo-Lama von den Chinesen ziemlich geringschätzig behandelt wird, empfängt der Dalai-Lama selbst durch den Kaiser göttliche Verehrung. (Der Kaiser kniet vor ihm, während er sich nicht erhebt, sondern sitzend die Hand auf des Kaisers Haupt legt, um ihn zu segnen). — Mit göttlicher Verehrung ist es überhaupt, daß dem Dalai-Lama begegnet wird; daher nie Jemand aus dem Volke ihn zu sehen bekommt. — Was hiemit ausgesprochen ist, nämlich daß er Gott sei, ist buchstäblich zu nehmen; er ist der incarnirte, als Mensch existente Gott. Stirbt er, so ist es nur, um alsbald in einem andern Menschen wieder zu erscheinen. Daher bestimmt in der Regel er selbst, kurz vor dem Tode, seinen Nachfolger, d. h. er gibt (mehr oder weniger bestimmt) an, in wem er nach seinem Hinscheiden fortexistiren werde. Die Lamas haben dann diesen neuen Dalai-Lama zu erkennen. Nicht selten ist es ein Kind, wo dann während der Minderjährigkeit eine Vormundschaft regiert. Gerade gegenwärtig ist dieß der Fall. Vgl. die Berichte des Missionärs Huc in den Annalen der Lyon. Gesellsch. zur Verbr. des Glaubens Jahrg. 1849. Der Gott, welcher in dem Dalai-Lama als Mensch existirt, ist Buddha. Buddha aber ist, wie bekannt, eine der Incarnationen des Wischnu, welch' letzterer eine der Erscheinungsformen der indischen Gottheit ist. Hiemit sind wir auf das indische Gottesbewußtsein hingewiesen. In der That, der Lamaismus ist nichts Anderes als eine besondere Gestalt des Buddhaismus, und dieser nichts Anderes, als eine besondere Gestalt des Brahmaismus, der uralten indischen Religion. Mithin müssen wir, um den Lamaismus zu verstehen, einen Blick auf das indische Gottesbewußtsein und dessen Geschichte werfen. — Die Indier haben, wie alle Heiden, in Ermanglung wahrer Gotteserkenntniß die Elemente der physischen Welt, die Grundstoffe und Grundursachen des Daseienden, vergöttert: Erde, Wasser, Luft, Feuer, Sonne u. s. w. Daß ein so gestaltetes Gottesbewußtsein Anfangs sehr bunt habe aussehen und unsicher sein müssen, leuchtet von selbst ein. Wie vielerlei kann als Element betrachtet werden und auf wie vielerlei Weise! Es hat aber bei den Indiern bald die bestimmtere Gestalt angenommen, daß als das Göttliche der Proceß als solcher galt, in welchem sich das Universum ununterbrochen bewegt. Derselbe verläuft sich in drei Momenten: Entstehen, Bestehen und Vergehen, und zwar so, daß letzteres immer wieder der Anfang eines Neuen ist, mithin ein ewiger Kreislauf stattfindet. Daß das Universum sich in solchem Processe befinde, kann jedem sinnenden Beobachter nicht entgehen. In ausgeprägtester Gestalt aber tritt er uns vor Augen in demjenigen Theile der Natur, der gerade den Indiern am meisten vor den Augen liegt, in der vegetativen Natur. In der Pflanze tritt ebenso die bestimmte Unterschiedenheit und Getrenntheit, wie die wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit jener drei Momente klar zu Tage (in Kern, Pflanze und Frucht). Diese drei Momente nun vergöttert, so waren die drei Götter Indiens geschaffen: Brahma, Wischnu und Schiwa — das Princip der Entstehung, der Erhaltung und der Zerstörung, welch' letztere zugleich die Bedingung eines neuen Lebens, die Erneuerung des abgelaufenen Processes ist; und von selbst waren dieselben als Dreinigkeit (Trimurti), als integrirende Erscheinungsformen des Einen Göttlichen begriffen, welches das Parabrahma ist. — Da jeder

Mensch begreiflich es für Pflicht hält, diejenigen Gedanken in dem Leben auszuprägen, zu verwirklichen, welche den Inhalt seines Gottesbegriffes bilden, so hat sich hiernach das Leben der Indier nothwendig dem Pflanzenleben nachgebildet. Hiernach muß jeder Indier es für wesentliche Bestimmung halten, sich in das Ganze zu vertiefen, sich aufzulösen in der unendlichen flüssigen Substanz, als Individuum zu verschwinden, wie der Wassertropfen in dem Ocean verschwindet. Dieß ist der Grundgedanke, der das ganze Leben der Indier trägt, durchdringt, charakterisirt. Gleichen Schrittes aber mit der Gestaltung des Gottesbewußtseins zu dem bestimmten Brahma-Wischnu- und Schiwa-Bewußtsein bildeten sich die Kasten als concreter Ausdruck der drei Momente des in der Pflanze repräsentirten Naturprocesses. Die ganze Nation ist eine Pflanze; die Brahmanen sind das erste, die Kschatryas und Vaysyas das zweite, die Sudras das dritte Moment derselben. (Die Parias bilden nicht ein Glied im Organismus). Es mag wohl sein, was neuerdings mehrfach vermuthet und behauptet worden, daß zufällige historische Ereignisse und örtliche Verhältnisse die Kasten-Bildung veranlaßt haben. Trotzdem ist in den Kasten der soeben genannte Grundgedanke ausgesprochen. Das früher erwähnte Lebensprincip der Indier aber hat sich in allen Kasten zumal, in jeder aber auf eigenthümliche Weise verwirklicht und ausgeprägt: bei den Brahmanen in stiller Meditation und abstracter Speculation, bei den Kschatryas und Vaysyas in concreter, aber werthloser und verschwindender Wirksamkeit, bei den Sudras in gewaltsamer, schmerzlicher Selbstzerstörung. — Es leuchtet von selbst ein, daß die Mitglieder der niedern Kasten, vor Allem die Sudras (Taglöhner, Diener), aber auch die Vaysyas (Handwerker und Ackerbauer) sich durch diese Kasteneinrichtung, nachdem dieselbe erblich geworden und unabänderlich befestigt war, haben beengt fühlen müssen. Warum sollen die verschiedenen Arten, sich mit dem Göttlichen zu assimiliren, einerseits die bequeme der Brahmanen, andererseits die mühevolle und schmerzliche der Sudras, erblich sein? Warum soll sich Gott in den andern Geschlechtern nicht ebenso manifestiren, wie in dem der Brahmanen, und in diesem nicht ebenso wie in jenen? Mit andern Worten: man sieht nicht ein, warum das Brahmanenthum erblich, warum nicht jeder Mensch ein Brahmane soll sein können. Von diesem Gedanken ist die Buddhaistische Reformation (c. 600 v. Chr.) ausgegangen. Dem Buddha, der ohne Zweifel ein Vaysya oder, wahrscheinlicher, ein Sudra gewesen ist (er soll Gautama geheißen haben), ist es gelungen, sich als vollkommene Manifestation Gottes, bestimmter als Incarnation des Wischnu, darzustellen und geltend zu machen, indem er ein den Brahmanen vorbehaltenes Leben führte und es darin zu tadelloser Vollkommenheit brachte. Damit aber war das Kastenwesen mit einem Schlage vernichtet, während der Grundgedanke des indischen Gottesbewußtseins völlig unversehrt blieb. Diese buddhaistische Anschauung nun wurde zwar sogleich als Irrlehre erkannt und verfolgt, und, freilich erst nach tausendjährigem Kampfe, aus Indien verdrängt; allein in dem übrigen Asien hat sie sich weit verbreitet und bis auf den heutigen Tag, theils in der ursprünglichen, theils in mannigfach modificirter Gestalt erhalten; man hat berechnet, daß sie gegenwärtig 300 Millionen Anhänger zähle. Eine dieser Gestalten nun des Buddhaismus ist, wie oben bemerkt, der Lamaismus. Hiemit haben wir diesen in seinem Wesen erkannt. Jeder Mensch kann Brahmane, Repräsentant des Göttlichen an sich sein, d. h. sich in den Weltproceß vertiefen, mit demselben identisch werden und so ihn in sich darstellen. In dem Maße als es vielen gelingt, ist das Volk glücklich, denn in solchen Brahmanen ist ja das Göttliche sichtbar gegenwärtig, und darum mit ihnen dem Leben ein fester, sicherer Grund, eine Quelle gegeben, aus welcher alles Heil fließt. Ebendarum heißen sie Lamas, und ebendarum gibt es eine so enorme Anzahl Lamas. Streng genommen sind dieselben nichts anderes als Wischnu selbst, denn Wischnu ist ja eben die Manifestation

Brahmas, der offenbare Gott. Selbstverständlich aber kann Wischnu seine volle Repräsentation nicht in Vielen, sondern nur in Einem haben, denn sein vollkommener Repräsentant kann nur er selbst sein und ist nur er selbst, wenn er in irgend einem Menschen existent ist. Natürlicher Weise aber kann er gleichzeitig nur in einem Menschen existent sein. Dieser Eine ist dann der vollkommene Wischnu; und dieß nun ist der Dalai-Lama. Hieraus ergibt sich von selbst, in welchem Sinne die übrigen Lamas Repräsentanten Wischnus seien. Sie sind es als Abbilder des im Dalai-Lama existenten Urbildes, ähnlich wie die das Sonnenlicht widerstrahlenden Tautropfen Sonnenlicht sind. Aber auch der Dalai-Lama ist, wie wir bereits gesehen, nicht unmittelbar, sondern mittelbar Wischnu. Unmittelbar Wischnu, nämlich der incarnirte Wischnu, ist Buddha; der Dalai-Lama ist nur der als Mensch forterxistirende Buddha; und dieß wird nur so lange dauern, bis Wischnu sich wieder incarniren wird. — Weiter können wir die Sache nicht verfolgen, auch nicht eingehen in das unendliche Detail der mythologischen Theologie. Darüber sind die unten zu bezeichnenden ausführlichen Werke zu Rathe zu ziehen. Hier muß es genügen, die Grundgedanken gegeben zu haben. — Man liebt es, Vergleichungen zwischen dem Lamaismus und dem Christenthume anzustellen. Wir können uns in diesem Puncte kurz fassen. Die Lamai'sche (indische) Trinität ist jene Trinität, welche in der Creatur überall ausgeprägt ist und Zeugniß für die Wahrheit des christlichen Gottesbewußtseins gibt, inwiefern man von der Annahme ausgehen darf, Gott offenbare sich in seinen Werken als den, der er ist. Wer die lamaisch-indische Incarnationslehre nicht als eine der unzähligen Hindeutungen auf Christum erkennt, welche überall im Heidenthume wie im Judenthume liegen und Zeugniß für die Wirklichkeit der christlichen Offenbarung geben, sondern im Gegentheile zum Vorwand nehmen will, die christliche Geschichte zu einem Mythus zu stempeln, mit dem kann man sich ebensowenig in eine Erörterung einlassen, als mit Jenem, der beim Anblick eines Schattens nicht auf das Dasein eines Körpers schlöße, sondern gerade aus dem Dasein des Schattens den positiven Beweis zu führen unternähme, es existire überall kein Körper. In jener Incarnationslehre ist das Bewußtsein ausgesprochen: Gott muß Mensch werden; daran hängt das Heil des Menschen. Dieß Bewußtsein führt sich auf das weitere zurück, der Mensch wie er ist, sei nicht was er sein soll und vermöge nicht durch sich selbst zu werden, was er werden müsse. Ist hierin eine Wahrheit ausgedrückt, so folgt doch wohl nicht, daß die christliche Gnadenlehre unwahr sei, denn die Wahrheit, die ich besitze, wird dadurch, daß ein Anderer sie gleichfalls, sei es ganz, sei es zum Theil, besitzt, nicht Unwahrheit. Vollzieht sich aber dieses Bewußtsein bei den Lamas in einer Selbsttödtung, welche das Nachbild der beständigen Selbstauflösung der einzelnen Naturproducte, vorzugsweise der Pflanzen, ist, so erkennt als Grund hievon wohl Jedermann das oben erklärte indische Gottesbewußtsein; und das Christenthum ist dafür ebensowenig verantwortlich als für das Andere: daß man zwischen der lamai'schen und christlichen Ascese nicht nur äußere Aehnlichkeit, sondern eine Gleichheit gesehen hat, welche nicht existirt. Das Wesen der christlichen Ascese ist nicht Selbstauflösung, sondern Unterwerfung des menschlichen unter den göttlichen Willen, Selbsterhaltung im Dienste dieser Unterwerfung. Der Unterschied ist nicht minder wesentlich, als es der zwischen der christlichen und indischen Trinität bestehende ist. Was das lamaische Priesterthum betrifft, so kann man in demselben den Gedanken ausgedrückt finden, die Besorgung der geistigen, insbesondere der religiösen Angelegenheiten der Menschen erfordere ebenso wie jedes andere bestimmte Geschäft ein besonderes Organ. Diesen Gedanken, sowie die hierarchische Ordnung jener Priesterschaft wird Jedermann vernünftig finden und als einen der vielen Beweise erkennen, daß durch die Sünde die Vernunft nicht vernichtet worden. Die Rohheit, welche den Dalai-Lama mit dem Papst oder vielmehr diesen mit jenem

vergleicht, kann nicht in Betracht kommen. Dagegen wäre ein Wort zu sagen über den Vorwurf, den man den Missionären gemacht hat darüber, daß sie, wie auch anderwärts, so besonders in Tibet an die landläufigen Begriffe angeknüpft haben, um, wie man sagt, die christlichen Begriffe gleichsam einzuschwärzen. Woran soll denn der Missionär seinen Unterricht knüpfen, wenn nicht an die vorhandenen Begriffe? Der Heide kann wohl am leichtesten vom heidnischen, der Jude vom jüdischen Gottesbewußtsein, näher ein Jeder von der Wahrheit aus, welche sein Gottesbewußtsein (mehr oder weniger) enthält, zum christlichen Gottesbewußtsein geführt werden. Von dort hat also auch der Missionär auszugehen, wie schon die Apostel gethan haben. Daß der Lamaismus besonders viele Anknüpfungspuncte biete, muß allerdings aus Vorstehendem klar geworden sein. Daß jedoch jenes Anknüpfen an landläufige Begriffe sich nicht dahin erstrecken dürfe, daß dadurch die christliche Lehre beeinträchtigt werde, oder eine irrige Verwechselung oder Vermischung stattfinde oder möglich werde, versteht sich von selbst. Vergl. hierzu die Artikel: China, Indien, und Tibet. — Die Literatur über den hier behandelten Gegenstand ist sehr umfangreich. Man findet eine ziemlich vollständige Angabe derselben in Haunsch, Geschichte der Philosophie. Olmütz 1850, S. 119 ff. Im weitern Sinne gehören hieher alle Schriften, welche sich mit Indien und der indischen Religion beschäftigen. Wir nennen von denselben nur, als die neuesten und besten: Benfey, Indien, in der allg. Encyc. v. Ersch und Gruber, Bd. XVII., und Lassen, indische Alterthumskunde. 1843 ff. (Bonn). Speciell den Buddhaismus und Lamaismus behandeln: Hüllmann, historisch-kritischer Versuch über die lamaische Religion. Berlin 1796; Stäudlin, de religione lamaica. Göttingen 1808; Schmidt, Forschungen im Gebiete der ältern, religiösen, polit. und literar. Bildungsgeschichte der Mongolen und Tibeter. Petersburg 1824; Bochinger, la vie contemplative, ascetique et monastique chez les Indous et chez les peuples buddhistes. Strasbourg 1831; Schott, Buddhaismus in Hochasien und in China. Berlin 1846. Außerdem enthalten die Annalen der Lyoner Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens interessante und belehrende Berichte. [Mattes.]

Lambecius (Lambek) Peter, 1628 zu Hamburg geboren, war der Sohn des Rechenmeisters Heino, machte in der Wissenschaft so starke Fortschritte, daß er bereits in einem Alter von 19 Jahren seine gelehrten „Lucubrationen" über Aulus Gellius herausgab (Paris 1647). Vom Privatunterrichte trat Lambecius in die Johannisschule, von da 1644 auf's Gymnasium, wo Friedrich Lindenbrog und Lucas Holsten, seiner Mutter Bruder, mit dem Lambecius schon im 13. Jahre correspondirte, seine Lehrer waren. In Amsterdam, wohin er sich 1645 begab, machte er mit Johann Vossius, Caspar Barläus und Bartholomäus Nihusius genaue Bekanntschaft. Bald darauf wandte er sich nach Paris, wo er auf die Empfehlung Holstens mit den ersten Gelehrten in Verbindung trat. In Toulouse ward er zum Doctor der Rechte creirt. Er durchwanderte Ligurien und Etrurien, und verweilte zwei Jahre in Rom bei seinem Oheim Holsten (s. Holstenius), kehrte nach Hamburg zurück, ward hier 1652 zum Professor der Geschichte ernannt, und heirathete eine reiche, aber alte und geizige Frau. Diese verließ er schon 15 Tage nach der Hochzeit, reiste abermals nach Rom, wo er sich der Gunst des Papstes Alexander VII. und der Königin Christina von Schweden (s. d. A.) erfreute. Er trat daselbst öffentlich in die katholische Kirche über. Leicht vergaß er hier der Heimath, wo inzwischen der Neid seine Studien ungünstig kritisirt, und ihn als Häretiker, ja sogar als Atheisten angeklagt hatte. Hierauf verfügte er sich nach Wien, ward vom Kaiser Leopold sehr ausgezeichnet empfangen, zum kaiserlichen Rath, Bibliothecar und Geschichtschreiber ernannt. Auf diesem Posten starb er zu Wien 1680, 52 Jahre alt. Zahlreiche Schriften verschaffen ihm ein rühmliches Andenken, unter andern seine: Origines Hambur-

genses ab anno 808 ad annum 1292, 2 vol. in 4., 1652 et 1661; und 2 Bde. in Fol. 1706 u. 1710. Dann seine gelehrten: Animadversiones ad Codini Origines Constantinopolitanas, Paris 1655 in Fol. Ferner Commentariorum de Bibliotheca Caesaria Vindobon. libri VIII. mit dem Supplement von Daniel v. Nessel; so wie auch sein: Prodromus Historiae litterariae etc. [Dür.]

Lambert von Aschaffenburg, Mönch zu Hersfeld, blühte im eilften Jahrhundert. Sein Vaterland ist unbekannt; man vermuthet, daß er aus den Gegenden der Maas, vielleicht aus dem Bisthum Lüttich stammte. Gewiß ist, daß Aschaffenburg nicht seine Vaterstadt war. Die Zeit seiner Geburt wird mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in die Jahre 1034—1038 verlegt. Im J. 1054 trat er in das Kloster Hersfeld (s. Hirschfeld) ein, angezogen durch den Ruf des Abtes Megieher, den er einen Mann großer Tugenden in Christo nennt. In demselben Jahre, im Herbste, erhielt er zu Aschaffenburg durch den Erzbischof Liutpold von Mainz die Priesterweihe. Alsbald trat er, ohne Vorwissen seines Abtes, in heiligem Eifer eine Pilgerreise nach Jerusalem an. Den 24. Dec. 1058 befand er sich an den Grenzen der Bulgarei; den 17. Sept. 1059 war er wieder in Hersfeld. Noch traf er seinen Abt am Leben, der schon am 26. desselben Monats zur ewigen Ruhe einging. Auf Megieher folgte Abt Ruthardt, den Lambert besonders wegen seiner Kenntniß der hl. Schrift und seiner Beredtsamkeit lobt. Die wichtigen Ereignisse, welche seit dem J. 1071 in dem Kampfe zwischen Heinrich IV. (s. d. A.) und den Sachsen in dem nördlichen Teutschland und der Umgegend von Hersfeld vor sich gingen, veranlaßten den Lambert, dieselben in Versen zu beschreiben. Diese Schrift ist verloren. Hierauf schrieb er die Geschichte seines Klosters, welches damals Heinrich IV. sehr oft besuchte. Diese Schrift „Libellus de institutione Hersveldensis ecclesiae“ reichte bis zum J. 1074. Von dieser Schrift besitzen wir nur die Vorrede des Verfassers; und einen Auszug von einem Mönche in Hamersleben, der übel gerathen ist. Hierauf verfaßte Lambert sein berühmtestes uns erhaltenes Werk, seine „Annales“ oder Jahrbücher, deren Inhalt die damalige Geschichte, besonders Teutschlands ist. Nach der Gewohnheit jener Zeit beginnt dieses Werk mit Adam, behandelt aber die in fünf Alter getheilte Geschichte nur so, daß es bis zum J. 703 n. Ch. die bloßen Namen gibt. Von 703 bis 1039, dem Todesjahre des Kaisers Conrad, gibt es nach den einzelnen Jahren nur kurz die Thatsachen, welche sich auf die teutschen Volksstämme, die Familien der Fürsten, auf Klöster und Kirchen u. s. w. beziehen. Dieß alles aber ist nichts Anderes, als die fast wörtliche Uebertragung von Jahrbüchern, welche früher in Hersfeld verfaßt worden waren, und verschiedene Verfasser oder Fortsetzer hatten. Vom J. 1040 an erzählt Lambert selbstständig die Geschichte seiner Zeit; aber vor der Zeit Heinrichs IV. ist er weder ausführlich noch genau. Die Zeiten Heinrichs IV. aber, die er beschreibt, der vortrefflichste Theil seines Werkes, hatte er selbst erlebt; die Begebenheiten aus fernern Ländern aber, aus Lothringen, Italien, Flandern erfuhr er durch glaubwürdige Zeugen. Er erzählt die Geschichte bis zu der Wahl des Gegenkaisers Rudolph (März 1077). „Damit, wer nachher das Werk fortsetzen wollte, einen passenden Anfangspunct habe“. — Das Todesjahr Lamberts ist unbekannt. Die Darstellung Lamberts wird mit Recht gerühmt; er hat die römischen Geschichtschreiber gelesen, und mit natürlichem Geschicke sie nachgeahmt, er ist zierlich und doch ungesucht. Er verbindet Anmuth mit Klarheit und Ordnung. Er zählt unter die besten Schriftsteller der mittlern Zeit. — Vgl. Pertz M. G. scriptor. T. III. p. 22. T. V. p. 134—263. Diese Ausgabe ist von Hesse. In's Teutsche ist Lambert übersetzt von Buchholz, 1819. cf. Piderit, De Lamberto Schaffnaburgensi, rerum germanicarum saec. XI. scriptore locupletissimo. Hersfeld. 1828. [Gams.]

Lambert, Franz, apostasirter Franciscaner und Hauptreformator

von Hessen, geboren zu Avignon 1487, trat, 15 Jahre alt, in den Orden der Minoriten seiner Vaterstadt und war einer der ersten in Frankreich, der seinen Orden und die Kirche verließ (1522), um dem Lutherthum und der Frauenliebe zu huldigen. Zur Rechtfertigung seines Schrittes schrieb er: Rationes, propter quas minoritarum conversationem rejecit; Evangelici in minoritarum regulam commentarii; und einen Commentar über die Ehe und gegen den Cölibat. Nachdem er sich einige Zeit in der Schweiz aufgehalten, ging er noch im J. 1522 nach Eisenach und 1523 nach Wittenberg, wo er sich Luthers Gunst erwarb, ein Weib nahm und theologische Vorlesungen hielt. Von da ging er nach Metz und von Luther empfohlen, erschien er 1524 in Straßburg, wo er über zwei Jahre verweilte, bis er, vom Landgrafen Philipp gerufen, Reformator Hessens wurde (s. d. Art. Hessen), und als Professor zu Marburg den 18. April 1530 an der Pest starb. Lambert war kein strenger Lutheraner, sondern neigte zum Zwinglianismus hin, in seiner Schrift „de symbolo foederis nunquam rumpendi, quam communionem vocant, confessio" sagte er sich förmlich von der lutherischen Abendmahlslehre los und äußerte, die Lehre von einer leiblichen Allgegenwart Christi sei eine viel ärgere Lehre als das, was die Papisten lehrten. Bucer bezeichnet den Lambert in einem Brief an Zwingli als einen leeren, nichtigen, von Eigenliebe aufgeblasenen Menschen; auch andern Reformatoren scheint er mißfallen zu haben, sowohl wegen seines Verfahrens und des Tones, den er anstimmte, als auch weil er ohne Rückhalt aus den Principien der Reformation Consequenzen zog, welche Melanchthon, Bucer und Andere der gemäßigteren Richtung theils verabscheuten, theils verhüllten. So sprach er es keck aus, daß schon ganz kurz nach der Zeit der Apostel die ganze Welt von dem reinen Evangelium abzufallen begonnen habe, erst zu Wittenberg sei das ganz verloren gegangene göttliche Wort wieder aus dem Grabe erstanden. In spätern Jahren stimmte aber auch Lambert herbe Klagen über die Früchte der Reformation an: „Ich lebe in Schmerzen und Wehklagen", schreibt er an Myconius, „denn ich sehe nur äußerst Wenige von der Freiheit des Evangeliums den rechten Gebrauch machen; ich sehe, daß fast gar keine Liebe mehr vorhanden, sondern Alles voller Verläumdung, Lüge, Schmähsucht und Neid ist". Düstere Schilderungen des Zustandes, worin sich das neue Kirchenwesen und die protestantischen Gemeinden befanden, kommen besonders in der Schrift de symbolo foederis etc. vor. Uebrigens sind Lambert's Schriften klar und präcis abgefaßt und gehen ohne Umschweife auf ihr Ziel los. Außer den schon erwähnten Schriften und mehreren Briefen und biblischen Commentarien schrieb er noch de fidelium vocatione in regnum Christi; de regno, civitate et domo Dei ac D. N. J. Christi; farrago omnium fere rerum theologicarum; theses theologicae in synodo homburgensi pro ecclesiarum reformatione 1526 disputatae et propositae S. Schelhorn's amoenit. lit., worin eine Biographie Lamberts; Döllinger, die Reformation, ihre Entwicklung rc. II. 17. rc.; J. W. Baum, Fr. Lambert, Straßburg 1840; vgl. d. Art. Hessen. [Schrödl.]

Lambert, der heilige, in früheren Zeiten Landebert, war der Sohn edler, reicher und frommer Eltern in Mastricht. Wann er geboren, ist nicht bekannt, wahrscheinlich nach der Mitte oder gegen das Ende der ersten Hälfte des siebenten Jahrh. Seine Studien machte er unter der Leitung des hl. Theodard, der zuerst Abt von Malmedi und Stablo, zuletzt Bischof in Mastricht war und als solcher im Jahre 669 auf einer Reise gemeuchelt wurde. Sein Schüler Lambert war sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle, welcher die Schwere seines Amtes und seiner Zeit wohl erkannte, welche in das Sinken der Merovinger fiel. Bereits herrschten die Hausmeier und die Fürsten hingen verblendet ihren Thorheiten und Sünden nach, weil sie zum Untergange reif waren. In Austrasien herrschte damals Childerich II. oder vielmehr sein Hausmeier Wulfoad, in Neustrien und Burgund Theodorich III. unter dem Hausmeier Ebroin, dessen Tyrannei

eine Empörung der Unterthanen herbeiführte, in Folge der Beide ihrer Würden entsetzt und in die Klöster von St. Denis und Luxeul gesteckt wurden. Childerich II. wurde von seinem Adel gemeuchelt 673. Dieß hatte mehr als eine schlimme Folge für Lambert. Childerich zugethan oder treu geblieben, mußte er auch unter dessen Sturz leiden. Von seinem Bischofssitze vertrieben, auf den sich ein Eindringling Namens Faramund erheben ließ, zog er sich in's Kloster Stablo zurück, wo er sieben Jahre in tiefster Demuth und Frömmigkeit zubrachte, glücklich und zufrieden in dieser Abgeschiedenheit, die nichts störte, als der Schmerz über die Bedrückung und das Sinken der Kirche in Frankreich. Denn Theodorich benützte Childerichs Tod, verließ das Kloster St. Denis und ließ sich wieder als König von Neustrien anerkennen. Dieß bewog auch Ebroin, sein Klostergelübde zu brechen und Luxeul zu verlassen. Im J. 677 ward er zum zweiten Male Majordomus in Neustrien und Burgund und nach Dagoberts II. meuchlerischem Tode, an welchem Ebroin großer Antheil zugeschrieben wird, herrschte der schlimme Ebroin nun auch über Austrasien und ließ unsern Heiligen, wie alles Heilige seinen Haß und seine Rache fühlen, bis ihn 681 Hermenfried, ein von ihm seiner Güter beraubter Edelmann meuchlings ermordete. An seine Stelle trat Pipin von Heristal, welcher Ebroins Werk möglichst gut zu machen suchte und unter andern verjagten Bischöfen auch Lambert 681 oder 682 wieder auf seinen Sitz nach Mastricht zurückkehren ließ, der mit neuem Eifer sein Amt verwaltete und namentlich für die Christianisirung Seelands wirkte, sich auch mit dem hl. Willibrord, dem Apostel Frieslands, in Verbindung setzte. Die Zeit und die Großen jener Zeit waren äußerlich kirchlich und gut gesinnt, aber noch nicht frei von rohen Anhängseln des Heidenthums. So hatte Pipin eine Concubine, Namens Alpais, die ihm Carl Martel gebar. Bei aller Güte Pipins gegen die Kirche konnte Lambert ein solches Verhältniß nicht übersehen, sondern mahnte mit apostolischem Freimuthe zu seiner Auflösung, und daher sollen sich Günstlinge oder Verwandte der Alpais zu seinem Tode verschworen haben. Nach einer andern Sage sollen zwei Brüder die Kirche von Mastricht geplündert und hart bedrückt haben, in Folge dessen einige Verwandte des hl. Lambert diese Brüder erschlugen. So wenig Lambert Antheil an dieser That gehabt, so rächte Dodo, ein Verwandter der Erschlagenen und der Alpais, dieselbe am Bischofe, indem er ihn beim Dorfe Leodium, wo jetzt Lüttich steht, mit einer Schaar Bewaffneter überfiel, als eben der Bischof aus der Mette zurückkehrte. Lambert verbot seiner Umgebung alle Gegenwehr, indem er sagte: „Wenn ihr mich wahrhaft liebt, so liebet Jesum und bekennet vor ihm eure Sünden, für mich ist es Zeit, daß ich hingehe, um vereinigt mit ihm zu leben." Nach diesen Worten soll er sich niedergekniet und betend für seine Feinde mit ausgespannten Armen unter vielen Thränen den Tod von einem Wurfspieße durchbohrt empfangen haben am 17. September 708 oder 709, nachdem er 40 Jahre Bischof gewesen war. Ado in seinem Martyrologium und übereinstimmend mit ihm Regino von Prüm in seiner Chronik behaupten, Lambert sei gemartert worden ob reprehensionem domus regiae, was man auf die Unordnungen der hohen Hofbeamten, ihre Bedrückungen der Kirchen und des Volkes bezieht, da wahrscheinlich Alpais damals schon von Pipin entfernt worden war. (Gall. christ. nova. p. 827.) Lamberts Leichnam wurde nach Mastricht gebracht und in der Kirche zum hl. Petrus beigesetzt. An seinem Grabe geschahen Wunder und man erbaute über der Stätte seiner Ermordung eine Kirche, in welche sein Nachfolger, der hl. Hubertus (s. d. A.), 721 die irdischen Reste Lamberts versetzte und auch eben dahin seinen Bischofssitz, den der hl. Servatius von Tongern nach Mastricht übertragen hatte, verlegte. (S. Leben der Väter und Martyrer von A. Butler, bearbeitet v. DD. Räs und Weis. Bd. XIII. unter dem 17. Sept.) [Haas.]

Lamennais, Felicité Robert Abbé de, geb. den 19. Juni 1781 zu St. Malo, gehört zu den merkwürdigsten und außerordentlichsten Erscheinungen

der neuern Zeit. Er stammt aus einer vermöglichen Familie, welche von Ludwig XV. in den Adelstand erhoben worden war. Als der geistliche Erzieher, dem er und sein älterer Bruder Jean anvertraut war, beim Ausbruch der Revolution nach England entfloh, gingen die Knaben bei sich selbst in die Schule, und überließen sich nun einer freien und wohl auch ungeregelten Lectüre. Besonders war es Rousseau, der schon sehr früh auf den Geist des jungen Lamennais einen so gewaltigen Einfluß ausübte, daß er bald einem öden und kalten Indifferentismus anheimfiel. Doch vermochte dieser einen so reichen und glühenden Geist nicht lange zu bannen. Schon die im Jahr 1801 von Lamennais herausgegebene Uebersetzung des Guide spirituel von Louis von Blois bekundete den Umschwung, der in seinem Geiste vor sich ging, in den Réflexions sur l'état de l'église en France pendant le XVIII. siècle et sur la situation actuelle. Paris 1808. gewannen seine Ideen die erste bestimmte Gestalt; an der nämlichen Krankheit, die er von sich abgestreift, sah er sein Volk leiden, und so suchte er im genannten Werk in dem Indifferentismus demselben die Wurzel und den gemeinsamen Grund seines ganzen Unglücks aufzuzeigen. Während er auf solche Weise Frankreich zur erneuten Liebe für seinen katholischen Glauben, der Bedingung aller seiner Wohlfahrt, aufruft, tritt schon im Beginne seiner schriftstellerischen Laufbahn der eigenthümliche Charakter seines Wirkens und Thuns zu Tage; es faßt dieses immer das Volk in seiner Beziehung zur Religion, den Staat zur Kirche doch so, daß das erste Moment fast durchaus den Ausgangspunct bildet und das letztere nur eben nach dem genannten Zusammenhang zur Sprache kommt. In den Réflexions hatte Lamennais die organischen Artikel, die dem Concordat Napoleons mit Rom vom Jahr 1801 beigefügt waren (s. d. Art. Frankreich), vom Gesichtspuncte der Achtung kirchlicher Rechte einer sehr scharfen Beurtheilung unterzogen. Die Polizei verbot daher alsbald das dem Geist des kaiserlichen Regimentes so entschieden entgegen tretende Buch, und der Verfasser selbst zog sich in Folge davon als Lehrer der Mathematik nach St. Malo zurück. Aber auch hier bereitete er nur einen neuen Schlag gegen das die Kirche verletzende Verfahren Napoleons vor; in der „Tradition de l'église sur l'institution des évèques", an dem er seit 1808 mit seinem Bruder arbeitete, suchte er aus der Tradition nachzuweisen, daß die kirchliche Jurisdiction allein dem hl. Stuhle zustehe, und daß nur von ihm die Uebertragung der bischöflichen Würde zu geschehen habe. Der Druck dieser Schrift erfolgte im Anfang des J. 1814. Am 11. April desselben Jahres sank indessen, wie bekannt, die Herrschaft Napoleons in Trümmer. Von der Restauration war eine Rückkehr des Volkes und der Regierung zur Religion im Geiste der alten Zeit zu erwarten, und Lamennais zögerte nicht, mit großem Eifer für dieselbe Partei zu ergreifen. Während der hundert Tage floh er nach England, und hatte hier mit ziemlich großer Dürftigkeit zu kämpfen. Nach dem zweiten gänzlichen Sturz Napoleons nach Frankreich zurückgekehrt, empfing er 1817 die Priesterweihe. Im Jahre darauf erschien der erste Band seines berühmtesten Werkes; es führt den Titel: „Essai sur l'indifférence en matière de religion". Seine Idee, daß die Religion die allein wahre Grundlage der Gesellschaft und des Staates sei, wie der Indifferentismus deren unfehlbaren Untergang mit sich führe, verfocht er hier mit so viel Talent und Beredtsamkeit, daß sein Name bald überall mit Auszeichnung genannt wurde; überdieß tritt der ergänzende Gedanke, daß diese Religion eine ganz specifische, auf äußerer Auctorität ruhende sein müsse, hier mit der gleichen Schärfe und Bestimmtheit hervor. In den spätern Bänden dieses Werkes, das erst im Jahr 1823 seine Vollendung erhielt, bewies er, daß die geforderte Religion keine andere sein könne, als die katholische. Diesem letztern Beweis unterbreitete er indessen als Grundlage eine Philosophie, die, wie wir schon jetzt bemerken, wenn auch allmählig und Lamennais selbst lange unbewußt doch mit unerbittlicher Gewalt den Bau, den sie tragen sollte, untergrub und

zerstörte. — Was die Restauration anlangt, so lieh sie den Grundsätzen des Abbé nichts weniger als ein geneigtes Ohr, und so trat dieser bald in die ganz gleiche Stellung zu derselben, die er gegen Napoleon eingenommen hatte. Schon im J. 1823 stand er wegen eines Artikels im Drapeau blanc vor Gericht und wurde zu vierzehntägiger Haft und einer Geldstrafe verurtheilt. Als er aber drei Jahre später mit seinem Werke: „De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre publique et civile. Paris 1826“ auftrat, und hier der Behauptung, daß in der päpstlichen Auctorität die ganze Religion sich gleichsam verkörpere, und daß sie darum die letzte Stütze der Gesellschaft sei, die Wendung gab, daß der Staat in ein Abhängigkeitsverhältniß zum Papst zu treten habe; als er dem Regierungssystem zum Trotz zu gleicher Zeit die gallicanischen Artikel (s. Gallicanismus), die Carl X. unter die Staatsgrundsätze aufgenommen, mit rücksichtsloser Schärfe als einer Verrätherei an der Kirche und Vernunft geißelte, klagte der Justizminister Corbière vor der Polizei ihn wegen Beleidigung der Würde des Königs und Aufreizung zum Ungehorsam gegen die Staatsgesetze an. Das Gericht erkannte ihn unter dem Eindruck von Berryer's glänzender Vertheidigungsrede nur des zweiten Punctes für schuldig, so daß er eine Strafe im Ganzen von 30 Franken zu entrichten hatte. Der Minister der geistlichen Angelegenheiten, Frayssinous (s. d. A.) suchte auf eine andere Weise den Vorwurf der Unkirchlichkeit und vor Allem der Verachtung der dem Papst zustehenden Gerechtsamen zu neutralisiren. Er berief 14 Bischöfe nach Paris, welche in einer Declaration vom 3. April, die gallicanischen Artikel ihrem Wesen nach wiederholend, insbesondere die Lehre, daß die weltliche Macht der religiösen unterworfen sein soll, als dem Schooß der Anarchie entwachsen bezeichneten. Lamennais ging nun nach Rom, wo er von Leo XII. sehr ehrenvoll empfangen wurde; es soll ihm sogar ein Bisthum, oder wie Andere wollen, ein Cardinalshut angeboten worden sein (?). Von Rom begab er sich nach La Chenaye, einem in der Bretagne gelegenen Dorfe. Hier arbeitete er vor Allem an der weitern Entwicklung seiner Philosophie. In seinem „Essai sur l'indifférence“ hatte er die Frage nach der Wahrheit der Kirche auf die allgemeine, was das Princip der Gewißheit sei, zurückgeführt. Diese letztere wurde im Allgemeinen dahin beantwortet, daß die Uebereinstimmung der menschlichen Vernunft als das alleinige Richtmaß der Wahrheit in jeglicher Sphäre zu betrachten sei, das Christenthum aber, wird nun weiter behauptet, hat in der That das Zeugniß der Vernunft des Menschengeschlechtes für sich. Die Religion nämlich ist nach dem Essai durchaus eine einige von Gott ursprünglich der Menschheit geoffenbarte. Die Auctorität, der sich darum in religiöser Beziehung die individuelle Vernunft zu unterwerfen hat, ist das Zeugniß, das die ganze Menschheit über die Thatsachen ihres religiösen von Gott gesetzten Gesammtbewußtseins ablegt. Dieses Letztere hat sich nie geändert, es hat nur seinen eigenen ursprünglichen Gehalt entwickelt, und als eine solche weiter entwickelte Form des religiösen Bewußtseins unsers Geschlechts ist das Christenthum näherhin die katholische Kirche aufzufassen. Das Organ aber der in der Kirche sich darstellenden Auctorität ist ihr Oberhaupt, der Papst. Es springt in die Augen, wie damit der Charakter des Christenthums als einer in Christo vollbrachten Offenbarung bedroht, und dasselbe im Grund auf das Heidenthum gestützt und zurückgeführt wird. In diesen Ideenkreis gehört der Gedanke von drei Kirchen, den Lamennais um jene Zeit seinem Freund, dem Abbé Rohrbacher mittheilte; darnach wäre die sogenannte primitive Kirche, der die Tradition und die alten Völker angehören, Quelle und Norm der jüdischen und der aus dieser hervorgehenden christlichen Kirche. In dem philosophischen Unterricht, den er damals ertheilte, sprach sich diese Verirrung in der allgemeinen Frage von Natur und Gnade aus. Wenn anders die jetzt vorliegende Esquisse d'une philosophie die Lehre, die er damals vortrug, auch nur annähernd getreu wieder

gibt, so war er schon damals im Begriff, die übernatürliche Gnadenordnung in das unaufhörliche ursprüngliche und ununterbrochene Einwirken der unendlichen Substanz auf das Endliche aufzulösen, und so dem Christenthum als Lehre und Thatsache seinen Nerv, die Erlösung vom Bösen, auszuschneiden. Rohrbacher erzählt, daß er Lamennais mehrmals auf diese in seinen Manuscripten und Vorlesungen vorgetragenen Irrthümer aufmerksam gemacht und ihn auch wirklich bewogen habe, ganze Partien aus seiner Philosophie umzuändern; immerhin aber befand sich das christliche Bewußtsein des letztern mit den Principien seines Systems in einem Kampf, dessen Ausgang bei Lamennais' stolzem und energischem Geiste nicht zweifelhaft sein konnte; seine Theorie der Gewißheit trug aber noch den Keim zu einer andern Reihe von Consequenzen in sich. Wenn die Völker die Inhaber der Wahrheit vor Allem der religiösen sind, wenn diese letztere die Grundlage aller politischen Institutionen bildet, so war es nur ein Schritt zu der Behauptung: daß im Volk allein auch der Geist wurzle, der den Staat frei aus sich zu gestalten habe. Diesen Schritt hat auch Lamennais in seinem „Essai“ bereits ziemlich deutlich gethan. Damit war denn aber auch der zweite Pfeiler seiner bisherigen Weltanschauung, welche von dem Bund der monarchischen Regierung mit dem hl. Stuhl das Glück der Nation hoffte, zum Wanken gebracht. Von Außen rüttelte an demselben die Widerspenstigkeit der Restauration, auf seine Ideen einzugehen. Noch im Jahre 1821 erhob er sich wider dieselbe in seiner Schrift: „Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église. Während aber so in seinem Innern eine große Umwälzung sich vorbereitete, erfolgte die Juliusrevolution vom J. 1830, in der die Democratie in der Gestalt des Liberalismus über das alte System den Sieg errang. Bekanntlich ist einer ihrer ersten Sätze die Indifferenz des Staates gegenüber von allen Glaubensbekenntnissen oder mit andern Worten die Lostrennung des Staates von der Kirche. Lamennais begrüßte mit Begeisterung die neue Zeit, die ihm die Vorgänge seines eigenen Innern erst recht klar machte. Er gründete mit Lacordaire und dem Grafen von Montalembert einen Verein für religiöse Freiheit; und vom October jenes Jahres erschien unter der Redaction der genannten Männer das berühmte Journal: l'Avenir. Mit unermüdlicher Energie und glänzendem Talente suchte es die Hierarchie zu überreden, von den in Trümmer gehenden Staaten sich loszureißen, die von selbst sich auflösenden Concordate zu vergessen, auf das Budget zu verzichten, die Zeiten des alten und armen Christenthums zurückzuführen und auf den Grund der gebotenen Cultus- und Unterrichtsfreiheit einen Bund mit den siegenden Völkern einzugehen. In der Zeit, von der wir eben sprechen, bestrebt sich Lamennais noch ernstlich, das Christenthum in der Form der Kirche festzuhalten und mit der Democratie zu vermählen, ja der Avenir betonte die einzig berechtigte und unfehlbare Auctorität des Papstes, als des Hauptes der Kirche, mit einer oft rücksichtslosen Schärfe. Die Ideen des Journals aber wußten bei dem besonnenen Theile des französischen Clerus sich keinen Eingang zu verschaffen; überdieß führte es gegenüber von dem Episcopat eine so freie und verwegene Sprache, daß bald eine immer größere Reaction, die sich als ihres Organs des Ami de la religion bediente, sich dagegen erhob. Kaum hatte daher Gregor XVI. am 10. Februar 1831 den päpstlichen Stuhl bestiegen, als die Redacteure sich beeilten, ihre Grundsätze der Entscheidung Roms vorzulegen, und so wo möglich gegen alle Angriffe zu sichern. Zu diesem Behuf sandten sie ein ziemlich einlenkendes Glaubensbekenntniß nach Rom, worin sie zugaben, daß Kirche und Staat im normalen Verhältniß zusammengehörten, die Legitimität der Gewalt indessen in democratischer Weise offen auf die Achtung der Volksrechte zurückführten. Da vom Papst nicht alsbald eine Bestätigung zu erhalten war, ward der Avenir provisorisch eingestellt und Lamennais, Lacordaire und Montalembert reisten gegen Ende des Jahres 1831 nach Rom, um ihre Sache persönlich zu betreiben. Nach

Lamennais hatten die Regierungen von Frankreich, Rußland, Oestreich und Preußen schon vor ihrer Ankunft diplomatische Schritte gethan, um die Curie zu einer Verwerfung der Tendenzen des Avenir zu vermögen. Jedenfalls war die Untersuchung über diese bedenklichen Theorien noch schwebend und der hl. Vater empfing die Redacteure erst in einer Audienz, nachdem sie versprochen hatten, nichts von den Angelegenheiten zu erwähnen. Am 3. Februar 1832 überreichten sie dem Cardinal Pacca eine neue fast ganz von Lacordaire verfaßte Denkschrift; der Cardinal versicherte sie bei dieser Gelegenheit der Prüfung ihres Glaubensbekenntnisses, erklärte ihnen aber, daß der hl. Vater ihr früheres Benehmen nicht billige. Unterdessen sprach sich ein großer Theil des französischen Episcopates, den Erzbischof von Toulouse an der Spitze, in einem Schreiben an den päpstlichen Stuhl vom 22. April 1832 in umfassender Weise über die gefährlichen Irrthümer des Lamennais aus. Die Redacteure selbst wollten das Ende der Untersuchung nicht abwarten, und verließen Rom im Monat Juli, um den Weg nach Teutschland einzuschlagen. In der Encyclica vom 15. August, in der Gregor dem gesammten Episcopat seine Erhebung zur päpstlichen Würde kundthat, fand auch der fragliche Streit seine Entscheidung. Die Lehren des Avenir sind darin sämmtlich natürlich ohne Nennung der Namen ihrer Urheber in den entschiedensten Ausdrücken verworfen. Der hl. Vater beauftragte den Cardinal Pacca, mehrere Exemplare der Encyclica dem Lamennais zuzusenden; im Begleitschreiben wies der Cardinal noch besonders auf die Tactlosigkeit hin, mit der die Redaction die zartesten Fragen, deren Entscheidung nur den kirchlichen Obern zustehe, vor dem Volke verhandelt hätten, auf ihre Auffassung der politischen Freiheit, als schlöße sie das Recht der Revolution in sich, auf ihre Lobpreisungen der Freiheit der Presse und des Cultus, als wäre diese der wünschenswertheste und normale Zustand, und insbesondere auf ihr Benehmen gegenüber der Theilung Polens, die sie noch als einen Meuchelmord öffentlich bezeichneten, da sie schon im Begriffe waren, nach Rom abzureisen. Schließlich gibt sich der Cardinal der Erwartung hin, daß Lamennais nicht säumen werde, der von ihm selbst so hoch erhobenen Auctorität sich zu fügen. Beide Schreiben erhielten die Redacteure in München. Am 10. September erklärten sie „gehorsam der höchsten Obrigkeit, dem Stellvertreter Christi", daß der Avenir, der nach dem Erscheinen der Encyclica in allen Diöcesen verboten worden, zu erscheinen aufhöre und daß die Hauptverwaltung für Vertheidigung der religiösen Freiheit eingestellt sei. Lamennais sandte diese Erklärung mit der Bitte an Pacca, sie dem hl. Vater mitzutheilen. Am 27. October erwiederte der Cardinal, daß der Papst von dem Schritte der Redaction mit Zufriedenheit Kenntniß genommen habe. — Indessen zog sich der Abbé, so wenig es scheinen mochte, mit tief verwundeter Seele vom Schauplatz zurück, die Democratie hatte einen leichten Triumph über seine Liebe zur Kirche errungen. In einzelnen Schriften und Journalartikeln zeigte er auch alsbald, daß er sich dem Geiste der Encyclica keineswegs unterworfen habe, zu den erstern gehört vor Allem der Pélérin polonais. Gregor XVI. erhielt davon Kunde und drückte in einem Breve an den Erzbischof von Toulouse vom 5. Mai über diese Gerüchte, die er übrigens ganz im Allgemeinen berührte und ohne Lamennais zu nennen, sein Befremden und seinen Schmerz aus. Darauf sandte der Abbé durch die Vermittlung seines Oberhirten, des Bischofes von Rennes, ein Schreiben an den Papst, in dem er unter Versicherung seiner Unschuld fortan allen Angelegenheiten der Kirche und ihres Oberhauptes fremd bleiben zu wollen erklärt, dem hl. Stuhl in seinen Gesetzen und Entscheidungen, soweit sie sich auf Glaube und Liebe beziehen, Gehorsam gelobt und schließlich um eine Unterwerfungsformel bittet, falls Rom sich noch nicht zu beruhigen vermöge. In einem Breve vom 5. October an den Bischof von Rennes machte der Papst die verschiedenen Schriften namhaft, welche das allgemeine Gerücht Lamennais zuschrieb, ohne daß dieser auch

nur mit einem Wort gegen die Autorschaft sich verwahrte; nachdem die bittere Versicherung des Abbé über seine künftige Gleichgültigkeit gebührend berücksichtigt, geht das Breve schließlich auf die Bitte des Abbé ein und stellt an ihn das Verlangen, daß er sich verpflichten möge, „die in der Encyclica vorgetragenen Lehren einzig und unbedingt zu befolgen und nichts zu schreiben oder zu billigen, was nicht jener Lehre gemäß sei.“ Damit hatte denn auch jenes bedingte Versprechen der Unterwerfung seine thatsächliche Antwort erhalten. Lamennais aber trat nun aus seiner Zweideutigkeit klar hervor; in seinem Briefe vom 5. November, den er mit Umgehung seines Bischofs durch die Nuntiatur von Paris nach Rom sandte, unterscheidet er ausdrücklich an dem Inhalt der Encyclica und vindicirt sich in rein politischen und zeitlichen Dingen die Freiheit der Meinungen, Worte und Thaten. Dieses Schreiben übergab er überdieß der Oeffentlichkeit. Am 28. November lief die Antwort Paccas ein, welche es der Ehrlichkeit des Abbé überläßt, ob die gegebene Erklärung dem Verlangen Roms und seinem eigenen Versprechen gemäß sei und eine unbedingte und uneingeschränkte Unterwerfung unter die Encyclica verlangt. Und in der That abgesehen davon, daß es Lamennais bei seiner Reservation frei gestanden hätte, jedes mißliebige Dogma als eine Entscheidung über nicht rein kirchliche Gegenstände darzustellen, so hingen ja die von dem Papst verworfenen Lehren auf das Innigste mit der Religion überhaupt und insbesondere der katholischen Tradition zusammen, in deren Bereich, wie Lamennais selbst so oft gelehrt, nicht bloß reine Dogmen und Moralgrundsätze gehören. Nachdem der Abbé durch eine etwas einlenkende Denkschrift umsonst versucht hatte, dem Spruche Roms auszuweichen, ließ er sich endlich den 11. December herbei, wie es schien, den Bitten des Erzbischofes von Paris und seines edlen Bruders nachgebend, im Palast des erstern die gewünschte Formel zu unterzeichnen. Lamennais berichtet indessen in seinen Affaires de Rome, daß er diesen Schritt nur aus Rücksicht für den Frieden gethan und auch ausdrücklich bei der Unterzeichnung erklärt habe, er würde dem Frieden zu lieb selbst die ausdrückliche Behauptung unterschreiben, wie sie die Forderung Roms nur schweigend voraussetze, daß der Papst Gott sei. Zu gleicher Zeit, berichtet er in den Affaires, habe er dem Erzbischof gesagt, daß er an den Grundsätzen des Katholicismus irre geworden sei und seine Pflichten gegen das Vaterland und die Menschheit sich vorbehalte. Wie man auch davon denken mag, so ist soviel klar, daß Lamennais nur des Streites mit der Kirche einmal los zu werden suchte. Der hl. Vater, in der reinen Freude über die Unterwerfung, wünschte in einem sehr liebevollen Breve vom 20. December ihm Glück zu seinem Sieg über sich selbst. Als aber bald das Gerücht verlautete, daß Lamennais auf seinen verworfenen Ansichten beharre, forderte der Erzbischof von Paris, der bei jener Unterzeichnung vielleicht höchstens Verdacht zu fassen Ursache hatte, ihn auf, dem hl. Vater für sein Breve zu danken. Damit war ihm Gelegenheit gegeben, den erhobenen Verdacht, wenn er falsch war, niederzuschlagen. Allein Lamennais dachte nicht entfernt mehr daran, auf einen solchen Schritt einzugehen; seine Gesinnungen legte er in den Paroles d'un croyant nieder, die im J. 1834 erschienen. Es sollte darin den Täuschungen seines Lebens eine furchtbare Rache bereitet werden. Die Fürsten erscheinen dort als die Kinder des Satans, die Kirche als die erkaufte Verrätherin an der Menschheit; unser Jahrhundert ist das versunkenste in der Weltgeschichte, die Revolution ist nicht nur ein Recht, sondern eine heilige Pflicht, aus ihrem Schooß erhebt sich ein neuer Staat und ein neues Christenthum, ein Evangelium, gedeutet von den Völkern, über die der hl. Geist in neuer Kraft sich ausgießt. Lamennais spricht in diesem Buche in der Weise der Propheten, seine Diction zeichnet sich durch eine fast schauerliche Pracht aus. Die Regierungen unterdrückten wie begreiflich die bald in fast alle Sprachen übersetzte mit Gier gelesene Schrift. Der hl. Vater aber erhob den 25. Juni in einer Encyclica seine

Stimme, er verwirft und verdammt das Machwerk von Ruchlosigkeit und Verwegenheit, indem er laut über den treulosen Wortbruch und den tiefen Fall des kaum der Kirche gerettet geglaubten Sohnes klagt. Lamennais aber schritt auf der betretenen Bahn rasch vorwärts. In seinen Affaires de Rome. Paris 1836, in seinen Schriften: Le livre du peuple. Paris 1840; De la religion. Paris 1841; Du passé et de l'avenir du peuple. Paris 1842; Ariechapands et Darvands. Paris 1843 und andern entwickelt er die Idee eines democratischen und communistischen Christenthums, dem die jetzige Tyrannei zu weichen habe, mit nie ermüdender Bitterkeit. Nachdem er anfänglich der Kirche noch einen göttlichen Ursprung gelassen und bloß ihre endliche Dauer behauptet hatte, verwarf er endlich auch consequent den erstern, und da ihm somit die Grunddogmen des Christenthums unter der Hand sich verflüchtigten, suchte er es als die Religion der Bruderliebe festzuhalten und in dieser Form als den Erben des dahinsinkenden Protestantismus und Katholicismus darzustellen. Die Esquisse d'une philosophie, 3 Bde. Paris 1841—43 kleidet diese Gedanken in das philosophische Gewand, und gibt der ganzen Theorie des Abbé den Abschluß. Der Glaube der Kirche wird als eine Entwicklung des denkenden Menschengeistes begriffen und die ewige und ewig gleiche Harmonie des Unendlichen und Endlichen, wie sie sich durch das Ziel der beiden Principien der Individualität und Einheit fortwährend realisirt, in einer Weise entwickelt, welche jeden Gedanken auch an eine nur primitive Offenbarung zurückdrängt, und trotz aller Anklänge an den Glauben eines persönlichen Gottes und der Unsterblichkeit sehr vielfach an den Pantheismus erinnert. Der Widerspruch, den Lamennais in den Zeiten des Avenir noch festgehalten, ist auf solche Art endlich gelöst und die Principien sind befriedigt; die religiöse und bürgerliche Ordnung ruht auf dem nämlichen menschlichen Grund, so daß das Volk Alles in Allem ist. Wir haben es schon gelegentlich angedeutet, daß Lamennais von je mehr Politiker als Theolog war. Die Verirrungen seiner politischen Ueberzeugungen finden eine gewisse Entschuldigung in den außerordentlichen und sturmvollen Zeiten, denen seine Kindheit und sein ganzes Leben angehört, und die von Außen wenigstens diese Entwicklung seines Geistes beförderten. Das Bewußtsein aber des Gläubigen und besonders des Priesters, so entschieden er es eine Zeit lang geltend machte, so lange die Kirche noch in seinen politischen Ideen verwoben war, hatte doch nicht so tiefe Wurzeln in ihm geschlagen, daß er jener finstern Macht zu widerstehen vermocht hätte, die den Moment des gekränkten Selbstgefühls so gut zu benutzen weiß. Sein großes Herz, das immer mit Feuer geliebt und gehaßt hat, hat den Haß zu seiner Liebe auserkoren, seit es der Liebe des Erlösers sich verschlossen; gerade wie der Glanz seines großartigen Talentes, das früher gleich mächtig in Gedanke und Wort sich erwiesen, seit er in die Masse gewöhnlicher Revolutionäre übergetreten ist, zu verbleichen begonnen hat. Möchte Gott den Wunsch, den der selige Papst Gregor am Schlusse seiner gegen die Worte eines Gläubigen gerichteten Encyclica ausspricht, erfüllen, und den Unglücklichen noch in seine Kirche zurückführen! (Ueber Lamennais vgl. außer den im Lauf angeführten Werken Rohrbacher: Histoire universelle de l'église catholique. tom. 28. Paris 1848. Gerbet: der Abfall von den Lebensprincipien der Kirche und des Staates, teutsch. Augsburg 1839. Vorlesungen über die neueste Kirchengeschichte von Scharpff. Freiburg i. B. 1850.)

Lampe. In jenen Kirchen, in denen das eucharistische Sacrament aufbewahrt wird, brennt vor dem Tabernakel oder auch zur Seite eine Lampe. Sie wird „Gotteslampe" oder weil sie ununterbrochen bei Tag und Nacht brennen soll, „ewige Lampe" (s. ewiges Licht) genannt. Ihr Ursprung liegt schon in der vorconstantinischen Periode der Geschichte der Kirche, und fand sicher schon am mosaischen Cult (Exod. 27, 20) ihre Berechtigung für den Gebrauch, wenn auch das Bedürfniß für dieselbe Anfangs mit größerer Nothwendigkeit sprach, als

jene alte Analogie. Ihr Gebrauch ist im vierten Jahrh. ein allgemeiner und alter. Daß bei dem geheimen Gottesdienst der Christen unter der Erde oder zur Nacht an verborgenen Orten zur Zeit einer heftigen Verfolgung die Lampe geeigneter war als Leuchter mit Kerzen, bringt die Natur der Sache mit sich. Der hl. Paulinus von Nola erzählt nicht nur, daß in der Kirche des hl. Felix eine ewige Lampe aufgestellt war, — „Continuum scyphus est argenteus ad usum" — sondern daß sie auch bei Nacht, da die Kirche leer war, gebrannt habe. An den vornehmsten Festen pflegten diese Lampen mit Balsamöl und andern wohlriechenden Oelgattungen gefüllt zu werden, wofür ein eigener Fond angewiesen war. So gab Gregor I. den ganzen Ertrag, welcher jährlich aus den öffentlichen Wassern „Aquae salviae" gezogen wurde, für die Lampe in der St. Paulskirche zu Rom. Zuweilen stellten die Gläubigen auch vor den Bildern der Heiligen solche immer brennende Lampen auf, und sogar bei den Nestorianern blieb dieser Gebrauch und wurde streng befohlen. Nicht selten waren die Lampen wunderbar künstlich gefertigt. Die einen waren von Glas „cicindelae", worin das Licht im Oele gleichsam schwamm; andere von edlem Metall, Silber und Gold. Bald hingen sie an schönen Ketten mitten vor dem Altare des hl. Sacramentes, bald standen sie um den Altar und an bestimmten Orten in der Kirche. Nach ihren verschiedenen Formen hießen sie cantarus, delphinus, lychni, lychnici; jene Lampe, die mit Kerzen im Kreise herum besetzt vor dem Hochaltar hing, corona — Kronlampe, Kronleuchter. Die vielen Lampen zu unterhalten, opferten die Gläubigen zu bestimmten Zeiten Oel, Wachs und andere wohlriechende brennbare Gegenstände, worauf der zweite der apostolischen Canonen sich bezieht: „Non sit licitum offerri aliquid ad altare, nisi oleum ad sanctam lucernam"; und es galt die Annahme dieses Opfers als Zeugniß der Rechtgläubigkeit, denn von Ketzern durfte diese Gabe nicht genommen werden. Die Bedeutung der Lampe in der Kirche ist hienach von selber klar, als eine practische und symbolische zugleich. Letztere ist besonders aus dem Gebrauch ersichtlich, daß am Charsamstag alle Lampen ausgelöscht, mit frischem Oele neu gefüllt und von dem neuen Feuer wieder angezündet werden. „Laeti hodie lampades ornemus", sagt Cyrill von Jerusalem. Sie deutet hin auf die sacramentale Gegenwart des Gottmenschen, der durch Tod und Auferstehung das Licht und Heil der Welt geworden und zum Unterpfand dessen, daß uns einst das ewige Licht im Reiche des Vaters leuchten werde, sich selber uns gab, um stets unter uns zu wohnen. Jene Lampe soll dem Gläubigen den Ort anzeigen, wo der Gegenstand seiner höchsten und reinsten Liebe wohnt. Daß wir sie auch zuweilen noch in einer protestantischen Kirche antreffen, ist ein Zeichen, daß sie zugleich geeignet ist, einen Tempel zu zieren. Darum und aus Treue gegen die alte kirchliche Tradition fordert die Kirche durch ihr competentes oberstes Organ: „Omnino lampadem esse retinendam intra et ante altare sanctissimi sacramenti, ut continuo ardeat. Et ita decrevit et servari mandavit S. R. C. 22. Aug. 1699." [Kollmann.]

Lampetianer, s. Messalianer.

Lamy, Bernhard, Oratorianer, stammte aus der Provinz Maine. Mit reichen umfassenden Gaben verband er von Jugend auf großen Fleiß, und erlangte in Kurzem eine bewunderte Gelehrsamkeit in den verschiedensten Gebieten des Wissens, von dem auch die schönen Wissenschaften keineswegs ausgeschlossen waren. Er lehrte Philosophie in dem Hause seines Ordens zu Saumur, sodann Theologie in dem Seminar zu Grenoble. Zuerst ließ er Werke schönwissenschaftlichen und mathematischen Inhalts erscheinen. Er schrieb eine „Kunst zu sprechen" und eine „Kunst zu denken"; über Poesie; über das Gleichgewicht und die Größe, sowie über die Grundlinien der Mathematik, sodann „Unterhaltungen über die Wissenschaften und über die Methode zu studiren". Ferner verfaßte er „eine Beweisführung der Wahrheit und Heiligkeit der christlichen Moral", besonders aber verfaßte er geschätzte Schriften über die hl. Schrift. Des erste seiner dießfallsigen

Werke ist ein Apparat für die hl. Schrift, bestehend aus 20 großen Tabellen, gedruckt zu Grenoble im J. 1686, besonders archäologischen Inhalts. Sein zweites bedeutendes theologisches Werk war seine „Harmonie oder Uebereinstimmung der vier Evangelisten". Paris 1689. Die drei Annahmen Lamy's von einem doppelten Gefängnisse Johannes des Täufers, daß Magdalena, Maria des Lazarus Schwester und die öffentliche Sünderin dieselbe Person seien, endlich daß Christus an dem Tage, an welchem die Juden das Osterlamm aßen, gelitten habe, veranlaßten bedeutende literarische Kämpfe. Zu seiner Vertheidigung schrieb Lamy u. A.: Traité historique de l'ancienne Pâque. 1692, eine Reihe von überaus gelehrten Streitschriften, woran sich noch andere Abhandlungen ähnlichen Inhalts anschlossen. L. ließ seine Evangelienharmonie wieder drucken im J. 1699 mit großem Commentare, worin er den Text der Evangelien paraphrasirt, ferner die Schwierigkeiten entwickelt, welche einzelne Stellen und die evangelische Geschichte darbieten, sodann die Gebräuche und Sitten der Juden, selbst einzelne Controverspuncte des Christenthums behandelt. — Ferner schrieb L. ein Werk über den Tempel zu Jerusalem in sieben Büchern, in welcher ausführlichen Schrift sich auch eine Beschreibung der Stadt Jerusalem findet, wovon er im J. 1699 sein Project herausgab. Das Werk selbst, woran er eine Reihe von Jahren gearbeitet, erschien wegen ungünstiger Zeitverhältnisse erst nach dem Tode des Verfassers zu Paris. Lamy starb den 29. Jan. 1715 zu Rouen, wo er in der letzten Zeit seines Lebens in dem Hause seines Ordens, lehrend und erziehend, sich aufgehalten hatte. Er erreichte ein Alter von 74 Jahren. Wie durch umfassende Wissenschaft zeichnete er sich auch durch seine Frömmigkeit aus. — Gesammtausgaben seiner Werke erschienen zu Lyon und zu Paris. Vgl. Dupin T. XIX. p. 117—136. [Gams.]

Lamy, Franz, Mauriner. Er stammte aus altem freiherrlichen Geschlecht; wurde geboren in der Provinz Perche im J. 1636. Nach dem frühen Tode seines Vaters erhielt er von seiner Mutter eine sorgfältige Erziehung, um in der Welt sein Glück zu machen. In zwei Feldzügen, die er unter dem Herzoge von Richelieu machte, zeichnete er sich aus. Der glückliche, wie er glaubte wunderbare Ausgang eines Duells bewog ihn, der Welt zu entsagen. Er trat im J. 1658 in die Mauriner-Abtei St. Remi in Rheims, und ein Jahr später legte er dort im 25. Lebensjahre die Gelübde ab. Aus der Einsiedelei zu St. Basle bei Meaux berief ihn der Prior von St. Remi, um die jungen Benedictiner Philosophie und Theologie zu lehren. Philosophie lehrte er später in den Klöstern Mont St. Quentin und St. Medard in Soissons, Theologie endlich zu St. Germain des Pres. Er starb im J. 1711 zu St. Denys in einem Alter von 75 Jahren; durch seine Frömmigkeit und Wissenschaft, wie durch den Adel seines ganzen Wesens hochgeachtet. Seine Schriften zeugen insbesondere von einer tiefen Selbst- und Weltkenntniß. Sein berühmtestes Werk ist: De connaissance de soi-même. Par. 1694—1698. 2. Ausg. 1700. 12. in 6 Bdn. Dieses Werk ist nicht bloß ascetischen, sondern auch philosophischen Inhalts, in dem der Verfasser die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Selbstkenntniß darlegt und die Wege aufzeigt, auf welchen sie zu erlangen sei. Ferner verfaßte er eine Schrift über die offenbare Wahrheit der christlichen Religion: Verité évidente de la Religion chrétienne, ou Elite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la divinité de Jésus-Christ. Par. 1694. 12. — Ein Jesuit in Caen hatte behauptet, daß die Wahrheit der christlichen Religion nicht mathematisch streng bewiesen werden könne, ein Satz, welchen Lamy für verfänglich hielt. Im J. 1695 erschien die Widerlegung des neuen Atheismus gegen Spinoza. Ferner: „fromme Betrachtungen über den Ordensstand", 1697. Ascetischen Inhalts ist die Schrift: Les saints gémissements de l'ame sur son éloignement de Dieu, 1701. 12. „Die Vorschriften der Weisheit", 1703. Im J. 1708 erschien „eine Sammlung von religiösen und moralischen Briefen", geschrieben unter dem Namen eines Einsiedlers an einen Freund. In der Schrift: „L'incré-

dule amené à la Religion par la raison, en quelques entretiens, ou l'on traite de l'alliance de la raison avec la foi. Par. 1710. 12. sind die Beweise für das Christenthum mehr aus der Philosophie entnommen. Noch erschienen von L. Schriften philosophischen und verschiedenen Inhalts. L. verfaßte seine Schriften in französischer Sprache; der Tiefsinn und Geist ihres Inhalts wird gehoben durch eine treffliche Form. Vgl. Herbst über „die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften". Tüb. theol. Quartalsch. 1834. S. 44 ff. [Gams.]

Lancellot, Joh. Paul, ein berühmter Rechtsgelehrter zu Perugia, wo er 1511 geboren war, und 1591 starb. Auf Befehl des Papstes Paul IV. bearbeitete L. in lateinischer Sprache ein Werk unter dem Titel: Institutiones juris canonici und gab demselben die Einrichtung, nach welcher einst Kaiser Justinian derlei Institutionen Behufs der Einführung von Anfängern in das bürgerliche Recht hatte entwerfen lassen. Dieser Kaiser bethätigte nämlich seine Sorgfalt für die Feststellung und Ausbildung der bürgerlichen Rechtspflege dadurch, daß er einer Commission von Rechtsgelehrten verschiedene Rechtssammlungen auftrug. Die erste Sammlung, der „Codex Justinianeus" (s. d. A.), bestand aus zwölf Büchern. Die zweite, sehr weitschichtige Sammlung bestand in Excerpten aus den besten Schriften der Rechtsgelehrten; sie war materienweise geordnet und sollte als Norm bei den Gerichtsstellen gebraucht werden, bestand aus 50 Büchern, und führte den Namen: Pandecta juris enucleati ex omni veteri jure collecti. Aus diesen Pandecten ließ Justinian wieder eine systematische Zusammenstellung der Hauptrechtssätze veranstalten; sie führte den Titel: Institutionen, und sollte als Compendium dienen. An seinen canonistischen Institutionen nun arbeitete Lancellot 15 Jahre lang, und unterstellte dann seine Arbeit der päpstlichen Approbation. Es ward auch eine eigene Commission zur Prüfung des Werkes aufgestellt. Allein es fanden sich Gegner, welche die Hoffnung Lancellots vereitelten. Das veranlaßte ihn, von Rom nach Perugia zurückzukehren, und noch vor dem völligen Abschlusse des Conciliums von Trient (im August 1563) sein Werk auf eigene Kosten drucken zu lassen. Als eine Eigenthümlichkeit wird von Lancellot erzählt, daß er nicht zu überreden gewesen sei, dasjenige, was auf dem Concil geändert worden, in sein Buch aufzunehmen. Man hat von Lancellot auch ein Corpus juris canonici in 4. Seine Institutionen existiren in verschiedenen Ausgaben mit Noten, als da sind: Perouse 1563. Antwerp. 1566. 8. Lugduni Batav. 1588. Genev. 1650. Wittenberg 1669. Paris 1705. fol. Als die beste Ausgabe gilt die von Johann Doujat in 2 Bdn. in 12. Der Parlamentsadvocat Durand de Maillane lieferte eine französische Uebersetzung. Vgl. hierzu den Art. Corpus juris canonici. [Dür.]

Land, gelobtes, s. Canaan.

Landbischof, s. Chorbischof.

Landcapitel, s. Landdecane.

Landdecane. Das Institut der Landdecane, sowie das der Landcapitel, deren Vorstände jene sind, schließt sich in seiner historischen Ausbildung an mehrere verschiedene Verhältnisse des älteren Kirchenrechts an. Ursprünglich sind die Landdecane die Archipresbyter (s. d. A.) auf dem Lande, diese aber zugleich die ältesten Pfarrer. So wie nämlich das Presbyterium dem Archipresbyter an der bischöflichen Cathedrale untergeordnet war, so wurden auch die Geistlichen auf dem Lande der Aufsicht eines der auf verschiedenen Puncten der Diöcese fest angestellten Presbyters untergeordnet, der dann im Verhältnisse zu ihnen, wie jener, Archipresbyter (ruralis) hieß. Als nach und nach die Gründung der Pfarreien weiter fortschritt, war für die neu entstehenden Archipresbyter schon von selbst ein Einheitspunct gegeben. Der Bezirk, welcher unter einem solchen Erzpriester stand, hieß Christianitas oder Decania, er selbst wurde dann Decanus, und zwar da der Archipresbyter in der Stadt ebenfalls Decanus (civitatensis, urbanus) hieß,

im Gegensatze zu ihm Decanus ruralis genannt. Ob diese Bezeichnung von der politischen Landeseintheilung hergenommen oder ob sie auf jene Verhältnisse aus den klösterlichen Einrichtungen übertragen worden ist, darüber herrscht Meinungsverschiedenheit. Das Letztere dürfte um so mehr das Wahrscheinlichere sein, als mit diesen Einrichtungen auch der Ursprung der Landcapitel zusammenhängt. Die Vita canonica als eine Nachbildung oder Annäherung an die Vita religiosa für den weltlichen Clerus bestand für die Geistlichen auf dem Lande der äußeren Form nach darin, daß sie sich in ähnlicher Weise wie die an der bischöfcichen Cathedrale nach Verschiedenheit der einzelnen Bezirke zu Capiteln vereinigten, als deren natürliche Vorstände die Archipresbyter, nunmehr Decane hervortraten. Obgleich die Vita canonica sich vollständig nur in den wieder hergestellten Regularstiftern erhielt, so hat sich doch die Einrichtung der Landcapitel d. h. die Vereinigung der Pfarrer eines bestimmten Bezirkes (Decanat) unter dem Landdecan als ihrem Vorstande bis auf den heutigen Tag erhalten. Die gegenwärtige Verfassung dieser Landcapitel und die Art und Weise der Bestellung ihrer Vorstände ist nicht überall dieselbe, sondern es hat sich dieß nach particularem Recht verschiedentlich gestaltet. Der Decan ist seiner eigentlichen Bedeutung nach Stellvertreter des Bischofs, wie er denn auch in Oestreich unter der technischen Bezeichnung: „bischöflicher Bezirksvicar" vorkommt, und wird daher, wo nicht für das Landcapitel ein Wahlrecht hergebracht ist (wie z. B. in Bayern) von dem Bischofe ernannt, im letzteren Falle bestätigt. Es hat nicht ausbleiben können, daß nicht auch, wenigstens in Teutschland, die Landesregierungen einen bedeutenden Einfluß auf die Bestellung dieser kirchlichen Beamten, die mit ihnen in einen vielfachen Verkehr zu treten haben, erlangt hätten. In Oestreich bedürfen die Decane, in soweit auch die Schulangelegenheiten zu ihrem Wirkungskreise gehören, der landesherrlichen Bestätigung, in Preußen, wo sie noch Erzpriester, bisweilen auch Pröpste genannt werden, werden sie in den päpstlichen Monaten von der Regierung ernannt, in den übrigen bestätigt; in Baden kommen ebenfalls erzbischöfliche und landesherrliche Decane vor, in Bayern bedarf es für die von den Capiteln Gewählten nur der Bestätigung. Im zuletzt genannten Staate steht dem Decan noch ein Kämmerer oder Definitor (s. d. A.) zur Seite, welchem die Verwaltung der Decanatscasse und im Verhinderungsfalle des Decans dessen Stellvertretung übertragen ist. Dieser kann, wie der Decan überall, nur aus der Zahl der wirklich angestellten Pfarrer hervorgehen, wohingegen der in Bayern die Stelle des Secretärs bei den Capitelsitzungen einnehmende Synodalzeuge nicht zu jenen, sondern überhaupt nur zu den Mitgliedern des Capitels zu gehören braucht. Zu diesen zählen nämlich nach der Verfassung vieler Capitel nicht bloß die eigentlichen Pfarrer mit Einschluß der als solche bestellten Ordensgeistlichen, sondern auch die Beneficiaten des Bezirks, welche dann, wo das Wahlrecht dem Capitel zusteht, ohne passiv wählbar zu sein, activ an der Ausübung desselben Theil nehmen. Die Wahl wird durch die absolute Majorität und zwar entweder sogleich und öffentlich in der Capitelssitzung oder nach Einsendung der verschlossenen Stimmzettel an das Ordinariat entschieden, welche letztere Form in Bayern für die Decanate aller Diöcesen gestattet, in Speyer und Würzburg aber herkömmlich ist. Die Versammlungen der Capitel, welche von dem Decan geleitet und von ihm auch in außerordentlichen Fällen berufen werden können, fanden ehedem monatlich Statt, weßhalb sie auch Calendae hießen (s. Conferenzen, geistliche); jetzt sind sie viel seltener. Sie dienten früher wesentlich dazu, die auf der Diöcesansynode beschlossenen Statuten zur allgemeinen Kenntniß zu bringen, womit es auch zusammenhängt, daß es nach der Verfassung vieler Diöcesen vollkommen genügend war, wenn nur die Decane, nicht auch die übrigen Pfarrer, auf der Synode erschienen. Aber noch jetzt ist eine besondere Obliegenheit des Decans, in seinem Bezirke die bischöflichen Verordnungen, sei es

auf der Versammlung des Capitels oder durch Circular bekannt zu machen; sonst gehört zu seinem Geschäftskreise im Einzelnen noch Folgendes: dem Decan steht die Aufsicht über die Kirchen, die Beneficien und die Geistlichen seines Bezirkes zu; er wacht über die Handhabung der kirchlichen Disciplin und die Administration der Sacramente und hat von dem Bischofe das für mehrere derselben erforderliche hl. Oel in Empfang zu nehmen und an die Pfarrer zu vertheilen. Nicht minder sind die Schulen des Bezirks seiner Aufsicht und Obhut anvertraut, ja sehr häufig ist er zugleich landesherrlicher Schulinspector, in welchem Falle sich seine Thätigkeit nach der ihm ertheilten Instruction richtet. Der Decan weist ferner die Pfarrer in ihr Amt ein und sorgt, wenn ein solches erledigt ist, provisorisch für die Verwaltung desselben; ihm liegt die Beerdigung des verstorbenen Pfarrers ob. Als Mittel zur Ausübung seiner Obliegenheiten kann der Decan da, wo sie hergebracht ist, nach der Vorschrift des Conciliums von Trient (Sess. 24. c. 3. d. Ref.) mit Genehmigung des Bischofs und gegen gewisse Gebühren, die ihm aus den Fonds der einzelnen Kirchen zufallen, Visitationen (s. Kirchenvisitationen) vornehmen. Ueber den kirchlichen Zustand seines Bezirkes und über alle in dieser Hinsicht wichtigen Vorkommnisse hat er an den Bischof sorgfältigen Bericht abzustatten (s. Berichte). In Oestreich und Bayern sind die Decane auch durch ihre Amtskleidung vor den übrigen Pfarrern ausgezeichnet; sie haben dort den Dechantskragen, hier, wo die gleiche Auszeichnung auch dem Kammerer zusteht, den sogenannten Beff. Vgl. hierzu den Art. Deputatus in den Landcapiteln. [Phillips.]

Landelin und Landoald, die heiligen, Prediger des Christenthums in Belgien im siebenten Jahrh. Obwohl in Belgien schon seit dem Anfang des vierten Jahrh. mehrere bischöfliche Sitze bestanden und das Christenthum sehr verbreitet war (s. die Art. Servatius, Bischof von Tongern, Victricius, Bischof von Rouen), so ging doch noch im vierten und dann im fünften Jahrh. durch die verheerenden Einfälle der Hunnen, Vandalen, Alanen und zuletzt der Franken und anderer Teutschen die christliche Religion in Hennegau, Brabant und dem größern Theil von Flandern wieder großentheils zu Grunde, so daß es einer neuen Predigt bedurfte. Diese neue Predigt begann zum Theil schon bald nach Chlodwigs Taufe (s. d. Art. Chlodwig, Franken), durch den hl. Eleutherius, Bischof von Tournay und dessen Nachfolger, den hl. Medardus (s. d. Art.), ferner durch den hl. Vedastus, Bischof von Arras (s. Chlodwig, Franken) u. A.; am meisten geschah aber erst im siebenten Jahrh. und zwar vor allen durch den h. Amandus, Bischof von Mastricht (s. d. Art.), und dann durch Männer wie Audomar und Bertin (s. Art. Bertin), Eligius v. Noyon (s. d. A.), den Irländer Livin (s. d. Art. Lebuin) und nebst andern durch Landoald und Landelin. Als der hl. Amandus im J. 651 nach Rom zu Papst Martin I. reiste, brachte er von da mehrere Gehilfen für die Mission zurück, worunter sich der Presbyter Landoald, wahrscheinlich ein Angelsachse, befand. Für die eifrige und erfolgreiche Predigt Landoalds in der Gegend von Mastricht steht die ihm gleich nach seinem Tode gezollte Verehrung, leider weiß man aber des Nähern wenig von ihm, weil dessen alte Biographie verloren gegangen ist und Abt Heriger von Lobbes (s. Art. Heriger), der im zehnten Jahrh. über Landoald schrieb, in Ermanglung des historischen Materials nur wenige Notizen liefert. Heriger bespricht nämlich vorzugsweise die Elevation und Translation der Gebeine des hl. Landoald und berichtet nur noch, Landoald sei in seiner Mission besonders von König Childerich II. reichlich mit Geld unterstützt worden, habe einige Zeit den hl. Bischof und Martyrer Lambert von Mastricht (s. d. Art.) zum Schüler gehabt und nach dem Rücktritte des hl. Amandus vom Episcopate neun Jahre lang das Bisthum verwesen. Letzteres aber ist falsch, da Remaclus nach Amandus das Bisthum verwaltete, und die Unterweisung Lamberts durch Lan-

doald wird bezweifelt. S. über Landoald die Boll. vita S. Landoaldi ad 19. Martii; item Boll. 6. Febr. vit. S. Amandi, comm. praev. § 12 und vit. S. Lamberti ad 17. Sept. comm. praev. § 3; L. A. Warnkönig, flandr. Staats- und Rechtsgesch. Tüb. 1835. Bd. I. S. 83—105. — Was den Landelin anbelangt, so geben die Bollandisten zum 15. Juni eine alte und glaubwürdige Biographie, deren Hauptinhalt sich auf Folgendes zurückführen läßt. Dem frommen Bischof Audebert von Cambrai und Arras († um 668) übergaben die vornehmen Eltern Landelins diesen ihren Sohn zur Erziehung. Anfangs ging es sehr gut, so daß Audebert dem Landelin die Tonsur ertheilen wollte, allein dieser ließ sich von einigen Verwandten seines Alters verführen, entlief dem Audebert und trieb sich mit seinen Genossen als Wegelagerer und Raubritter herum. Als sie einst nächtlicher Weile in dem Hause eines Reichen einbrechen wollten, geschah es, daß einer von der Bande plötzlichen Todes starb, und dieses Ereigniß in Verbindung mit einem Traume, worin Landelin sah, wie die Seele des Gestorbenen von den Teufeln zur Hölle geführt werde, brachte ihn wieder zur bessern Gesinnung zurück. Er fiel dem Bischof Audebert weinend zu Füßen, that in einem Kloster strenge Buße, empfing nachher die Tonsur, und machte eine Bußreise nach Rom. Später zum Diacon und Presbyter geweiht, reiste er noch zwei Mal nach Rom, das letzte Mal mit seinen Schülern Adelenus und Domitianus. Seine segensvolle Wirksamkeit beurkundet sich in der Stiftung mehrerer Klöster, worunter Lobbes und Crepin die vornehmsten waren. Als Landelin Lobbes verließ, um Crepin zu errichten, hinterließ er zu Lobbes seinen trefflichen Schüler Ursmar, dem sodann seit 713 der ebenso lobwürdige Ermin nachfolgte. So richtete sich Lobbes allmählig zu großer Celebrität empor (vgl. d. Art. Heriger). Landelin starb um 686 auf aschebestreutem Boden und im härenen Bußkleid. Vgl. mit d. Boll. l. cit. die Script. v. Pertz VII. (IX.), S. 409, 425, 463—464; Dörle, Landelin, Apostel der Teutschen, Augsburg 1838; Chr. v. Schmid, Apostel der Teutschen; Werfers Legendenbuch. [Schrödl.]

Landesherr, Gebet für ihn. Die heidnische Obrigkeit hatte eine Stellung zur mythischen Götterwelt und zum Götzendienste angenommen, welche die Christen nicht anerkennen durften. Dieß brachte sie in mannigfachen Verdacht der Renitenz, daher dieser Punct zu einem der ersten gehört, den christliche Apologeten zu berichtigen hatten. Des Christenthums Wurzel, Wesen und Geist, seine ausdrückliche Lehre und stete Praxis weisen nach, daß die Unterthanen für ihre Obrigkeit zu beten haben. Die Wurzel der christlichen Kirche, das Judenthum, ging dabei mit seinem Beispiele voran, wobei ich nicht auf die Psalmen hinweisen und bei den Stammfürsten des Volkes stehen bleiben will; nein, auch für Könige, welche Heiden und ihre Besieger waren, in deren Gefangenschaft sie schmachteten, verrichteten die Juden öffentliche Kirchengebete. Im Propheten Baruch 1, 10. lesen wir, wie die in Babylon kriegsgefangenen Israeliten eine Summe Geldes nach Jerusalem an den Hohenpriester Alcimus sandten, damit für den König Nabuchodonosor und seinen Sohn Balthasar Opfer und Gebete dargebracht würden. Aus dem Buche Esdras ersehen wir, daß die Juden unter Darius, König von Persien, dasselbe für diesen Regenten und seine Söhne thaten, und zwar nach dem ausdrücklichen Wunsche desselben. Josephus Flavius führt einen Brief der Juden an den Landpfleger Petronius an, worin sie sagen, daß sie täglich zweimal für den Kaiser und das römische Volk opfern (De bell. jud. Lib. II. c. 11.). Hieran schließt sich die Vorschrift des Apostels Paulus 1 Timoth. 2, 1. 2. 3. „Vor Allem ermahne ich nun, daß Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen geschehen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten, damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, denn dieß ist gut, und Gott und unserem Heilande wohlgefällig." Viele Kirchenväter haben diese Stelle so verstanden, daß der Fürsten auch in der Messe gedacht werden soll, damit sie

gläubig würden, was Paulus in V. 11. andeute, wenn er sage: „Welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen." So z. B. Augustin, Chrysostomus, Theodoret u. A. Besonders aber ist der Umstand zu beachten, daß der Apostel Paulus diese Vorschrift zunächst den Christen in Ephesus gibt, die unter heidnischer Obrigkeit, den Römern, damals standen, und daß diese Vorschrift ganz allgemein gegeben ist. Und so faßten auch die Christen dieses Gebot, für die heidnische Obrigkeit zu beten, als ein allgemein verbindliches auf, wofür wir die Belege in den Kirchenvätern finden. Polycarp gebietet den Philippern in seinem Briefe an sie C. 12.: „Orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus, atque pro persequentibus et odientibus vos, et pro inimicis crucis, ut fructus vester manifestus sit in omnibus, et sitis in illo perfecti." Der Apologet Justin führt in seiner dem Kaiser Antoninus Pius gewidmeten Apologie selbst Heiden als Zeugen für die Christen auf und erinnert an ein Schreiben des Kaisers Marc Aurel an den römischen Senat, worin es heißt: die Christen haben für ihn und alle Anwesenden gebetet. Apolog. II. n. 71. Wenn nun dieses Schreiben auch nicht ächt ist, so beweist seine Anführung doch, daß die Christen zu Justins Zeiten für den heidnischen Kaiser gebetet, und daß dieß auch die Heiden gewußt haben. Cfr. Apolg. I. n. 17. Dasselbe bezeugt Athenagoras in seiner Legatio pro Christianis n. 37.: „Die Kaiser (Marc Aurel und Commodus) versichern, daß die Christen für ihre Herrschaft beten, damit sie vom Vater auf den Sohn übergehe, stets wachse und sich vermehre. Daran sei den Christen selber gelegen, um ein friedliches Leben führen und Gottes Befehlen freudig nachkommen zu können." Das Gebet der Christen für den Kaiser hebt auch der Apologet Theophilus (ad Autol. I. n. 11.) hervor. Weiter finden wir Zeugnisse für dieses Gebet in Tertullian Apolog. c. 30. 31. 32. u. 39. Lib. II. ad Scapul., in Origenes, adversus Celsum VIII, Cyprian, epist. ad Demetrium, Arnobius, Eusebius, Kirchengesch. VIII. Bd. 1. Cap., Lucius Cäcilius Lactantius, de mortibus persecutorum cap. 7. u. c. 34., wo wir finden, daß Kaiser Galerius ausdrücklich das Gebet der Christen für sein Heil und das Wohl des Staates verlangt. Daß aber die Christen in ihrer öffentlichen wie in ihrer Privatandacht für den Kaiser beteten, beweisen einfach und klar die alten Martyreracten. Der hl. Bischof Achatius erklärt dem Consul: „Unter allen Unterthanen des Reiches sind keine, die den Kaiser mehr ehren, als die Christen. Wir begehren immerdar von Gott in unseren Gebeten, er möge ihm ein langes, thatenreiches und glückliches Leben schenken, ihm den Geist der Gerechtigkeit und Weisheit verleihen, auf daß er seine Völker gut regiere und Alles eines blühenden Friedens genieße (Ruinart I. p. 350). So spricht sich auch Cyprian im Angesichte seines Martertodes aus (Ruinart II. 43), wie auch sein Zeitgenosse, der hl. Dionysius, Bischof von Alexandrien, und Victor von Massilia (Ruinart II. p. 196). Das Gebet für den Landesherrn finden wir auch in den Liturgien. Was wir von diesen aus den drei ersten Jahrhunderten haben, das enthält vortreffliche Gebete für Kaiser und Könige, so z. B. die dem Clemens I. (Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts) zugeschriebene Liturgie Cotelerii Patr. apost. T. I. p. 265. Const. apost. II, 57. Ein solches Gebet ward auch nach der Wandlung gesprochen. Const. apost. L. 8. c. 12. Aus dem Occident haben wir keine Reste einer so alten Liturgie; indessen spricht doch Tertullian in cap. 39. seines Apologet. von Gebeten für den Kaiser, die Obrigkeit u. s. w. Während aber die Griechen nach der Aufopferung fragliches Gebet verrichteten, scheinen es die Abendländer vor der Aufopferung gesprochen zu haben. Es versteht sich von selber, daß die Christen, welche für heidnische Kaiser gebetet hatten, dieß bei christlichen nicht unterließen; sondern es kam jetzt die Sitte auf, von Constantin an die Namen der Fürsten in die Diptychen (s. d. A.) einzutragen, was natürlich bei ungläubigen Fürsten nicht anging, bei denen man sich im Gebet allgemein faßte, während die Namen christlicher Herrscher abgelesen

wurden. Verfiel aber einer der letzteren in Häresie, so ward sein Name aus den Diptychen gestrichen und für ihn gebetet, wie man es bei heidnischen Regenten gewohnt war. Die Griechen hatten im 13ten Jahrhundert in ihren Diptychen die Namen der mohammedanischen Kaiser von Chalcedon eingetragen. Die Lateiner beteten ihren Diptychen zufolge für den lebenden Kaiser zu Anfang des Canons, für den verstorbenen nach der Wandlung; bei den Griechen fand dieß in beiden Fällen vor dem Canon, in Jerusalem nach der Wandlung Statt. Während die Diptychen bei den Griechen beinahe bis zu den neueren Zeiten sich erhielten, kamen sie im neunten Jahrhundert bei den Lateinern außer Gebrauch; ihre Stelle vertrat sodann das Memento für die Lebenden, in welches der Name des Bischofs und Regenten eingeschrieben wurde; nicht aber, wie in den Diptychen, wurde der Name des verstorbenen Bischofs und Regenten in dem Memento pro defunctis eingetragen. Aus den morgen- und abendländischen Vätern haben wir Beweise genug für das liturgische Gebet der Kirche für die christlichen Kaiser, z. B. Euseb. vita Constant. IV. 45. Chrysost. homil. 23 in cap. 13. Ep. ad Rom. Cyrill von Jerusalem ex vers. Cla. Touttée opp. Cyrill. fol. p. 327. Hilar. Lib. I. ad Constant. p. 61. ed. Colon. Athanas. apol. ad Constant. T. I. p. 303. ed. Paris. Libell. Episp. Aegypt. ad Leon. impr. apud Evagr. II. 8. Maruthas führte für den persischen König Isdegerd das Kirchengebet ein, welches verrichtet wurde, bis die Mohammedaner das Reich eroberten. Selbst in häretischen Kirchen, z. B. der Jacobiten, Nestorianer ꝛc., blieben die Kirchengebete für die Fürsten und erhielten sich bis auf diesen Tag in ihren Liturgien. Aus der abendländischen Kirche haben wir folgende Zeugnisse: Leo I. ep. 25. ad Theodos. imperat. Nicolaus I., Schreiben an Michael III. Noch im 9ten Jahrhundert betete man für Constantin, Constanz, Theodosius, Valentinian und die übrigen Kaiser. Rom und der ganze Occident waren auch hierin conform. Optatus von Mileve rechnet es unter die abscheulichsten Schandthaten des Donatus, daß er das Gebet für die Fürsten abgeschafft habe. Augustin zeugt für dieses Kirchengebet Ep. 149. edit. Bened. T. II. p. 586. § 16. Nach Harduin III. p. 1798 befiehlt das Concil von Toledo, daß täglich für den König und die königliche Familie das Opfer verrichtet werde. In Spanien sollen zuerst die eigentlichen Votivmessen für die Könige aufgekommen sein. Im ersten Gesetze seiner Capitularien schrieb Carl M. 801 solche Gebete vor pro vita et imperio domini imperatoris et filiorum ac filiarum salute Baluz. T. II. p. 217. Die Synode von Mainz 888 verordnet, daß täglich ein gewisses Gebet für den König und die Königin verrichtet werde. Conc. Germanic. T. II. p. 370. In England bestand ebenfalls das Kirchengebet, noch bevor Eduard I. am Ende des neunten Jahrhunderts ein besonderes Gesetz über das Gebet für das königliche Haus erließ. In den spanischen, mozarabischen, gallischen (für England und Teutschland), ambrosianischen und römischen Liturgien finden wir ausdrückliche Gebete für den Landesherrn. So lange in den Diptychen die Namen der Kaiser verlesen wurden, enthielt das darauffolgende liturgische Gebet für die Fürsten nicht nochmals deren Namen, sondern bloß Il. = Illius, oder Ill. = Illorum. Als die Diptychen nicht mehr verlesen wurden, wurde in den Ritualien seit dem zehnten Jahrhundert statt Il. das N. und zwar jetzt in den Canon eingeschrieben, was früher nicht darin stand. Im Mittelalter wurden die Liturgien kürzer, auch die spanische und gallische von der römischen verdrängt; aber das Gebet für die Obrigkeiten blieb im Anfang des Canon und fehlte nur in wenigen Meßbüchern. Nach der Trienter Synode gab zunächst für Rom Pius V. ein neues Missale heraus, in welchem natürlich das Gebet et pro rege nostro N. fehlte, da im Kirchenstaate der Papst und Regent in einer Person vereinigt sind. Ohne diesen Punct zu berücksichtigen, nahmen die übrigen Provinzen dieses Missale an und wagten nichts beizusetzen, da die dießfallsige Bulle sagte: Neque in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Mis-

sali continentur, addere vel recitare praesumant. So ging also der Name des Regenten aus dem Canon verloren, und das Gebet für den Fürsten in der Messe erlosch. Man meinte, nur mit päpstlicher Genehmigung dürfe der Beisatz pro rege in einzelnen Ländern in den Canon aufgenommen werden, und Gavantus P. II. Tit. 8. vertheidigte diese Meinung. Daher soll, was aber sehr zweifelhaft ist, Philipp II. von Spanien sich dieses Privilegium in Rom erbeten haben. Diesem Irrthume stimmten aber Bellarmin, Suarez und andere Theologen nicht bei, daher wurde in Spanien, Frankreich und Teutschland in vielen Missalien des 16ten und 17ten Jahrhunderts der Name des Regenten restituirt. — Hieher gehört auch die feierliche Begehung der Feste der Regenten, als da sind das Gedächtniß ihrer Geburt, ihres Regierungsantrittes u. dgl. Nach Tertullian (Apolog. c. 35) feierten die Christen die Feste der Kaiser, aber auf christliche Weise und ohne öffentliche Freudenzeichen (conscientia potius quam lascivia). Vom vierten Jahrhunderte an feierte die Kirche auch deren Geburtstage und Regierungsantritt mit großem Gepränge, wofür du Cange Diss. de numismatibus medii aevi die Beweise führt. Nach Verdrängung des Götzendienstes fiel auch der Schein des heidnischen Gebrauches weg, daher fanden auch vom sechsten Jahrhunderte an äußere Freudenbezeigungen Statt an den Festtagen der Kaiser und der Kirche selber. Festlichkeiten der Art erhielten sich daher überall und zu allen Zeiten. Auch gehören hieher die Missae votivae pro Rege, welche sich nach einem Codex des 7ten Jahrhunderts schon in dem Sacramentarium des Papstes Gelasius finden, wie auch in allen alten Sacramentarien des hl. Gregor. An die Stelle dieser Votivmessen traten die in andere Messen einlegbaren drei Orationen pro Rege des römischen Missale. Von den Votivmessen ist zu unterscheiden die Missa quotidiana pro Rege, welche nach der Synode von Toledo und den alten Statuten von Clugny täglich für den König und die Königin von Spanien gelesen werden mußte, was vielleicht von Frankreich aus nach Spanien sich verpflanzt hat; denn die Könige von Frankreich ertheilten den Mönchsklöstern nur unter der Bedingung Privilegien, daß sie täglich für das königliche Haus Messe lasen. Aehnliches treffen wir auch in Teutschland, zum Theil schon von Carl dem Großen angeordnet. — Endlich gibt es noch besondere Kirchengebete für die Regenten, z. B. am Charfreitage, in der Mette des Ferial-Officiums, der Vesper und den Litaneien, namentlich beim jährlichen vierzig- oder dreizehnstündigen Gebete, wo nicht nur für die Könige gebetet, sondern in der Messe noch eine besondere Oration für den König eingelegt wird. — Das schönste Bindemittel zwischen Fürst und Volk hat also die Kirche im Gebete angeordnet und durch alle Zeiten aufrecht erhalten. Das päpstliche Rundschreiben Benedict's XIV. vom 23. März 1743 schärft diese Pflicht ein, bemerkt aber ausdrücklich, daß solche Gebete nicht von der weltlichen Gewalt ausgehen dürfen, was bei den Protestanten nicht nur vorkommt, sondern ihnen als in der Ordnung erscheinen muß, da sie die Episcopalrechte den Fürsten vindiciren. Siehe die Abhandlung Pellicia's über das öffentliche und geheime Gebet für Könige und Fürsten in der Liturgie in Dr. A. J. Binterim's Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Bd. IV. 2. Thl. Zweite Ausgabe Mainz 1838. Anhang. S. 1—214. [Haas.]

Landesherrliche Rechte, s. Jura circa sacra.

Landesherrlicher Tischtitel, s. Tischtitel.

Landesherrliches Nominationsrecht, s. nominatio regia.

Landesherrliches Patronatrecht, s. Patron und Patronatrecht.

Landeskirche. Das neuere Staatskirchenrecht hat dem im Zeitalter der Reformation geltenden Grundsatz: cujus regio illius et religio in den sogenannten „Landeskirchen" seine erneuerte Anwendung zu geben versucht. Als nämlich nach Auflösung des teutschen Reiches die säcularisirten Churfürstenthümer und Bisthümer vornehmlich protestantischen Regierungen zugefallen waren; hatten letztere

nichts Angelegeneres zu thun, als die alte Kirchenverfassung in den katholischen Landestheilen möglichst verschwinden zu machen und unter der Firma „organischer Edicte" und „neuer Landesorganisationen" eine Administration der kirchlichen Angelegenheiten herbeizuführen, bei welcher ein Glied der katholischen Kirche Teutschlands um das andere von der römischen Kirche abgetrennt und nach Beseitigung des canonischen Rechtes auch dem katholischen Glauben sein Ende bereitet werden sollte. Zu diesem Ziele fanden sich die teutschen Souveränitäten in den Verordnungen des Kaisers Joseph II. (s. d. A.) und noch mehr in der kläglichen Stellung den Weg vorgezeichnet, in welche die geistlichen Churfürsten sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts durch das an ihren Höfen wuchernde Illuminatenthum gegenüber vom hl. Stuhle hatten hineintreiben lassen (s. den Art. Emser Congreß und Punctation). Ganz aus derselben Quelle, aus welcher Joseph und die verblendeten Churfürsten ihre kirchlich-politische Weisheit sich geholt hatten, schöpften sie auch die dienstbeflissenen Handlanger geistlichen und weltlichen Standes, welche sich um den Preis von Aemtern und Würden den Regierungen zur Verfügung stellten, das „Papstthum mit der Wurzel auszurotten", oder, wie man sich euphemistisch auszudrücken pflegte, „die Katholiken gegen die Anmaßungen der römischen Curie in Schutz zu nehmen." Hiezu mußte eine Art Cordon um die einzelnen Landestheile gezogen werden, welcher gegen jedwedes römische Miasma undurchdringliche Schranken bot, und solchartig umschriebene Gebietstheile nannte man „die Landeskirche." Die obgenannte Quelle dieser Weisheit war die „Aufklärung" des 18ten Jahrhunderts, jene schlechteste Erscheinung der ganzen Weltgeschichte, für welche es keinen Glauben, kein Recht, keine Vernunft, keine Wissenschaft, ja selbst keinen Gott gibt, denn Nichts kann vor dieser Richtung Gnade finden, was sich über die Gemeinheit alltäglichen Treibens und Genießens erhebt und der Plattheit des Verstandes oder der Frivolität der Gesinnung unfaßbar ist. Nicolai hatte für diese Versunkenheit die „teutsche Bibliothek" geschrieben, und in den Geheimbünden der Illuminaten (s. d. A.) und Logen (s. den Art. Freimaurer) hatte sie Propaganda gemacht: beinahe die ganze Presse der letzten Jahrzehnte des 18ten Jahrhunderts stand ihr zu Gebot; und so groß war deren Macht, daß nur jene Katholiken Gnade fanden, welche sich entweder ihres Glaubens schämten, oder der rationalistischen Frivolität huldigten und in gleichem Maße ihre Kirche lästerten. Die Logen bahnten den Weg zu den höchsten Stellen nicht bloß an den protestantisch-weltlichen, sondern auch an den geistlich-churfürstlichen Höfen; und besonders geschah es von letztern aus, daß im Verein mit den josephinischen Generalseminarien (s. d. A.) die schlechteste Sorte der genannten Aufklärung, die der Hoftheologen und Hofcanonisten, in das 19te Jahrhundert herübergerettet wurde. Kaum war das teutsche Reich in Trümmer zerfallen, so finden wir apostasirte Mönche, ungläubige Priester und kirchenfeindliche Laien als die unermüdetsten Werkzeuge der atheistischen Staatsgewalt, um die „Landeskirche" zu etabliren, d. h. die kirchlichen Verhältnisse der Katholiken in soweit nach den Grundsätzen der rationalistischen Gottlosigkeit zu bestimmen, als es mit Hintergehung des hl. Stuhles nur immer möglich war. Die magna carta dieses Systemes ist die zu Frankfurt im Jahre 1818 entworfene „Pragmatik"; ihr intellectueller Urheber war der württembergische Oberkirchenrath Werkmeister, früher Benedictinermönch. — Es ist hier nicht zu übersehen, daß das durch die Zertheilung des teutschen Reiches entstandene Souveränitätsrecht der einzelnen Regierungen sich auch dahin äußerte, daß es eine politische Absperrung der teutschen Lande unter einander selbst erzeugte, welcher sich die kirchlichen Verhältnisse, zumal bei der religiösen Zerklüftung Teutschlands, nicht zu entziehen vermochten. Der hl. Stuhl nahm auf diese Sachlage auch in soweit Rücksicht, daß er in den Circumscriptionsbullen der neuen Bisthümer die Landesgrenzen nach Möglichkeit maßgebend sein ließ. Es hätte dieß auch ohne allen kirchlichen Nachtheil geschehen

können, würden nicht die Regierungsgewalten durch ihr unseliges Staatskirchensystem nicht bloß den Zusammenhang der einzelnen teutschen Bisthümer unter einander selbst, sondern auch mit dem hl. Stuhle, so weit sie es erreichen konnten, unmöglich gemacht haben. Die „Landeskirchen“ sollten nicht bloß dem Territorium nach, sondern auch geistlich isolirt und als bloße Staatsanstalten geduldet werden. Der Staat, durch den Reichsdeputationshauptschluß in den Besitz des säcularisirten Kirchengutes gesetzt, hatte zwar die Pflicht übernommen, aus diesem Gute die Bisthümer und kirchlichen Anstalten zu fundiren; allein er beschnitt der Kirche als eine kärgliche Wohlthat zu, was sie als Recht fordern konnte, und er nahm als Preis seiner Unterstützung die Leitung und Beaufsichtigung des gesammten Erziehungswesens mit Ausschluß jeder kirchlichen Einmischung in Anspruch. Dadurch war es leicht, die Isolirung der einzelnen Theile der katholischen Kirche Teutschlands auf das Höchste zu treiben. Ganz besonders aber hat das den „Landeskirchen“ zum Grund liegende Staatskirchensystem in der „Oberrheinischen Kirchenprovinz“ eine ungehemmte Entwicklung und möglichst vollendete Darstellung erhalten. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieses System in seiner Consequenz, menschlicher Berechnung nach, zum allmähligen Untergang des katholischen Glaubens in Teutschland geführt haben, oder, wenn es wieder fortgesetzt werden sollte, führen würde. Landeskirche, auf die katholische Kirche angewendet, bedeutet sonach: ein von der Staatsgewalt bedrücktes, und aus der organischen Verbindung mit dem Oberhaupte abgetrenntes Glied der Kirche. Wäre die Erbarmung Gottes nicht unendlich größer als die Verkehrheit der Menschen, so wäre die katholische Kirche in Teutschland schon längst ausgerottet. — Nach dem protestantischen Kirchenrecht gibt es allerdings Landeskirchen im buchstäblichen Sinne des Wortes, da der weltliche Regent zugleich oberster Bischof ist und ihm die ganze Leitung des protestantischen Kirchenwesens zusteht. Eine katholische Landeskirche kann es im buchstäblichen Sinne des Wortes nicht geben, denn die katholische Kirche als solche erkennt keine Landesgrenzen; ihre einzelnen Theile können äußerlich durch geographische oder politische Grenzen geschieden sein; in dem gemeinsamen Oberhaupte aber sind alle diese Theile ohne Rücksicht auf Stamm, Sprache, Nationalität und Grenze zu Einem Leibe geeiniget. [S.]

Landoald, der heilige, s. Landelin.

Landpfleger. Dieser Ausdruck ist stehende Uebersetzung für folgende in der Bibel vorkommende Amtsnamen geworden; 1) פחה, nach Meier (Wurzelwörterbuch S. 709) ein assyrisches Wort, wahrscheinlich compositum von پی pars postica, tergum, und گاه solum regium, officium, munus, daher paigah eig. wer unter dem Throne steht, Unterherrscher. In der Zeit Salamo's ist es auch Bezeichnung der hebräischen Statthalter (1 Kön. 10, 25.); in der Periode der chaldäischen und persischen Herrschaft bezeichnet es vermuthlich den Gouverneur einer Provinz, der dem Satrapen untergeordnet war (vgl. Dan. 3, 2 ff. Esth. 3, 12. 8, 9.). Im Anfang der persischen Oberhoheit war Palästina mit andern ihm nahe liegenden Provinzen dem Landpfleger der transeuphratenischen Provinz (עבר נהרה) untergraben (Esr. 5, 3. 6, 6. cf. Neh. 2, 7. 9.); in der Folge wird Serubabel (Esr. 5, 14. 6, 7.) und Nehemias (Neh. 5, 14. 12, 26.) als eigener Landpfleger Judäa's (פחת יהודא) genannt. 2) ἡγεμών, ἡγεμονεύων im N. T. Dieß war der Titel der selbstständigen Verwalter der römischen Provinzen, der Proconsuln und Proprätoren. Judäa mit Samaria gehörte seit dem Jahre 12 n. Chr. zur römischen Provinz Syrien, und stand eigentlich unter der Hoheit des syrischen Proprätors, die Juden erfreuten sich jedoch des Vorrechts, daß sie stets durch einen in Cäsarea (Jos. Antt. 18, 2, 2. 5, 3.) residirenden Procurator, der unter jenem Prätor stand, regiert wurden, dieser führt nun bei den neutestament-

lichen Schriftstellern gleichfalls den Titel ἡγεμών und ἡγεμονεύων, obwohl ihm zunächst nur die Benennung ἐπίτροπος zukam. Der Procurator kam zur Zeit der Feste regelmäßig in Begleitung von Truppen nach Jerusalem, um etwaige Unruhen niederzuhalten, und wohnte im ehemaligen Palaste des Herodes, nun Prätorium (Jos. b. j. 2, 14. 8. antt. 15, 9. 3.), das neben der mit dem Tempel verbundenen Burg Antonia lag, von wo aus Alles leicht beobachtet werden konnte, was in dem großen Vorhofe vorging. — Der erste dieser Procuratoren über Judäa war Coponius (Jos. antt. 18, 1, 1.); die Evangelien nennen nur den Pontius Pilatus, den fünften in diesem Amte; unter Tiberius und Caligula folgten noch drei weitere. Hierauf kam Judäa mit Samaria zum Reiche des Herodes Agrippa, nach dessen Tod wieder römische Procuratoren genannt werden (Jos. antt. 19, 9, 2.), von diesen kennt die Apostelgeschichte zwei, Felix und Festus. Diese Landpfleger waren meist eine Landplage; grausam, bestechlich, saugten das Volk in jeder Weise aus, mischten sich namentlich auch in die Wahl der Hohenpriester u. s. w. (Jos. antt. 18, 2, 2. 5, 3. 20, 11, 1. bell. j. 2, 14, 2.). Die Klagen dagegen wurden verhindert oder blieben ohne Erfolg (antt. 14, 10, 6. 20, 1, 1. 8, 4.). [König.]

Landsperger, Johann, Carthäuser, fruchtbarer ascetischer Schriftsteller des 16ten Jahrhunderts, geboren zu Landsberg in Bayern, machte seine Studien zu Cöln, trat hier in den Orden der Carthäuser, wurde unweit Jülich Ordensprior und starb zu Cöln 1534 (1539?). Wegen seiner großen Frömmigkeit und Gottesfurcht erhielt er den Beinamen des Gerechten. Obwohl außer den Klostergeschäften die meiste Zeit der Betrachtung und dem Gebete obliegend, so pflegte er doch auch rastlos die Studien und schrieb sehr viele werthvolle Bücher, die in mehreren Ausgaben zu Cöln und theilweise auch an andern Orten edirt wurden. Genannt mögen werden: Sermones capitulares in praecipuis anni festivitatibus — Vita Servatoris N. J. X. — Enarrationes in Evangelia et Epistolas — Paraphrases in dominicales epistolas et evangelia — Alloquia Jesu Christi ad fidelem animam — Enchiridion vitae spiritualis ad perfectionem — Pharetra divini amoris. Gegen die Protestanten schrieb er: Demonstratio, quaenam vera sit religio evangelica ad Carolum V. — Dialogus inter militem lutheranum et monachum. Auch hat Landsperg zuerst das Buch der Offenbarungen der hl. Gertrud herausgegeben (s. den Art. Gertrud). S. Raderus, Bavaria sacra; Kobolt's bayerisches Gelehrten-Lexicon. [Schrödl.]

Landulph, s. Pataria.

Lanfrank. Im J. 1041 begegnen wir in der Normandie, auf dem Wege von Avranches nach Rouen, einem friedlich wandernden jungen Gelehrten. Derselbe wird in einem Walde von der Nacht übereilt, von Räubern angegriffen, gänzlich beraubt, an einen Baum gebunden und so dem Untergange preisgegeben, wenn nicht Hilfe kommt. Der Himmel erhört sein Flehen um Errettung. Des andern Morgens ziehen Reisende vorüber und lösen, um Hilfe angerufen, die Bande des Gefesselten. Befreit bittet er seine Retter um das Einzige, daß sie ihm ein Kloster, am liebsten ein niedriges und armes, zeigen mögen, denn er ist entschlossen, der Welt Lebewohl zu sagen. Sie weisen ihn nach Bec, welches in der Nähe liegt. Angelangt daselbst, trifft er den Abt Herluin sammt den Brüdern an dem Baue des Klosters beschäftigt. Er bittet um Aufnahme und erhält dieselbe, nachdem er die ihm vorgelegten Satzungen, die Regeln des hl. Benedict, genau zu beobachten versprochen hat. So ist er Mönch im Kloster Bec; nicht lange nachher wird er Prior desselben Klosters, sodann Abt zu Caën und endlich Erzbischof von Canterbury, nach dem Könige der mächtigste Mann in England. Dieser Mann ist Lanfrank. — Einem vornehmen Geschlechte zu Pavia entsprossen, hatte er edle Bildung empfangen. Der frühzeitige Tod seines Vaters, eines Senators von Pavia, erleichterte ihm die Ergreifung eines Berufes nach Anlage

und Neigung. Wenig Geschmack findend an den Geschäften eines Rechtsgelehrten, verläßt er bald die Jurisprudenz, um sich den freien Wissenschaften zuzuwenden. Ausgerüstet mit einer Bildung, wie sie damals verstattet war, geht er über die Alpen; er sucht Abenteuer und Ruhm. Nachdem er Frankreich durchwandert hat, welches damals Heinrich I. beherrschte, wendet er sich nach der Normandie. Ohne Zweifel hat ihn der Ruhm des mächtigen Normannen-Herzogs Wilhelm, nachmaligen Königs von England, angezogen. In Avranches errichtet er eine Schule. Wie lange er hier gelehrt, wissen wir nicht. Immerhin lange genug, um sich einen Namen zu erwerben, und nachher eine Masse Schüler an den Ort seines Aufenthaltes zu ziehen. Es mag einige Jahre gedauert haben. In dem Eingangs genannten Jahre sehen wir ihn auf dem Wege nach Rouen. Ohne Zweifel sucht er in dieser Stadt einen größern Wirkungskreis. Da tritt das erzählte Ereigniß ein und veranlaßt ihn, einen andern Beruf zu ergreifen, seinem Leben eine andere Richtung zu geben. Der Finger Gottes läßt sich nicht verkennen. Es wird erzählt: Als die Räuber dem Lanfrank Alles bis auf einen alten Mantel abgenommen, habe sich dieser einer Geschichte erinnert, welche sich in seinem Vaterlande zugetragen. Räuber hatten nämlich einem Reisenden das Pferd abgenommen, die Reitpeitsche aber gelassen. Da letztere für den Beraubten entbehrlich war, rief dieser die Räuber zurück, um ihnen auch noch die Reitpeitsche einzuhändigen. Theils durch diese Gutmüthigkeit, theils durch eine höhere Warnung erschüttert, gaben die Räuber das Pferd zurück. An diese Geschichte also habe sich Lanfrank erinnert und sofort den Räubern auch noch den Mantel angeboten, den sie ihm gelassen, hoffend, er werde so glücklich sein wie jener Reisende in Italien. Aber diese List hat gänzlich fehlgeschlagen. Glaubend, er wolle ihrer spotten, wurden die Räuber zornig, entblösten erst jetzt den Beraubten vollkommen und banden ihn unter Mißhandlungen an einen Baum. Das war entscheidend. Lanfrank erwog, daß er sündhaft gehandelt, indem er wahre Gutmüthigkeit aus Eigennutz listiger Weise nachgeahmt, und verhehlte sich, in Folge dieser Betrachtung, nicht, daß all' seine bisherigen Unternehmungen von Eigenliebe geleitet gewesen und Befriedigung eitler Selbstsucht zum Zwecke gehabt. Daher sein Entschluß, sich in ein Kloster zurückzuziehen und allen Egoismus abzuthun, wenn Gott ihn retten würde. Wie dieß geschehen, haben wir gesehen. — Lanfrank bleibt seinem Entschlusse treu. — Obgleich durch seine gelehrte Bildung, welche in Bec etwas Unbekanntes ist, auf's Höchste imponirend, ist er doch unter allen Brüdern der bescheidendste und demüthigste und zollt dem Abte wahrhaft kindliche Verehrung und einen Gehorsam, welcher keine Grenzen kennt. Nicht minder ist er auch in Fleiß, Mäßigkeit und den andern klösterlichen Tugenden ein Muster für die Uebrigen. Bald indessen ist sein Hauptgeschäft der Unterricht. Daß seine Schule eine der berühmtesten und gesuchtesten gewesen, ist bekannt. Von allen Seiten her, aus Frankreich, Teutschland, selbst aus Italien kamen Schüler nach Bec; Söhne aus den vornehmsten Familien, Laien wie Cleriker suchten Lanfranks Unterricht; viele nachher berühmte Männer, Aebte und Bischöfe sind seine Schüler gewesen. Wir nennen nur zwei: Anselm, später Nachfolger Lanfrank's in Canterbury, und Papst Alexander II. (s. diese Art.). — Ein Mann wie Lanfrank ist überall für die Vielen zu gut. Es stund nicht lange an, so wurde der Vortreffliche von dem Neid und Hasse träger und ungeordneter Mönche verfolgt. Ihm seinerseits war der Anblick eines dissoluten Klostervolkes unerträglich. Da er aber nicht hoffen konnte, anderwärts bessere Mönche zu treffen, so entschloß er sich, in die Einsamkeit zu gehen, Eremit zu werden. Er gibt Magenschwäche vor, läßt sich vom Gärtner Wurzeln geben und übt sich, zur Vorbereitung auf das Eremitenthum, im Wurzelessen. Abt Herluin wird durch eine Vision über Lanfrank's Plan unterrichtet, und es gelingt dessen Bitten, den Mißmuthigen zurückzuhalten. Lanfrank wird bald darauf zum Prior des Klosters ernannt, und in dieser Eigenschaft gelingt es ihm, bessere

Ordnung herzustellen und zu erhalten. — Unterdessen hatte Berengar (s. d. A.) seine Irrlehre öffentlich vorgetragen, und Lanfrank wurde gleich Anfangs in die Angelegenheit verwickelt. Berengar hatte Lanfrank brieflich aufgefordert, ihm in der Vertheidigung des Johannes Scotus Erigena gegen Paschasius Radbertus beizustehen. Lanfrank war bei Ankunft des Briefes nicht zu Hause gewesen und dieser von etlichen Mönchen gelesen worden. Hiedurch geschah es, daß Lanfrank verdächtigt wurde. Er steht, hieß es, mit einem Irrlehrer in Verbindung; also. Die Sache kam nach Rom. Lanfrank wurde eben so wie Berengar zur Verantwortung vorgeladen. Da die Verläumdung zwar boshaft genug, aber noch viel mehr thöricht war, so hatte seine Vertheidigung keine Schwierigkeit; und es ist ihm auch auf's Vollständigste gelungen, die beiden Concilien von Rom und Vercelli (unter Leo IX. im J. 1050) von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen. (Das Nähere in Betreff der genannten zwei Concilien und des weiteren Verlaufes der Berengar'schen Irrung s. im Art. Berengar von Tours.) — Dem eben so weisen als tapfern Wilhelm konnte der gelehrte und auch juristisch gebildete Lanfrank nicht verborgen bleiben; er bediente sich seines Rathes in den wichtigsten Angelegenheiten (Lanfrank war, sagt sein Biograph Milo Crispinus, summus consiliarius ad administranda totius patriae negotia). Eine Ungnade, in welche Lanfrank bald verfiel, ging schnell vorüber. Er sollte, wir wissen nicht genau warum, verbannt werden (entweder weil er den unwissenden und eitlen Hofkaplan als unwissenden Menschen behandelt hatte, oder, was wahrscheinlicher, weil er war verläumdet worden). Es wurde ihm ein hinkendes Pferd zugestellt, damit er auf demselben das Land verlasse. Während er nun so elendiglich in die Verbannung reitet, begegnet ihm zufällig der Herzog. Dieser kann nicht umhin, einen Augenblick die Complimente zu betrachten, die ihm von dem hinkenden Thier gemacht werden. Lanfrank benützt diesen Augenblick, dem Herzog zu sagen: „Wenn du willst, daß ich dein Land verlasse, so mußt du mir ein besseres Pferd geben, denn dieses da ist nicht im Stande, mich über die Grenze zu bringen." Dieser Scherz veranlaßt ein Gespräch und Erklärungen, deren Folge ist, daß Lanfrank wieder in Gnaden aufgenommen wird. Und von jetzt an ist er ununterbrochen der höchste, aber auch treueste Rathgeber des „Eroberers." — Bald darauf erhält er eine Mission, deren wir um der Folgen willen erwähnen müssen. Um's Jahr 1060 nämlich wird er nach Rom zu Papst Nicolaus II. gesandt, um seinem Herzog Dispens behufs der Verehelichung mit einer Anverwandten, einer Prinzessin von Flandern, zu erwirken. Der Papst willfahrt der Bitte, fügt aber die Forderung bei, daß der Herzog zwei Klöster baue, ein Mönchs- und ein Frauenkloster. Wilhelm, dieser Forderung nachkommend, erbaut sogleich ein dem hl. Stephanus geweihtes Kloster zu Caën. Nach ungefähr drei Jahren ist dasselbe fertig, und als Abt wird ihm vorgesetzt Lanfrank. Lanfrank ist nun Abt zu Caën vom Jahr 1063 oder 1064 bis 1070. Daß er das Kloster vortrefflich eingerichtet und geleitet, nicht minder, daß er eine Schule gegründet und sorgfältig gepflegt habe, würden wir annehmen, wenn es auch nicht ausdrücklich berichtet wäre. — In diese Zeit fällt die Abfassung einer Schrift, welche dem Lanfrank eine Ehrenstelle in der christlichen Literärgeschichte sichert. Wir meinen die Schrift über das Abendmahl gegen Berengar (De corpore et sanguine Domini, advers. Berengar. Turon.). Berengar hatte auf einem Concilium zu Rom 1059 das orthodoxe Glaubensbekenntniß in Betreff der Eucharistie beschworen, bald aber nach der Rückkehr seine Irrlehre auf's Neue vorgetragen und in einer ausführlichen Schrift zu begründen gesucht (s. den Art. Berengar, Bd. I. S. 823). Dagegen nun tritt, in der genannten Schrift, Lanfrank auf. Lanfrank wendet sich an Berengar, wirft ihm seine Unbeständigkeit oder vielmehr Meineidigkeit vor, indem er den bisherigen Gang der Verhandlungen darstellt; bezeichnet hierauf sehr genau das Verhältniß zwischen der katholischen Lehre, welche Transsubstan-

tiationslehre ist, und der Berengar'schen Irrlehre, und schließt mit einer dogmatisch-historischen Begründung der erstern, wobei er die von Berengar vorgebrachten Argumente widerlegt und insbesondere die Perfidie aufdeckt, womit Berengar die Kirchenväter, namentlich Ambrosius und Augustinus, für seine Irrung aufgerufen hatte. Diese Schrift Lanfranks gehört zu den schönsten Denkmälern der christlichen Wissenschaft im Mittelalter, und noch heute wird jeder Theologe sie mit Nutzen und Vergnügen lesen. Wenn Lessing (Berengarius Turonon. oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben. Braunschweig 1770), Neander, Stäudlin rc., neuerdings besonders Sudendorf (Berengarius Turonensis, oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. Hamburg u. Gotha 1850) die Gegenschrift von Berengar (Bereng. Tur. de sacra coena adv. Lanfrancum. Ed. Vischer. Berolini 1834), eine Cumulation von pöbelhaften Lästerungen, in freundlichen Schutz und sorgfältige Pflege nehmen, so werden wir uns hiedurch nicht nur nicht beirren, sondern im Gegentheil bestimmen lassen, Lanfranks Schrift nur um so höher zu schätzen. — In dieselbe Zeit ist ohne Zweifel auch die Abfassung der Decreta pro ordine S. Benedicti zu setzen — ziemlich ausführliche Vorschriften für die Mönche, zur Regelung der Thätigkeit, des Gottesdienstes rc. — Ebenfalls in dieser Zeit sollte Lanfrank Erzbischof von Rouen werden. Er weigerte sich standhaft, indem er geltend machte, die bischöflichen Geschäfte vertragen sich nicht mit dem Mönchsleben, von welchem er nicht lassen wolle. Hierauf wünschte Herzog Wilhelm den Bischof Johannes von Avranches nach Rouen zu versetzen, und sandte Lanfrank nach Rom zu Papst Alexander II., um die erforderliche Dispens zu erwirken. — Ohne Zweifel aber hatte diese Mission noch einen andern Zweck. Wilhelm hatte unterdessen England erobert (1066) und die kirchlichen Verhältnisse daselbst in größter Unordnung angetroffen, die Bischöfe verweltlicht, träge, nachlässig, den niedern Clerus, den Oberhirten gleich, verkommen, roh, unwissend, mehr zerstörend als erbauend, und ließ es nun seine erste und vorzüglichste Aufgabe sein, in diesem Gebiete Ordnung zu schaffen; und ohne Zweifel war es vorzugsweise wegen *dieser* Angelegenheit, daß er Lanfrank nach Rom sandte. So erklärt es sich, daß der Papst dem zurückkehrenden Lanfrank drei Legaten mitgab. Dieselben hatten den Auftrag, zunächst den König zu krönen, dann aber vorzugsweise die Kirche in England zu reformiren. Demzufolge hielten sie alsbald eine Synode zu Windsor, setzten auf derselben mehrere Bischöfe ab, darunter auch, wegen schlechten Lebenswandels und eben so schlechter Verwaltung, den Erzbischof von Canterbury, Primas von England. Nun glaubt König Wilhelm nicht besser für die Kirche Englands sorgen zu können, als dadurch, daß er Lanfrank auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury berief. Allein Lanfrank verweigert die Annahme aus denselben Gründen, die ihn früher bestimmt haben, das Erzbisthum Rouen zurückzuweisen. Lange Zeit ist er auf keine Weise zu bewegen, selbst des Papstes Wille ist nicht entscheidend. Erst der Befehl seines alten Abtes Herluin bricht seinen Widerstand. Was oder wer den Herluin zur Erlassung des Befehls bewogen habe, ist leicht zu errathen. Lanfrank aber war gewohnt, seinem Abte und geistigen Vater unbedingt, blindlings zu gehorchen. So ist er denn Erzbischof von Canterbury und Primas von England geworden. Es war im Jahre 1070. — Nun beginnt Lanfrank eine Thätigkeit zu entfalten, welche in Erstaunen setzt. Sein erstes Geschäft ist Wiederherstellung und Befestigung der zerfallenen kirchlichen Ordnung, zunächst die Geltendmachung seiner eigenen Auctorität, Sicherung der Primatialrechte. Dieß hatte einige Schwierigkeit, indem Thomas, Erzbischof von York, wo nicht den Primat, so doch Unabhängigkeit von Canterbury in Anspruch nahm. Es gingen zwei Jahre darüber hin, bis Lanfrank allgemeine und unbedingte Anerkennung des Primates von Canterbury erwirkt hatte. Mit diesem Ersten verbindet er sogleich das Zweite, die Reform der entarteten Mönche und Cleriker im ganzen Reiche; er sorgt für Unterricht, hebt das wissen-

schaftliche Streben, überwacht Lehre und Disciplin; die Bibel und die Schriften der hl. Väter, die voll Fehler, dem Staube und den Würmern preisgegeben sind, läßt er abschreiben, das Brevier vervollständigen u. s. w. Dann stellt er die zerfallenen Kirchen und Klöster wieder her, vor Allem in Canterbury selbst, welches ihn als zweiten Gründer anzusehen hat; sorgt überall für die Mönche und die Armen, baut Spitäler, Armen-, Kranken- und Fremdenhäuser — Alles im Interesse der Ordnung und Sittlichkeit des Volkes, nach dem Ausdrucke seines Biographen: totam intentionem suam ad mores hominum corrigendos et componendum ecclesiae statum convertit. „Von seiner Bekehrung an, sagt derselbe Biograph, Alles zusammenfassend und unter der Beistimmung Anselms und Eadmers, widmete er sich ganz der Pflege der Religion, suchte immer das Bessere und war bestrebt, in der Tugend mehr und mehr zu wachsen. Wer ist im Stande, würdig zu beschreiben das Licht seiner Weisheit, die Schärfe seines Geistes, seine Herzensgüte, seine Gerechtigkeit im Handeln, die Reinheit seiner Seele! Er war angenehm durch Heiterkeit, bescheiden in Demuth, verschwenderisch im Almosen, im Glauben katholisch, ein Wiederhersteller der christlichen Religion, eine Stütze der Armen, Beschützer der Waisen, Tröster der Wittwen." Fürwahr das Bild eines vortrefflichen Menschen und Kirchenfürsten! Lessing will den Heiligenschein von dessen Haupte gerissen haben (vgl. die oben genannte Schrift von Sudendorf). Es thut uns leid um den gelehrten Wolfenbüttler; er hat durch solches Beginnen nur sich selbst beschmutzt. — Indeß können wir doch nicht abschließen, ohne noch einen Punct speciell zu beleuchten, der die Feuerprobe für jeden Kirchenfürsten ist, wir meinen das Verhältniß Lanfranks zu Rom. Nachdem Lanfrank das Erzbisthum Canterbury endlich angenommen hatte, bat er schriftlich den Papst um Uebersendung des Palliums, erhielt aber (durch den Archidiacon Hildebrand) die Antwort, man pflege das Pallium nicht zu versenden; jeder Erzbischof sei verpflichtet, es selbst von Rom zu holen; er möge also persönlich nach Rom kommen. Lanfrank kam dieser Weisung ohne Zögerung nach. Aber es kann auffallen, daß er solcher Weisung und Zurechtweisung überhaupt nur bedurfte. Indessen aus dem Empfange, der ihm in Rom geworden ist, geht zur Genüge hervor, man habe daselbst sein Benehmen nicht als Unbotmäßigkeit angesehen, wornach zu urtheilen ist, er werde genügende Gründe zu dem Wunsche gehabt haben, das Pallium zugeschickt zu erhalten. Der Papst nämlich (Alexander II.) empfing ihn mit besonderer Auszeichnung und ertheilte ihm zwei Pallien: das gewöhnliche und dasjenige, dessen er selbst sich bei der Celebration der Messe zu bedienen pflegte. Dagegen ist gewiß, daß der folgende Papst, Gregor VII., mit Lanfrank nicht ganz zufrieden gewesen. Er hatte ihn wiederholt nach Rom eingeladen, immer ohne Erfolg. Darüber beschwert er sich am Ende ziemlich bitter, wobei er zugleich dem Lanfrank vorwirft, daß er zu nachgiebig gegen die weltliche Gewalt die Rechte der Kirche nicht genugsam gegen die Eingriffe des Königs schütze, daß er nicht ohne Schuld zu sein scheine an der Verweigerung der Fidelitas von Seite seines Königs (König Wilhelm hatte nämlich zwar den sog. Peter-Pfennig verabreicht, die Fidelitas aber verweigert, d. h. sein Reich nicht zu Lehen von dem Papste angenommen — allerdings gegen das vorher gegebene Versprechen), daß es überhaupt den Anschein habe, er sei, zur bischöflichen Würde erhoben, dem römischen Stuhle nicht mehr so treu ergeben, als er es vorher gewesen (vgl. Epp. Gregor. VII. L. VI, ep. 30; L. IX, ep. 20). Es wird nicht sicher auszumachen sein, in wieweit diese Vorwürfe gegründet seien. Lanfrank antwortet, an seiner Gesinnung gegen Rom sei keine Veränderung vorgegangen, er sei noch eben so treu, als er es vorher gewesen; dagegen scheine ihm, der Papst hege nicht mehr das alte Wohlwollen gegen ihn (vos vero a pristino amore nonnulla ex parte defecisse); was die vom König verweigerte Fidelitas betreffe, so habe er zur Leistung derselben gerathen; daß er nicht durchgedrungen, sei nicht seine Schuld (suasi,

sagt er, sed non persuasi). Die beiden andern Puncte übergeht er mit Stillschweigen. Es läßt sich wohl begreifen, daß er auch bei dem besten Willen nicht immer im Stande gewesen, den gewaltthätigen Normannen gegenüber alle Rechte und Güter der Kirche völlig unversehrt zu erhalten; nicht minder, daß er keine Zeit gefunden habe, eine Reise nach Rom zu unternehmen; denn die vielen Geschäfte, die er schon als Erzbischof und Primas hatte, wurden noch bedeutend dadurch vermehrt, daß er immer bei Abwesenheit des Königs Reichsverweser war. Allein Gregor kannte keine Rücksichten. Daher mag es Lanfrank für das Beste gehalten haben, über die genannten zwei Puncte zu schweigen. Daß er im Gewissen gerechtfertigt und beruhigt gewesen, ist für uns nicht zweifelhaft. Papst Alexander II. war der Schüler Lanfranks gewesen. Das hatte ein persönliches Verhältniß zwischen beiden begründet, welches natürlicher Weise zwischen Gregor und Lanfrank nicht bestehen konnte. Hierin wird es begründet sein, daß Gregor etwas Argwohn gegen Lanfrank hatte. — Nachdem Lanfrank sein hohes Amt bis in's 19te Jahr auf die angegebene Weise verwaltet, kräftig und nicht ohne Erfolg zum Wohl der Kirche gewirkt hatte, starb er den 28. Mai 1089, zwei Jahre nach dem Tode Wilhelms des Eroberers. Die Gewaltthaten und Ungerechtigkeiten Wilhelms II. haben, scheint es, den Tod des Kirchenfürsten beschleunigt. Wie alt er geworden, ist nicht auszumachen. D'Achery vermuthet 92 Jahre. Er nimmt nämlich an, Lanfrank sei bei der Ankunft in Bec 45 Jahre alt gewesen. Andere nennen, mehr wahrscheinlich, aber gleichfalls völlig ohne Grund, das Jahr 1006 als sein Geburtsjahr. Nehmen wir an, was ohne Zweifel das Wahrscheinlichste ist, er sei bei der Ankunft in Bec höchstens 30 Jahre alt gewesen (sind 30 einmal überschritten, so pflegt man das Reisen in's Ungewisse nicht mehr zu lieben), so wäre er 78 Jahre alt gestorben. Der Wohlgeruch seiner Gebeine, welche unter seinem zweiten Nachfolger, bei Einweihung der vergrößerten Kirche, erhoben wurden, beweist, daß er selig gestorben, quod anima illius in magna suavitate requiescit, wie sein Biograph sagt. — Zum Schlusse ist noch mit wenigen Worten der literarischen Thätigkeit Lanfranks zu erwähnen. Zwei seiner Schriften sind bereits genannt. Außer diesen besitzen wir von ihm: Commentarius in epistolas B. Pauli — kurze Anmerkungen, größtentheils den Schriften des hl. Ambrosius und Augustinus entnommen, wobei zu bemerken, daß die dem Ambrosius entnommenen Citate sich in den uns erhaltenen Schriften dieses Vaters nicht finden; Annotatiunculae in nonnullas Joannis Cassiani Collationes Patrum — ein sehr kleines Fragment ohne weitere Bedeutung; Epistolarum liber — 60 Briefe, wovon 44 von Lanfrank an verschiedene Personen, Päpste, Bischöfe, Aebte, Könige &c., und 16 an Lanfrank, alle aus der Zeit des Episcopates Lanfranks, theilweise von Wichtigkeit für die Geschichte; Pericope Orationis quam in concilio anglicano habuit L. — Bruchstück einer Rede zur Vertheidigung seiner Primatialansprüche; de celanda confessione libellus — eine kurze Abhandlung über das Beichtgeheimniß sowohl von Seite des Beichtenden als des Beichtvaters. Dabei kommt Lanfrank auf die Frage zu sprechen, wem zu beichten sei, und spricht u. A. folgenden Satz aus: „Visibilia namque sacramenta et operantur et significant invisibilia. In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quae publice novit, et solvit et ligat" (D'Achery pag. 381). Diese Aeußerung hat den Theologen viel zu schaffen gegeben (vgl. D'Achery Annotat. ad h. l.; Nat. Alex. H. E. Saecul. XI. et XII, cap. V, art. 6). Ohne Zweifel will Lanfrank nur sagen, über die sündhafte Neigung, Begierde, verkehrte Gesinnung u. dgl. sei es gut, sich auch Laien, Freunden, ernsten und tugendhaften Männern zu entdecken; die wirklichen Sünden dagegen, das offenbar gewordene Böse sei nur den Priestern zu bekennen, weil nur diese von der wirklichen Sünde absolviren können. — Alle diese Schriften hat zum ersten Male vollständig herausgegeben D'Achery (B. Lanfranci opp.

omnia. Lut. Paris. 1568. 1 fol.). Neuere Ausgaben: Venet. 1745; Oxonii 1844—45. 2 Vol. 8. von J. A. Giles. Verloren gegangen sind ein Commentar zu den Psalmen, eine Kirchengeschichte und eine Biographie Wilhelms des Eroberers (vgl. D'Achery Annot. ad Vitam Lanfr. p. 41). Die Quellen, woraus Nachrichten über Lanfrank zu schöpfen, und woraus auch wir die obigen Angaben genommen haben, sind vor Allem die Vita B. Lanfranci von Milo Crispinus, dann die Vita S. Anselmi von Eadmer (s. d. A.), die Gesta Anglor. von Wilh. Malmesbury lib. III. und das Chronicon Beccense. D'Achery hat alles hieher Gehörige gesammelt. Vgl. auch Möhler, gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. I. S. 32 ff. [Mattes.

Lang, Matthäus, Cardinal und Erzbischof von Salzburg, geb. 1469 zu Augsburg aus der Familie der Patricier von Lang, wurde, nach vollendeten Studien zu Ingolstadt, Secretär bei Kaiser Friedrich III. und nach dessen Tod der vertrauteste Rath des Kaisers Maximilian I., welcher ihn zu den wichtigsten Staatsgeschäften gebrauchte. Nachdem Lang die Dompropsteien von Augsburg und Constanz und verschiedene einträgliche Commendatorien erlangt, erhielt er 1505 das Bisthum Gurk. Wenig stand es ihm als Geistlichen und Bischof an, daß er das schismatische Concil von Pisa (s. Julius II.) förderte, doch machte er die Sache dadurch wieder gut, daß er es auch war, welcher eine Ausgleichung zwischen Kaiser und Papst zu Stande brachte, zufolge welcher Maximilian sich vom pisanischen Afterconcil lossagte und der vom Papste versammelten Lateransynode beitrat (1513). Um den allmächtigen und der Eitelkeit nicht unzugänglichen kaiserlichen Minister für sich zu gewinnen, hatte ihn Papst Julius schon 1511 zum Cardinal gewählt und als er vom Kaiser zum Abschlusse des Friedenstractates bevollmächtigt nach Rom kam, wurde er mit königlichen Ehren empfangen. Nach unterzeichnetem Tractat wohnte er einer Session des Concils an. Auf dem zu Augsburg 1518 gehaltenen Reichstage, wo er im kaiserlichen Auftrage die Stände zur Türkenhilfe und zur Wahl Carls zum römischen König zu bewegen suchte, suchte er auch den Luther zurechtzuweisen, aber es gelang ihm nicht. Bei Carls Kaiserwahl stand er an der Spitze der von Carl hiezu bestimmten Gesandtschaft und trug durch seine Beredtsamkeit und Klugheit das Seinige zur Wahl bei. Schon 1514 beim Concil im Lateran zum Coadjutor des Erzbischofs Leonhard Keutschach von Salzburg ernannt, war er inzwischen nach dessen Tod († 8. Juni 1519) Erzbischof von Salzburg geworden und nahm nach Carls Wahl Posseß von der Erzkirche. Fortwährend das Vertrauen des Kaisers und des Erzherzogs Ferdinand genießend und zur Vereinigung der wichtigsten Reichs- und Familienangelegenheiten von ihnen verwendet, bethätigte er zugleich seinen Eifer für die alte Kirche auf verschiedenen Reichstagen. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trat er mit Melanchthon in Verhandlung. Ob er hier, wie Lutheraner berichten, Aeußerungen gethan, wie, die meisten Klagen der Protestanten über Mißbräuche seien wahr, aber unausstehlich sei es, daß sich die Kirche durch einen elenden Mönch reformiren lassen solle, an den Pfaffen sei nichts zu reformiren, denn sie seien nie gut gewesen, mag dahingestellt bleiben; gewiß ist, daß Lang damals wie jederzeit für die katholische Kirche eiferte, so daß Luther ihn ein Ungeheuer nannte und die protestantischen Stände ihm sehr abhold waren; nur wäre es ihm lieb gewesen, durch Abschaffung wirklicher Mißbräuche eine Vereinigung zwischen den Religionsparteien herbeizuführen, und hätte er gerne schwankende Männer der Kirche wieder zugeführt, was ihm mit Johann Staupitz gelang, welchen er als Hofprediger und Abt von St. Peter nach Salzburg brachte. Für die Erhaltung der katholischen Religion in seiner Erzdiöcese und in Südteutschland wirkte er dadurch, daß er auf Reformation des Clerus drang, 1524 dem katholischen Fürstenbunde beitrat, energisch den Aufruhr der Salzburger 1523 unterdrückte und mit Bayerns Hilfe den Bauernaufstand

1525 bezwang. Reich an Verdiensten starb dieser auch durch Wohlthätigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Prälat, 72 Jahre alt im März 1540. S. Hansitz, Germania sacra. II.; Dückers Chronik v. Salzburg; Pl. Braun, Gesch. d. BB. v. Augsburg. III. [Schrödl.]

Lange Tag der Juden. Dieses ist in Teutschland der gewöhnliche Name des Versöhnungstags der Juden, welcher nach dem mosaischen Gesetz auf den zehnten Tag des siebenten Monats fällt, und welchen die spätere Beobachtung mit manchen neuen Ceremonien ausgeschmückt hat (s. die Art. Fasten Bd. III. S. 915 und Feste Bd. IV. S. 50 und das Ende des Art. Judenthum). Er hat darin seinen Grund, weil die Juden an diesem Tage von früh Morgens bis Abends nichts essen und trinken dürfen. Diese Benennung ist, wie gesagt, in Teutschland volksthümlich, und kömmt nicht erst bei Bodenschatz (II. S. 199), sondern schon in des ehemaligen Regensburg. Rabbiners Antonii Margarithii: „Der gantz Jüdisch glaub" 1530. Lit. E. II. vor, wo es heißt: „Wais aber nit grüntlich warumb er der lang tag genennt wurt. Ich laß mich aber gedunken es geschehe darumb das die Juden an diesem ganzen Tage so ein schwer, hart und peinlich leben, mit fasten betten, füren müssen."

Lange, Joachim, ein lutherischer Theolog, geboren zu Gardelegen am 26. October 1670, erhielt seinen ersten Unterricht bei seinem Bruder Nicolaus, dann besuchte er die Schule in Osterwick, 1687 kam er nach Quedlinburg, 1689 nach Magdeburg. Hierauf ging er sehr arm an die Universität Leipzig mit einer Empfehlung an Aug. Herm. Franke, welcher ihn umsonst auf seine Stube nahm. Als dieser Diaconus in Erfurt wurde, folgte er ihm dahin nach, und setzte dort seine Studien fort; später ging er nach Halle, wo er sich durch Unterrichtgeben forthalf. Später (1693) war er in Berlin Hofmeister bei den Kindern des geheimen Rathes von Canitz, und benützte Speners Vorlesungen, ein Umstand, der auf seine spätere theologische Richtung nicht ohne Einfluß war. Denn Lange erschien in seiner Manneskraft als ein nachdrücklicher Vertheidiger des Pietismus und als ein heftiger Gegner der Wolfischen Philosophie. Ueberhaupt war L. ein kampflustiger, aber auch ein geübter, besonders im Latein und in den orientalischen Sprachen erfahrener Theolog. Im J. 1696 ward L. Conrector zu Cöslin in Hinterpommern, 1697 Rector am Friedrichswerther Gymnasium in Berlin, 1699 Adjunct der theologischen Facultät zu Halle, später Pastor bei der lutherischen Gemeinde in der Friedrichsstadt; 1709 kam er als ordentlicher Professor der Theologie nach Halle, die ihm angetragene theologische Professur in Copenhagen schlug er aus. Sein Tod erfolgte am 7. Mai 1744. Seine Lebensbeschreibung erschien noch in demselben Jahre zu Halle. Seine zahlreichen Schriften, von denen mehrere gegen das Wolfische System gerichtet sind, sind verzeichnet in Rotermunds Gelehrt.-Lex. [Dür.]

Langhton, Stephan, Cardinal und Erzbischof von Canterbury zur Zeit des Königs Johann ohne Land, aus einem nicht unbedeutenden Geschlechte in England entsprossen, studirte gleichzeitig mit dem nachherigen Papst Innocenz III. zu Paris, lehrte hier die freien Künste und mit großer Auszeichnung die Theologie und wurde, nachdem er eine zeitlang das Kanzleramt der Universität verwaltet hatte, von seinem Freunde Papst Innocenz III. (s. d. A.) wegen seiner Kenntnisse, seiner Lehre und seines Wandels nach Rom berufen und zur Cardinalswürde erhoben. Ein nach Rom gebrachter Streit über die Besetzung des Erzbisthums Canterbury gab dem Papste die Gelegenheit, eine neue Wahl nach seinem Wunsch auf den ausgezeichneten Cardinal Langhton zu leiten, den er dann in eigener Person zu Viterbo consecrirte (1207). Obwohl der Papst in dieser Angelegenheit mit großer Rücksicht für die Ehre des Königs zu Werke ging, so setzte dieser doch der getroffenen Wahl einen wüthenden Widerstand entgegen, in Folge dessen über England das Interdict und über den König der Bann aus-

gesprochen wurde. Erst 1213 söhnte sich Johann wieder mit der Kirche aus und konnte Langhton, welcher sich unterdeß im Kloster Pontiniac, der Diöcese Autün aufgehalten, von der Kirche Canterbury Besitz nehmen. Bei dem Kampfe der englischen Barone mit König Johann, wodurch sie diesem die sogenannte Magna charta abdrangen, stund Langhton auf Seite der Barone: er war der erste, welcher auf diese Urkunde aufmerksam machte, und er war es auch, welcher im Namen aller die Urkunde dem König zu Unterzeichnung vorlegte. Als er sich weigerte, die Bannbulle zu verkündigen, welche der von König Johann übel berichtete Papst gegen die Barone erlassen hatte (1215), ward er suspendirt, doch im folgenden Jahre wieder losgesprochen. Im J. 1215 wohnte er der allgemeinen Kirchenversammlung im Lateran bei. Merkwürdig ist die Nationalsynode, welche er 1222 mit den englischen Bischöfen in einem Kloster bei Oxford abhielt und worin 49 Canones zur Wiederherstellung der Kirchen- und Klosterdisciplin aufgestellt wurden. Zwei Jahre vorher hatte er in Beisein des Königs und der geistlichen und weltlichen Großen des Reiches den Leib des hl. Thomas Becket aus dem Marmorsarg, worin derselbe bisher geruht, in einen goldenen mit Edelgestein gezierten transferirt. Langhton starb den 9. Juli 1228 und hinterließ eine bedeutende Anzahl von Schriften, namentlich viele biblische Commentare, leider sind aber die meisten nur in Handschrift vorhanden. Ein bleibendes Verdienst hat er sich um die hl. Schrift dadurch erworben, daß er der Erste war, welcher die hl. Schrift in Capitel eintheilte, wie sie jetzt noch im Gebrauche sind. Der berühmte Girald von Cambrien (s. d. A.) hat mehrere seiner Werke unserm Langhton gewidmet, schreibt von ihm überall mit großem Lob und stellt in einem Briefe an ihn (bei Gelegenheit der Reise Langhtons nach Rom) die Bitte, von seinem Vorhaben, die Welt zu verlassen und sich in klösterliche Einsamkeit zurückzuziehen, abzustehen. — S. Hurters Innocenz III. Bd. II.; Lingard, Gesch. v. Engl.; Wharton, Anglia sacra I. et II.; Wilkins, Concil. Brit. I.; Cave, hist. lit. II.; Oudin, Comment. de script. Eccl. II. [Schrödl.]

Lanze, die heilige, Lanzenfest. Ueber die Lanze, womit der Heiland bei der Kreuzigung durchstochen worden, gibt es doppelte Nachrichten. Nach der einen hat die hl. Kaiserin Helena bei der Entdeckung des hl. Kreuzes auch die Lanze, womit die Seite des Heilands durchstochen worden, entdeckt. Man bewahrte die Lanze im Porticus der hl. Grabkirche, bis sie in der Folge nach Antiochien kam. Hier blieb sie bis zum J. 1098 in der Peterskirche verborgen und wurde, gerade als die Christen sich im höchsten Elende befanden, zufolge einer Erscheinung, welche ein französischer Cleriker, Petrus Bartholomäus mit Namen, hatte, entdeckt und die Ursache eines glänzenden Sieges der Kreuzfahrer über die Saracenen. Später wurde sie wieder nach Constantinopel gebracht und die Spitze davon, früher an die Venetianer verpfändet, dem König Ludwig dem Heiligen zum Geschenk gemacht. Nach der Eroberung Constantinopels durch die Türken überschickte Bajazid II. das Eisen von dieser Lanze dem Papst Innocenz VIII. nach Rom, wo es seitdem in der vaticanischen Basilica aufbewahrt wird (Raynald. Annal. Eccl. a. 1492 nr. 15 et 16). So lautet eine Nachricht. Nach der andern wird die hl. Lanze zu Prag aufbewahrt, und hiemit hat es folgende Bewandtniß: Bischof Luitprand von Cremona (s. d. A.) und andere Chronisten und Schriftsteller alter und neuer Zeit berichten, K. Heinrich I. habe die Lanze des Kaisers Constantin, in welche Theile von den bei der Kreuzigung Christi gebrauchten Nägeln verarbeitet worden, von König Rudolph Burgund (der sie von einem Grafen Samson geschenkt erhalten habe) zum Geschenk bekommen (Pertz, Script. III. 322; Boll. in vit. S. Gerh. ad 3. Oct. t. II. p. 310, 314; Baron. Annal. ad a. 929). Dasselbe wiederholt auch Otto v. Freysing und setzt hinzu, diese Lanze hätten die teutschen Könige noch bis jetzt — sie galt nämlich als schützendes Kleinod des Reiches (Otto Fris. VI. 18). Im Verlaufe der Zeit knüpfte sich

daran die Idee, daß dieß die Lanze sei, womit die Seite des Heilandes durchstochen worden, wie man aus Heinrich v. Rebdorf (chron. ad a. 1350) ersieht, welcher zu zeigen sucht, daß die in Teutschland aufbewahrte Lanze wirklich identisch mit derjenigen sei, womit der Hauptmann die Seite Jesu eröffnete. Unter Kaiser Carl IV. kam diese Lanze sammt einem Stücke vom hl. Kreuze und einem Nagel, womit Christus an das Kreuz geschlagen worden, nach Prag, und nun (1354) concedirte Papst Innocenz VI. auf Bitten Carls IV., daß in jenen Ländertheilen (i. e. Teutschland und Böhmen) „in quibus instrumenta ipsa (i. e. Lanze und Nagel, wovon die betreffende Bulle handelt) dicuntur haberi — welche hl. Reliquien „imperiales vulgariter nuncupantur, quaeque tamquam pretiosissimus imperii Romani thesaurus consueverunt per Romanorum Regem seu Imperatorem, qui est pro tempore, conservari ac reverentissime etiam honorari" — ein eigenes Fest de lancea et clavis am Freitag nach der Osteroctave celebrirt werden dürfe (Raynald. Annal. ad a. 1354 nr. 18). Ob nun eine von diesen zwei Lanzen wirklich diejenige sei, die bei der Kreuzigung des Heilandes zur Durchstechung seiner Seite gebraucht worden, steht dahin, auch hat man in Rom keine von beiden als identisch mit der bei der Kreuzigung gebrauchten Lanze erklärt (s. Benedict XIV. de canoniz. l. IV. c. 24. nr. 5 et 6; c. 26. nr. 55). Rücksichtlich der zu Antiochien aufgefundenen Lanze mag noch beigefügt werden, daß schon bei ihrer Auffindung und noch mehr, als der Auffinder zur Verscheuchung der Zweifel die Feuerprobe übernahm und einige Tage darauf starb, von Vielen gezweifelt wurde, ob dieß die ächte Lanze sei. Ebenso wurden Zweifel in Rom laut, als das Eisen der angeblich ächten Lanze von Constantinopel nach Rom überschickt wurde (Rayn. Annal. ad a. 1492). [Schrödl.]

Laodicea, *Λαοδίκεια*. Den Alten waren fünf Städte dieses Namens bekannt; die hier zu nennende ist beigenannt *ἡ ἐπὶ Λύκῳ* oder *ἡ πρὸς τῷ Λύκῳ* (Strabo 578), am Flusse Lycus, auf einem langen Bergrücken zwischen den schmalen Thälern der in jenen einmündenden Flüßchen Asopus und Kaprus (Plin. V. 29), wurde bald zu Lydien (Steph. Byz. p. 509), bald zu Carien (Ptol. V. 2), bald zu Phrygia Pacatiana gerechnet wegen seiner Lage zwischen diesen drei in ihren Grenzen schwer zu scheidenden Landschaften; früher Diospolis, dann Rhoas genannt, erhielt es seinen spätern Namen vom syrischen Antiochus II. zu Ehren seiner Gattin und nachherigen Mörderin Laodice (Plin. l. c.). In der letzten Zeit der römischen Republik war Laodicea eine Stadt zweiten Ranges, neben Apamea die bedeutendste in Großphrygien (celeberrima urbs, Plin.), Hauptort eines römischen Gerichtsbezirkes (Cic. ad div. III. 7. IX. 25. XIII. 54, 67. ad Attic. V. 15, 16, 20. or. Verr. I. 30). Bei dieser Bedeutung und weil von Juden bewohnt (Jos. Antt. XIV. 10, 20) wurde es bald Anhaltspunct des Christenthums (Apoc. 1, 11. 3, 14); Paulus erwähnt der Gemeinde namentlich als Gegenstand seiner besondern Sorge (Col. 2, 1. vgl. 4, 13. 15), wie er denn auch ein Schreiben (ob identisch mit dem an die Epheser, oder ob ein besonderes? s. darüber den Art. Paulus) an sie erließ (Col. 4, 16). Das Evangelium hatte hier mit einem vielgestaltigen Cultus zu kämpfen (Mionnet, descr. des Médailles ant. suppl. IV. p. 313. sqq.), besonders mit dem in den drei Nachbarprovinzen verbreiteten des Jupiter Laodic. (Eckhel, doctr. numm. III. 160), sowie gegen die Kaiserverehrung der *Λαοδικέων νεωκόρων* (Mionnet IV. 326). Die Stadt, wie das ganze Gebiet um den Mäander war oft von Erdbeben heimgesucht, z. B. unter Augustus (Strabo 578), unter Nero 61 p. Chr. (Tacitus, Ann. 14, 27. Oros. 7, 7); zur Zeit Wilhelms von Tyrus (Willermi Tyr. hist. 16, 24) noch bestehend, ging es während der Verheerungen durch die Türken und Mongolen allmählig unter (Mannert, Geogr. 6 Thl. 3. 132). Ueber die im heutigen Eski Hissar erhaltenen Reste s. m. Richter, Wallf. 521—23, Hamilton S. 468—470 u. a. [König.]

Laodicea, Synode zu. In den Canonensammlungen des fünften Jahrh.

finden sich auch die Canones einer Synode von Laodicea (in der Provinz Phrygia Pacatiana, zu unterscheiden von Laodicea in Syrien). Ueber die Zeit, in welcher diese Synode gehalten wurde, ist man nicht einig. Die ältern Gelehrten nehmen meist an, sie sei vor dem Nicänum, um das J. 320, gehalten; allein der Inhalt der Canones scheint auf eine Zeit hinzuweisen, wo die Kirche schon länger unter friedlichen Verhältnissen bestanden hatte, und die Erwähnung der Photinianer (Can. 7) nöthigt dazu, die Synode in die zweite Hälfte des vierten Jahrh. zu versetzen, weßhalb sie von den Neuern meist in die Jahre 360—370 verlegt wird. Schon Gratian (c. 11. et 16) setzt sie den Synoden von Nicäa, Sardica und Antiochia nach. Es sollen auf derselben 32 Bischöfe zugegen gewesen sein, und Theodosius, oder nach Andern Numachius den Vorsitz geführt haben; sonst ist über die Veranlassung und Geschichte der Synode nichts bekannt. — Die Canones dieser Synode, 60 an der Zahl (Gratian c. 11. et 16. gibt 59 an; der 60., das Verzeichniß der canonischen Schriften enthaltend, ist auch eigentlich nur eine Ergänzung des 59.), sind zum Theil eine Wiederholung und kurze Zusammenstellung älterer Canones und beziehen sich alle auf Disciplinarsachen. Namentlich werden folgende Gegenstände behandelt: das Bußwesen (1. 2); die Ketzertaufe (Novatianer, Photinianer und Quartodecimaner sollen nach Abschwörung der Ketzerei durch Salbung mit Chrisma wieder aufgenommen, Kataphryger aber getauft werden, (7. 8); das Verhalten gegen Ketzer (6. 9. 32—35. 37), Juden und Heiden (29. 37 — 39); Verbot der Magie und Zauberei (36); gemischte Ehen (dieselben sind unerlaubt, wenn der häretische Theil nicht „Christ" (Katholik) werden will, (10. 31); die Ordnung des Gottesdienstes (11. 14 — 19. 44. 59, Verbot der Agapen, 27. 28); das Katechumenat und die Taufe (5. 45 — 48); die Firmung (48); die 40tägigen Fasten (49 — 52); die Wahl und Weihe der Bischöfe und Priester (Neophyten sollen nicht Priester werden, 3.); die Bischöfe sollen nach dem Urtheil (*κρίσει*) des Metropoliten und der benachbarten Bischöfe, nicht durch das Volk gewählt werden (11. 12); die Sitten der Cleriker und Mönche (Verbot des Wuchers, 5., des Besuchs der Wirthshäuser und Schauspiele, 24. 54, u. dgl. 30. 55. 58); die Rangordnung und Pflichten der einzelnen Ordines [Bischöfe und Priester, 40—42, Diaconen 20, Subdiaconen (*ὑπηρεταί*) 21. 22. 25. 43, Lectoren und Sänger (*ἀναγνωσταὶ καὶ ψαλταί*) 23.; außer diesen werden 24. noch *ἐπορκισταί*, nach der lateinischen Uebersetzung exorcistae, nach den griechischen Commentatoren = *κατηχισταί* vgl. 26., und *θυρωροί*, ostiarii, erwähnt; auf dem Lande und in kleinen Städten sollen nicht Bischöfe, sondern *περιοδευται* angestellt werden, die unter dem Bischofe stehen, 57.]. — Bemerkenswerth für die Geschichte des biblischen Canons ist der letzte (60.) Canon: im 59. wird befohlen, daß nur die canonischen Schriften des alten und neuen Testaments, und nicht auch *ἀκανονιστὰ βιβλία*, namentlich nicht *ἰδιωτικοὶ ψαλμοί*, in den Kirchen gelesen werden sollen; der 60. Canon zählt dann die Schriften auf, welche vorgelesen werden sollen, und zwar in der folgenden, zum Theil ungewöhnlichen, Ordnung: aus dem alten Testament der Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, Esther, die 4 Bücher der Könige, die 2 Bücher der Chronik, die 2 Bücher Esdras, die Psalmen, Sprüchwörter, der Prediger, das Hohelied, Job, die 12 kleinen Propheten, Isaias, Jeremias, Baruch, *θρῆνοι καὶ ἐπιστολαί* (nach Zonaras: *ἐπιστολή*), Ezechiel und Daniel (es fehlen also Tobias, Judith, Sirach, das Buch der Weisheit und die Bücher der Maccabäer); aus dem neuen Testament die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die 7 katholischen Briefe (in der jetzigen Reihenfolge) und die 14 paulinischen Briefe (der Hebräerbrief steht vor den Pastoralbriefen); die Apocalypse fehlt. — Eine ziemlich große Zahl dieser Canones ist in Gratian's Decret aufgenommen. Sie stehen griechisch und lateinisch bei Harduin t. 1. p. 777. Vgl. Nat. Alex. saec. 4. Du Pin Bibl. t. 2. p. 340. [Reusch.]

Lapide, s. Cornelius a Lapide.

Lappländer, Bekehrung zum Christenthum, s. Schweden.

Lapsi, s. Abgefallene.

Lardner, Nathanael, ein englischer Theolog, ist den 6. Juni 1684 zu Kent geboren und den 18. Juli 1768 ebendaselbst gestorben. Ein etwas älterer Zeitgenosse, Toland, zog die Aechtheit der Bücher des N. T. in Zweifel. Gegen ihn schrieb L. sein apologetisches Werk: „The credibility of the gospel history. London 1727—55, 12 Bde.", das mehrere Auflagen erlebte, durch Nachträge vermehrt, durch Westerborn in's Holländische, durch Chr. Wolf in's Lateinische durch David Bruhn und J. D. Heilmann, mit einer Vorrede von Baumgarten, 5 Bde. (die Nachträge fehlen), in's Teutsche übersetzt worden ist. L. zeigt darin weit ausführlicher als seine Vorgänger, Richardson und Jones, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Daß nur die vier canonischen Evangelien gleich anfänglich als ächt aufgenommen worden seien, dagegen die apocryphischen Schriften nie zu diesem Range gelangten, dafür sei nicht bloß die innere Glaubwürdigkeit der erstern, sondern es besagen dieß die ältesten Verzeichnisse und Zeugnisse. Rücksichtlich des letztern Punctes weist L. aus den Schriften der ältesten Kirchenväter nach, welche neutestamentliche Schriften, Begebenheiten und Stellen sie anführen und welche nicht. Zugleich gibt L. jedesmal das Leben und die Schriften des betreffenden Kirchenvaters. Aus den häufigen Schriften L.'s führen wir noch an: a large collection of ancient Jewish and Heathen testimonies of the truth of the Christ. rel. Vol. I.—IV. 1764—67. 4. Vgl. Schröckh, Krg. seit der Reform. 6. Thl. S. 182; Handwörterbuch von Fuhrmann II. Bd. S. 617. f.

Lasäa, *Λασαία*, in andern Codd. *Ἄλασσα*, Vulg. Thalassa, nur Apg. 27, 8. genannt, Ort im Osten von Creta, unweit des Vorgebirgs Samonium. Nach der Vermuthung Höcks (Creta I. S. 441 u. 434) ist es identisch mit dem Orte Lasos, den Plinius (IV. 20) als eine Stadt im Innern der Insel neben Holopyros aufführt und den die Tab. Peut. Lisia nennt und in die Nähe des Hafenortes Lebena setzt.

Lascasas, s. Casas.

Lasius, Christoph, einer der bedeutendsten synergistisch-melanchthonischen Prediger und Gegner der Flacianer, geboren zu Straßburg, stand schon 1531 bei Melanchthon in Gunst und wurde von diesem angelegentlich dem Bucer empfohlen. Im J. 1537 wurde er Rector in Görlitz und 1543 Pfarrer zu Greußen im Schwarzburgischen. Abgesetzt 1545 wurde er Pfarrer in Spandau, mußte aber auch von hier weichen und erhielt die Superintendentur zu Lauingen, wo ihn gleichfalls die Absetzung traf. Nach längerem Aufenthalt zu Augsburg bekleidete er die Stelle eines Superintendenten zu Cottbus, hatte auch hier keine Ruhe und starb in Senftenberg 1572. Seine Predigten und Schriften gegen die Flacianer waren die Ursache seiner vielfachen Verfolgungen und Vertreibungen. In seinen Schriften verbreitet er sich ausführlich über den unsäglichen Schaden, welchen die von so vielen Kanzeln und in zahlreichen Büchern gepredigte Lehre von der Passivität des Menschen bei der Bekehrung unter dem Volke anrichte. So wird in seiner Schrift: „Fundament wahrer Bekehrung wider die flacianische Klotzbuße, Frankf. a. d. Oder 1568" diese Lehre eine flacianische Sammetbuße, ein süßmündiger Bubentrost, weit über allen vorigen papistischen Gräuel und eine Bekehrung genannt, wobei der Mensch nichts thun darf, sondern auch das Gegentheil treiben kann, und aus dieser Lehre das große Verderben der Zeit abgeleitet. In einer andern Schrift: „Güldenes Kleinod, Nürnberg 1556" schildert Lasius den Zustand der Lutheraner überhaupt als einen höchst schlimmen, die Welt müsse bald ein Ende nehmen, es wolle schier keine Zucht mehr helfen, Niemand scheue Gottes Zorn, fleischliche Freiheit sei bei vielen Evangelischen das Beste, was vom Evangelio gesucht werde, am liebsten höre man von der eitlen süßen Gnade predigen,

wobei von einer ernstlichen Buße nichts erwähnt werde, wissen ja die zungengläubigen Gnadensünder, die vom Papst abgefallen, nun das Evangelium wieder haben, daß gute Werke nicht selig machen und Gott gnädig sei 2c. Außerdem verfaßte Lasius noch mehrere andere Werke: Grundfeste der reinen evangelischen Wahrheit — Symbolum Apostolicum den Augsburgern dedicirt u. A. m. Vgl. d. Art. Flacius Illyricus; s. Döllingers Reformation, ihre innere Entwicklung 2c. II. 262. III. 462. Merkwürdig ist, daß Mosheim, Schröckh, Guerike u. a. protest. Geschichtschreiber des Lasius nicht gedenken. [Schrödl.]

Laskary, Andreas, Bischof von Posen (1414—1426) ein ebenso frommer als gebildeter und sittenreiner Bischof, wohnte dem Concil von Constanz bei, wo er gelegentlich die versammelten Väter durch eine Predigt in teutscher Sprache erbaute. Nach Beendigung des Concils kehrte er gleich den übrigen Bischöfen, welche am Concil Theil genommen, im Purpurkleide in seine Diöcese zurück; sehnte sich indeß so sehr nach der Stille des klösterlichen Lebens, daß er auf das Bisthum resignirte und in das Kloster Mölk in Oestreich eintreten wollte. Sein Vorhaben ward jedoch durch die Weigerung des Papstes, seine Resignation anzunehmen, vereitelt. Ein in Masowine belegenes bischöfliches Dorf, früherhin Korczyczewo genannt, welches er 1418 zu einer Stadt mit teutschem Rechte erhoben hatte, erhielt nach ihm den Namen Laskarzewo.

Lasko (poln. Laski, lat. Lascus) Johannes von, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen, stammte aus einer adeligen Familie. Er ward in der ersten Hälfte des Jahres 1466 geboren und starb, 75 Jahre alt, am 19. Mai 1531. Ueber seine Studien und seine Vorbereitung zum geistlichen Stande finden sich in den Quellen keine bestimmten Angaben. Lasko ward zuerst Propst zu Skalbimierz und war Stiftspropst zu Posen, als Andreas Roza von Boryszewice Erzbischof von Gnesen und Primas des Königreichs ihn zu seinem Coadjutor machte. Darauf (das Jahr der Ernennung ist nicht bekannt) ward Lasko Erzkanzler des Reichs, nachdem er zuvor als Kanzler sich tüchtig bewährt hatte, und lebte lange Zeit bei Hofe unter den Königen Casimir IV., Johann Albrecht und Alexander, und hatte so die beste Gelegenheit sich vielseitig auszubilden und die reichsten Erfahrungen zu sammeln. Als der vorgenannte Erzbischof von Gnesen im J. 1510 gestorben war, folgte ihm Lasko in dieser Würde nach. Im J. 1513 ward Lasko zugleich mit Stanislaus Ostrorog auf das fünfte allgemeine Concilium im Lateran geschickt. Lasko hielt dort vor dem Papste Leo X. eine Rede, in welcher er die christlichen Fürsten auf das Dringendste auffordert, sie möchten ihre Kriege unter einander beenden und dafür den Polen und Ungarn zu Hilfe kommen, welche durch die Einfälle der Türken und Tataren so viel litten. Der Gegenstand seiner Rede ergriff ihn so sehr, daß er häufig Thränen vergoß, der Papst aber tröstete ihn und hieß ihn gutes Muthes sein. Ueber denselben Gegenstand sprach er auch vor dem Senate von Venedig (Raynaldus ad ann. 1513. nr. XXXII.). Auf diesem lateranensischen Concil erhielt Lasko für sich und seine Nachfolger im Erzbisthum Gnesen die Würde eines legatus natus sedis apostolicae. Es existirt noch von ihm: Relatio de erroribus Moschorum, facta in concilio Lateranensi a Joanne Lasko Archiepiscopo Gnesnensi. Wie thätig Lasko in seinem erzbischöflichen Amte war, läßt sich schon daraus ermessen, daß er so viele Provincialsynoden hielt, auf denen er selbst den Vorsitz führte: 1) Zu Gnesen im J. 1506, 2) zu Petrikau 1510, 3) ebendaselbst 1511, 4) zu Lenczyc 1523, 5) ebendaselbst 1527, 6) zu Petrikau 1530. Außerdem hielt er noch eine Diöcesansynode zu Gnesen im J. 1513. Luthers Schriften und Lehrsätze wurden schon im J. 1518 in Polen bekannt. Als nun bereits Mehrere sich für Luther erklärten, wurde auf dem Reichstage zu Thorn 1520 eine königliche Verordnung erlassen, daß Niemand bei Strafe der Landesverweisung und Verlust seiner Güter Luthers Schriften in das Land einführen, verkaufen oder lesen sollte, eine gleiche Strafe war denjenigen

bestimmt, welche Luthers Irrlehren billigen, verbreiten und vertheidigen würden. Auch der Erzbischof Lasko that von seiner Seite Alles, um der bereits eingerissenen Lehre Luthers einen Damm entgegenzusetzen, und eine strenge Disciplin im einheimischen Clerus zu erhalten. Mehrere von den zu diesem Ende erlassenen Decreten und Canones finden sich in dem Buche: Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis. Cracoviae 1630. Besonders zu beachten ist Lib. IV. de hareticis; namentlich werden die Diöcesen Breslau und Cujavien hervorgehoben, als von der neuen Lehre besonders berührt. Auch ward der Beschluß gefaßt, kein Geistlicher solle Ketzer oder Schismatiker in Dienst nehmen. Um seine Zwecke noch besser zu erreichen, gab Lasko folgendes Buch heraus: Sanctiones ecclesiasticae tam ex pontificum decretis quam in constitutionibus synodorum provinciae imprimis autem statuta in diversis provincialibus synodis a se sancita. Cracoviae 1525. 4. In der damaligen Zeit war ein so erleuchteter und thatkräftiger Erzbischof durchaus nothwendig. Viele Geistliche hatten sich zu Luthers Lehre bekannt und hatten Weiber genommen, Mönche waren aus den Klöstern entsprungen und hatten auf gleiche Weise gehandelt. Lasko brachte es nur durch seine oberhirtliche umsichtige Einwirkung dahin, daß Säcular- und Regulargeistliche erklärten, sie wollten Luthers Irrlehre abschwören, die Weiber entlassen, und nicht nur private, sondern auch öffentliche Kirchenbuße thun. Leichter jedoch erreichte er dieses bei den Weltgeistlichen als bei den Mönchen. Einige Mönche, welche sich zur Abschwörung der Irrlehren Luthers, Entlassung der Weiber und Verrichtung öffentlicher Kirchenbuße bereit erklärten, wollten aber nicht in die Klöster zurückkehren, sondern suchten um die Erlaubniß nach, in Zukunft als Weltgeistliche zu leben. Lasko wendete sich nun an den Papst Clemens VII. und erhielt durch Breve vom 29. Januar 1526 die Erlaubniß, den Mönchen zu gestatten, daß sie nicht in die Klöster zurückzukehren brauchten, sondern in Zukunft die Weltpriesterkleidung tragen dürften (Raynaldus ad ann. 1526. nr. CXXVII.). Von der Provincialsynode zu Lenczyc im J. 1527 wurden die früher genannten sanctiones ecclesiast. etc. als Richtschnur des Verfahrens gegen die Häretiker und überhaupt für Belebung der Kirchendisciplin feierlich angenommen. Als das Augsburger Glaubensbekenntniß erschien, welches der Kaiser selbst dem Könige Sigismund überschickte, verordnete die Provincialsynode von Petrikau 1530, welche der Primas Erzbischof von Gnesen zusammenberufen hatte, die Bischöfe sollten sorgfältiger als je auf die lutherische Ketzerei Acht haben, und insbesondere den Inquisitoren, oder, wo deren nicht vorhanden wären, den Archidiaconen auftragen, dieselbe genau auszuforschen, damit sie unterdrückt werden könnte. Da damals viele junge Polen die Universität Wittenberg besuchten und dort für Luthers Lehre gewonnen wurden, ersuchte Lasko, welcher durch Cochläus (s. d. A.) hierauf aufmerksam gemacht worden war, den König, Maßregeln zu ergreifen, wodurch dieses verhindert werden könnte. Dieses geschah aber erst im J. 1534. Der König bestimmte, daß die Polen, welche in Wittenberg studirten, nie irgend eine Anstellung im Vaterlande erhalten könnten. Gegen diejenigen aber, welche später dorthin reisen würden, wurden Landesverweisungen und noch schärfere Strafen angeordnet. Wenn Lasko sich so um die Kirche außerordentlich verdient machte, erwarb er sich um den Staat auch dadurch ein ausgezeichnetes Verdienst, daß er auf Verlangen des Königes Alexander von Polen die erste Sammlung der vaterländischen Gesetze herausgab. Dieses wichtige Werk erschien unter dem Titel: Commune Poloniae regni privilegium constitutionum et indultuum. Cracoviae 1506 bei Haller. Seine bedeutenden Patrimonialgüter verwendete Lasko nur für kirchliche Zwecke; er bauete mehrere Kirchen und Hospitäler, gründete ein Emeritenhaus für alte Geistliche u. s. w. Wenn Lasko wegen seiner Wirksamkeit gegen die Reformation bei den Protestanten nicht beliebt war, so erwarb er sich dagegen von den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit ein wohlverdientes Lob.

Erasmus von Rotterdam dedicirte ihm 1527 seine Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius und nennt ihn da unter andern: Pietatis antistitem, eruditionis eximium patronum, omnis pudicitiae exemplar incomparabile, episcopum pacis et tranquillitatis publicae studiosissimum. Vgl. auch Stanislai Hosii opera, Colon. 1585. tom. 2. und epist. 118. fol. 268. und Damalewicz, Vitae archiepiscoporum Gnesnensium, pag. 278. [Uedinck.]

Lasko (poln. Laski, lat. Lascus) Johannes, der Reformator Polens, stammte aus einer adeligen polnischen Familie, der Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen Johannes Lasko (s. den vorigen Artikel) war sein Oheim, und ward 1499, geboren. Nachdem er in seiner Jugend einen guten Unterricht genossen hatte, machte er seine theologischen Studien auf den bedeutendsten Universitäten von Teutschland, Italien und Frankreich. In Basel 1525 ward er mit Erasmus von Rotterdam bekannt, welcher ihn sehr hoch schätzte. In Zürich trat er dem Zwingli und Oecolampadius, und in Wittenberg dem Melanchthon näher, und gewann so Vorliebe für die Grundsätze der Reformation. Als er im J. 1526 in sein Vaterland zurückkehrte, ward er bald nachher Propst zu Gnesen und darauf erhielt er dieselbe Würde zu Lenczycz. Im J. 1536 ward Lasko zum Bischofe von Veßprim in Ungarn bestimmt. Doch hatten seine Ansichten über Religion in dieser Zeit eine solche Richtung genommen, daß Lasko zur Ueberzeugung kam, er könne ohne Verletzung seines Gewissens diese hohen kirchlichen Würden nicht übernehmen. Er verließ daher sein Vaterland wieder, verweilte 1537 zu Mainz und zwei Jahre später zu Löwen, wo er sich verheirathete. Nach 1540 begab er sich nach Emden in Ostfriesland und wirkte dort sehr eifrig für die Verbreitung der Reformation, und hatte bei dem Landesherrn Grafen Enno und nach dessen Tode bei der Gräfin Anna den bedeutendsten Einfluß, so daß die protestantischen Gemeinden alle unter seine Aufsicht gestellt wurden. Zugleich war er Prediger in Emden. Bei seinen Einrichtungen traf er jedoch auf Hindernisse theils von Seiten der Hofleute, theils von Seiten eifriger Lutheraner, weil Lasko in Beziehung auf das Abendmahl der Ansicht Zwingli's huldigte. Vom Herzoge Albrecht von Preußen erhielt er den Ruf zu einer Lehrerstelle, als er aber sein Glaubensbekenntniß eingeschickt hatte, ward die Sache rückgängig. Wenn Lasko nun bei dieser Gelegenheit Ostfriesland nicht verließ, so sah er sich durch die Einführung des Augsburgischen Interim doch bald dazu genöthigt. Er folgte daher einer ihm im Namen des Königs Eduard von England vom Erzbischofe von Canterbury Thomas Cranmer (s. d. A.) gewordenen Einladung und begab sich 1548 nach England und erhielt die Stelle als Prediger bei der Gemeinde ausländischer Protestanten. Hier erhob er bald Widerspruch gegen die anglicanische Liturgie (s. Hochkirche) und war namentlich dafür, daß das Abendmahl sitzend empfangen werden sollte. Dadurch wäre ihm vielleicht bald der Aufenthalt in England verleidet worden, aber er sollte noch eher dieses Land verlassen, denn König Eduard starb, und die katholische Königin Maria übernahm die Regierung, Lasko sah sich nun genöthigt, aus England fortzugehen. Zunächst wendete er sich nach Dänemark (s. d. A.), wo er eine Freistätte zu finden hoffte, sich jedoch in dieser Hoffnung sehr getäuscht fand. Da Lasko nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch in der Liturgie von der lutherischen Staatsreligion Dänemarks bedeutend abwich, ward ihm eine freie Religionsübung versagt. Doch schenkte ihm der König Reisegeld, aber erlaubte nur Lasko's beiden Söhnen und deren Lehrer den Winter hindurch in Dänemark zu verweilen. Nicht besser erging es ihm in den lutherischen Städten Wismar, Rostock, Lübeck und Hamburg. Er kehrte deßhalb nach Emden zurück und begab sich von dort nach einem kurzen Aufenthalte daselbst nach Frankfurt am Main (1555); er ward hier Prediger der aus England entflohenen Protestanten. Lasko, der so vielfach im Leben umhergetrieben war, fand auch hier keine ruhige Stelle; denn wieder traten die Lutheraner gegen ihn auf, besonders der lutherische Prediger J. West=

phal in Hamburg, welcher behauptete, dem Lasko könne der Nürnberger Religionsfriede nicht zu Gute kommen, da er ja kein Lutheraner sei. Dadurch entstand zwischen Lasko und Westphal ein Streit, welcher sich besonders auf die Abendmahlslehre bezog. Im J. 1556 hielt Lasko in Stuttgart mit den würtembergischen Theologen ein Colloquium, in welchem er namentlich die Ubiquitätslehre des Brenz (s. d. A.) bestritt. Endlich kehrte er unter stillschweigender Erlaubniß des Königs im J. 1556 in sein Vaterland zurück. Lasko stand mit Calvin und Melanchthon in freundschaftlicher Verbindung, von letzterem überbrachte er dem Könige einen Brief nebst der Augsburger Confession. Lasko nahm den Schein an, als stimme er mit dieser vollkommen überein, obgleich der Wahrheit nach Zwingli's Lehre vom Abendmahle auch die seinige war. König Sigismund hielt viel auf Lasko und setzte ihn über alle protestantischen Gemeinden in Großpolen. Er gerieth aber auch hier bald wieder in mannigfachen Streit, weil er das Sitzen beim Empfange des Abendmahls einführen wollte, die Liturgie der böhmischen Brüder (s. d. A.) tadelte u. s. w. In seiner Stellung versuchte er auch die verschiedenen protestantischen Parteien unter einander zu vereinigen, was aber, wenn es auch nicht an sich unmöglich gewesen wäre, ihm bei seiner Gemüthsart nicht gelingen konnte. An der auf Kosten des Fürsten Nicolaus Radzivil zu Brzesc im J. 1563 erschienenen socinianischen Uebersetzung des neuen Testamentes hatte auch Lasko Theil. Endlich nach einem viel bewegten und unsteten Leben starb er im J. 1560. [Uedinck.]

Laster, Lasterhaftigkeit. Unter dem Worte „Laster" (vitium) versteht man die Fertigkeit im Sündigen. Bezieht sich diese Fertigkeit auf eine einzelne, bestimmte Sünde, so ergibt sich, im Gegensatze zu jener abstracten Fassung, der concrete Begriff eines Lasters, wozu z. B. Trunksucht, Wollust, Lügenhaftigkeit, Geiz als einzelne Laster gehören. Wird aber nicht die einzelne, aus einer solchen Fertigkeit hervorgegangene Thatsünde, sondern der bleibende Zustand, die beharrende Fertigkeit, bei jeder Gelegenheit und in jeder Richtung dem Reize zur Sünde zu folgen, in's Auge gefaßt: so bietet sich uns der Begriff dar, den das Wort „Lasterhaftigkeit" (κακία, vitiositas) bezeichnet. Das lat. virtus drückt den Gegensatz zu Beidem aus, während wir Tugend und Tugendhaftigkeit (s. d. Art. Tugend) unterscheiden. So hat z. B. der Bischof Halitgar von Cambray († 831) ein Buch geschrieben unter dem Titel de virtutibus et vitiis. Unter diesem Gesichtspuncte treten einzelne Fertigkeiten im Guten einzelnen Fertigkeiten im Bösen gegenüber. Cicero bestimmt in seinen tusculanischen Unterredungen (III, 15.) die vitiositas als Gegensatz der virtus, die er die rechte Vernunftthätigkeit nennt und behauptet von diesem Ausdrucke, daß er alle bestimmten Laster umfasse, der Gemeinbegriff sei. Das Laster unterscheidet sich von der Sünde (peccatum), unter einem andern Gesichtspunct aufgefaßt, wie Bosheit (malitia) von der sittlichen Schwäche (s. den Art. Bosheit). Der Verrath des Judas ist ein Beispiel des ersteren, der Fall Petri ein Beispiel des letzteren Begriffes. Man kann sündigen, ohne lasterhaft zu sein; der Begriff des Lasters setzt den der Sünde voraus. S. den Art. Sünde. [Fuchs.]

Läßliche Sünde, s. Sünde.

Lateinische Sprache beim Gottesdienste, s. Kirchensprache.

Lateinisches Kaiserthum, s. Griechisches Kaiserthum und Rom.

Lateran, Lateran-Synoden. Unter „Lateran" versteht man theils den Palast Constantins zu Rom, der diesen Namen trug und den Constantin dem Papste Sylvester geschenkt hat, theils die daran von Constantin angebaute Kirche. Nach römischer Tradition hat diese Kirche der genannte Papst consecrirt und haben seitdem die Päpste im Lateranpalaste gewohnt, woraus allein schon deutlich genug hervorgeht, daß die Laterankirche die eigentliche Cathedralkirche des Papstes schon ursprünglich war. Uebereinstimmend hiemit sagt Prudentius in seinem Gedichte

gegen Symmachus, das Volk eile zahlreich zu dem Bau des Lateran, um die Firmung zu empfangen: „unde sacrum referat regali chrismate signum“, und erzählt der hl. Hieronymus von büßenden Frauen, welche vor Ostern in der Laterankirche öffentlich Buße thaten (ep. 30). Da auch alle spätern Päpste bis auf die Gegenwart herab die Laterankirche in ihrer Würde als päpstliche Cathedrale beließen, ja sogar zu wiederholten Malen erklärten „sacrosanctam Lateranensem ecclesiam, praecipuam sedem nostram, inter omnes alias Urbis et orbis ecclesias ac basilicas, etiam super ecclesiam seu basilicam principis Apostolorum de Urbe, supremum locum tenere“ (s. Greg. XI. bull. de 23. Jun. 1372, Pii V. bull. 1569), so gilt noch immer, was als Inschrift über ihrem Eingang steht: „Omnium Urbis et orbis ecclesiarum mater et caput“, und nehmen die neugewählten Päpste von der Laterankirche als ihrer Cathedrale in feierlichster Weise Posseß. S. Ph. Gerbet, Skizze des christl. Roms, Wien 1846. — In der Laterankirche (sie heißt auch noch basilica Constantiniana, ecclesia Salvatoris und weil Constantin in der Nähe derselben auch noch ein Baptisterium erbaut hat, St. Johann in Lateran) wurden fünf allgemeine Synoden gehalten. I. Die erste allgemeine Synode im Lateran hielt Papst Calixt II. im J. 1123. Anwesend waren mehr als 300 Bischöfe, mehr als 600 Aebte, im Ganzen 1000 Prälaten. Zweck der Versammlung war die endliche volle Vereinigung und feierliche Bestätigung des sogenannten Wormser-Concordates, Erneuerung der Kirchendisciplin durch Wiedereinschärfung der auf frühern Synoden erlassenen Canones, Tilgung der Ueberreste des zu Folge des Investiturstreites entstandenen Schisma's. II. Die zweite Lateranensische Synode wurde von Papst Innocenz II. im J. 1139 abgehalten. Auch dieser Synode wohnten an 1000 Prälaten an. Sie galt der Herstellung der kirchlichen Einheit, welche abermals durch die schismatische Wahl des Afterpapstes Anacletus II. gegenüber dem rechtmäßig gewählten Innocenz II. erschüttert worden war. Ueber den vornehmsten Beförderer des Schisma, den König Roger von Sicilien, wurde der Bann ausgesprochen, die von Anaclet und seinem Anhänger, dem Bischof Gerhard von Angoulême, zu kirchlichen Würden Erhobenen erklärte man für abgesetzt, die Irrlehren Arnolds von Brescia wurden verdammt. Die Kirchenzucht wurde mit 30 Canones bedacht. III. Die dritte Lat. Synode berief Papst Alexander III. im J. 1179, nachdem sich Kaiser Friedrich I. mit ihm ausgesöhnt hatte. Zu dieser Synode versammelten sich 300 Bischöfe aus allen Theilen des Occidents und aus Syrien. Zur Verhütung künftiger Spaltungen wurde verordnet, daß zur Gültigkeit einer Papstwahl eine Stimmenmehrheit von zwei Drittheilen gehöre, und ein Gewählter, der sich ohne diese Stimmenzahl die päpstliche Würde anmaße, nebst seinen Wählern für immer aus der Kirche ausgeschlossen sein solle. Darauf wurden alle Ordinationen der Gegenpäpste für unregelmäßig erklärt und die von ihnen Beförderten sowohl als die, welche freiwillig im Schisma zu verharren geschworen hatten, abgesetzt. Die von dieser Synode erlassenen 27 Canones, welche die Kirchenzucht betreffen, sind von großer Wichtigkeit. IV. Die vierte Lateran-Synode versammelte P. Innocenz III., die größte, die das Abendland je gesehen, ein wahrer Reichstag der gesammten Christenheit, besucht von 71 Primaten und Metropoliten (darunter der Patriarch der Maroniten), 412 Bischöfen, 900 Aebten und Prioren, Boten des Kaisers zu Constantinopel, den Königen von England, Frankreich, Aragon, Ungarn und Cypern, den Abgeordneten vieler andern Fürsten und Städte. Hauptgegenstand war die Beförderung eines neuen Kreuzzuges, — weßhalb auch ein Gottesfriede (s. d. A.) unter allen christlichen Fürsten und Völkern auf vier Jahre geboten wurde. Die Wahl Friedrichs II. zum Kaiser wurde genehmigt, die Ketzereien der Albigenser (s. d. A.), die Irrthümer Amalrichs von Bena (s. d. A.) und des Abtes Joachim von Floris (s. d. A.) verdammt, die Kirchen-, Clerical- und Kloster-Disciplin durch herrliche Canones, 70 an der Zahl (mit Einschluß der Glaubensdecrete) bereichert. V. Die

fünfte allgemeine Lateran-Synode eröffnete Papst Julius II. im J. 1512, der sie dem Pisanerconcil gegenüber berufen hatte, und beendigte Papst Leo X. im J. 1517. Sie war nicht stark und größtentheils nur von italienischen Bischöfen besucht. Die pisanischen Beschlüsse wurden annullirt, die Aufhebung der sogenannten (französischen) pragmatischen Sanction bestätiget, Disciplinar-Canones erlassen u. s. w. S. die Concilien-Sammlungen von Labbe, Harduin, Coletti, Mansi. [Schrödl.]

Latitudinarier, eine Partei unter den englischen Theologen, welche unter dem Einflusse arminianischer Grundsätze und tiefen Ekels an dem heillosen Gezänke der protestantischen Secten gegeneinander in der Arche des Fundamental-Artikelsystems Versöhnung und Ruhe herbeizuführen suchten. Den Namen erhielten sie spottweise von ihren Gegnern, von denen sie damit als Religionslehrer von der breiten Straße bezeichnet wurden. Die nächste Veranlassung zu diesem Namen gab jedoch ein Genosse dieser Partei Arthur Burg durch seine Schrift: the naked gospel, 1694, welcher Jurieu entgegentrat durch die Schrift: la religion du Latitudinaire, Rotterd. 1698. Ihr Entstehen fällt in die Zeit Carls I., da Episcopalen, Presbyterianer, Independenten u. s. w. wider einander wütheten, und nach und nach gefiel die von ihnen gepredigte Mittelstraße so sehr, daß sehr ansehnliche Lehrer der englischen Kirche dieselbe betraten. Diese vermeintliche Mittelstraße bestand darin, daß zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubenslehren unterschieden und die wesentlichen auf sehr wenige reducirt wurden, so daß man das apostolische Symbolum für hinreichend zur Seligkeit erklärte; dabei galt es als Grundsatz, sich strenger Polemik gegen Andersdenkende zu enthalten und in Predigt und Schrift mit Milde religiöse Gegenstände zu behandeln. Da ein solches auf breitester Basis aufgeführtes System jedem einzelnen Anhänger eine große Freiheit gestattete, wichen die Latitudinarier in den einzelnen Glaubenslehren auch sehr von einander ab und ist es auch nicht zu verwundern, daß der Latitudinarismus, ohnehin per se eine Brücke zum Indifferentismus, oft in diesen überschlug und in weiterer Entwicklung dem Deismus und Antichristianismus den Weg bahnte. Der Hauptsitz der Latitudinarier war der Sprengel von Cambridge. Unter die vornehmsten Latitudinarier zählt man den Professor und Canonicus Johann Hales und dessen Freund Wilhelm Chillingworth. Johann Hales sprach sich besonders in seinem Werke über das Schisma aus, worin unter Anderm als vornehmste Quelle des Schisma's der Ehrgeiz der Bischöfe bezeichnet, das göttliche Recht der bischöflichen Regierung geläugnet und behauptet wird, daß nicht jede besondere Versammlung zum Gottesdienste für unerlaubt gehalten werden dürfe, wenn man gegen die öffentlichen gegründete Bedenklichkeiten habe. Hales starb 1656. Sein Freund Chillingworth nimmt unter den Latitudinariern einen noch bedeutenderen Platz ein. Zu Oxford 1602 geboren, wurde er 1628 Mitglied eines Collegiums daselbst, widmete sich außer der Theologie auch den mathematischen Wissenschaften und der Poesie, ging zur katholischen Kirche über, kehrte aber wieder zum Protestantismus zurück, obgleich er selbst über diesen Schritt mit seinem Gewissen nicht im Reinen war und auch noch nachher gegen einen seiner Freunde mehrere Zweifel darüber äußerte und sich mit einem Reisenden verglich, der auf dem Wege nach einer fernen und unbekannten Stadt die rechte Straße verfehlt zu haben bekennt und daher eine andere wählt. Im J. 1638 erschien seine Schrift: „die Religion der Protestanten, ein sicherer Weg zur Seligkeit", worin er seinen Latitudinarismus entwickelt und namentlich die freie Prüfung in Religionssachen und die Unabhängigkeit von den Lehren der Reformatoren und den eingeführten Glaubensbekenntnissen vertheidigt; er starb 1644. Andere Latitudinarier waren Rad. Cudworth, † 1688, G. Bull, † 1710, Th. Burnet, † 1715 u. a. m. Vgl. Mosheims, Schröckhs, Guerike's u. A. Kirchengesch. [Schrödl.]

Laubhüttenfest, s. Feste der Hebräer.

Laud, William, geboren 1573 zu Reading, der Vorkämpfer des englischen Episcopalsystems unter den englischen Königen Jacob und Carl, bis er dem siegenden Presbyterialsysteme unterlag. Sein erster öffentlicher Schritt im J. 1605 war leider eine große Verirrung: in seiner abhängigen Lage gab er sich dazu her, die Hand zu bieten zu einer sogenannten Heirath seines Beschützers Mountgoy mit Lady Rich, deren Gemahl noch lebte. Indessen bereute er diese Verirrung bis zu seinem Tode, nicht aber die Gesinnung, aus der sie hervorgegangen war, die ihn zum dienstwilligen Werkzeuge der Großen machte und die entgegengesetzte Richtung seiner Zeit nicht erkennen ließ. Naile, Bischof von Rochester, dem sich Laud nützlich erwiesen hatte, machte den Köniz Jacob auf ihn aufmerksam. Eifer und Dienstfertigkeit erhoben ihn 1621 auf das Bisthum St. Davids. Nach Jacobs Tode 1626 stieg er rasch vom Bischofsitze St. Davids auf den von Bath und Wells, von diesem auf den von London, ward Mitglied des geheimen Raths und zuletzt Erzbischof von Canterbury. Carl erkannte in ihm den Mann, der den Thron stützen und die Eingriffe der Puritaner zurückweisen konnte. Dazu paßte sein ganzes Wesen, wie sein Religionssystem, in welchem der unbedingte Gehorsam eine Rolle spielte. Beide verrechneten sich, wie Alle, die da meinen, die Kirche sei nur dazu da, die Vorrechte der Könige durchzufechten. Auch in den Maßregeln vergriff sich Laud gewaltig: so wußte er es durchzusetzen, daß die Sammelgelder zum Unterhalte der Geistlichen den dazu bestellten zwölf Verwaltern, weil sie die Episcopalkirche mit Hilfe dieser Gelder untergraben, genommen wurden und dem Könige zufielen, um sie zum Besten der Kirche zu verwenden. Hart und grausam verfuhr Laud mit dem unglücklichen Geistlichen Leighton. Dieser hatte, ein puritanischer und fanatischer Eiferer, eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: „Appellation an das Parlament oder Sions Klage gegen die Prälaten „worin den Bischöfen, dem Könige und der Königin bittere Vorwürfe gegenüber den Gläubigen, dem reinen Glauben und dem Volkswohl gemacht wurden. Laud ließ Leighton vor die von ihm damals abhängige Sternkammer bringen, wo er zu entehrenden und grausamen Strafen (wiederholte Verstümmelung, Brandmarkung und Gefängniß) trotz seiner Entschuldigungen verurtheilt wurde. Zehn Jahre schmachtete er im Gefängniß und das Parlament ließ ihn erst frei, als es sich mit den Waffen in der Hand dem Könige entgegengestellt hatte. Trat man auf der einen Seite so grausam dem Puritanismus entgegen, so gab man ihm auf eine schmähliche Weise nach und gerade da, wo er am meisten Unrecht hatte. Die Puritaner hatten oder simulirten die Furcht, der König Carl wolle mit Hilfe Laud's den alten Glauben und Gottesdienst wieder herstellen, wofür überall keine Thatsachen vorgebracht werden konnten, und doch opferte man diesem Wahne oder dieser Bosheit die Katholiken, über die wieder Verfolgungen verhängt wurden, um sich antipäpstlich zu erweisen. Dennoch versöhnte Laud die Puritaner nicht, welche fortfuhren, in Allem, was er nach seinem Amte that, z. B. Aufrechthaltung der Kirchenordnung, Ordination ohne Titel, Ausbesserung der Kirchen, Bestätigung der Rechte der geistlichen Gerichtshöfe, nur Papismus zu finden. Vergebens suchte er sich durch geschärfte Wachsamkeit gegen die Katholiken als aufrichtigen Protestanten zu erweisen. Der Proceß und die Verurtheilung des Bischofs Williams von Lincoln, Laud's gefährlichster Nebenbuhler, mit aller Härte und Ungerechtigkeit ausgeführt; ebenso die Verurtheilung des alle Pracht und Ergötzlichkeit züchtigenden düsteren Eiferers, des Advocaten Wilhelm Prynne und seiner Nachtreter — Bastwick's und Burton's — und ihrer Freunde, die Inquisition des hohen Commissionshofes, die unter eine Commission gestellte Schatzkammer, an deren Spitze sich Laud selber stellte, die Erhebung seines Schulkameraden, des Dr. Juxon, Bischofs von London, zum Kanzler der Schatzkammer, all' das erregte Haß und Unmuth, untergrub das Ansehen des

Erzbischofs und schadete der Episcopalkirche, der nach Laud's Meinung dieß alles zu gut kommen sollte. Ein schweres Ungewitter zog sich gegen dieselbe von Schottland her zusammen 1638 in der Convenant (s. d. A.) genannten Verbindung der Schotten gegen die von Carl I. unter Laud angeordnete Liturgie, und die bischöflichen Ceremonien und das Kirchenregiment (s. Hochkirche). Carl und Laud mußten nachgeben und letzterer rieth dem König sogar vom Kriege gegen die Schotten ab, wiewohl vergeblich, so gut dießmal sein Rath gewesen war. Die Eröffnung des Parlaments 1640 und dessen Verhandlungen zeigten ihm, worauf es abgesehen sei. Er ward in Anklage auf Hochverrath gesetzt und nach 6 Wochen in den Tower gebracht. Im Februar erschien eine heftige Schrift der Schotten gegen Strafford, Laud und die ganze Bank der Bischöfe. Am 11. Mai endete Strafford auf dem Blutgerüste. Auch seine Bemühungen für die Episcopalkirche sah Laud zusammensinken; die Liturgie ward abgeschafft und da der Erzbischof eine Entscheidung in der streitigen Wahl eines Rectors von Chartham in Kent geben sollte, die Entscheidung aber von Laud absichtlich hinausgeschoben wurde, so ward sein Proceß am 21. April 1643 eingeleitet. Seinem Todfeinde, dem oben genannten Prynne, ward der Auftrag gegeben, Beweise zu sammeln und vorzubereiten, dessen wilde Rachgier mit aller Kraft auf ihr Opfer stürzte. Am 12. März 1644, nach mehr als dreijähriger Verhaftung, stand der Erzbischof vor den Schranken des Hauses. Sämmtliche Anklagen kommen auf die Puncte hinaus: Laud habe versucht die Rechte des Parlaments und die Gesetze und Religion der Nation zu stürzen. Prynne's Rache hatte Beweise herbeigezerrt. Erst ermannten sich die Lords gegen das Haus der Gemeinen und den Pöbel; aber der Fanatismus der puritanischen Geistlichen wußte sein Opfer festzuhalten und beide Häuser vereinigten sich darüber, daß Laud's Vergehen Verrath zweiter Gattung sei, und die Ueberführungsbull ging am 4. Januar 1645 durch, wie man sagt, mit einer Majorität nur von sechs Mitgliedern. Laud erhob sich in der That mit Seelenstärke über sein Geschick, und mit Heiterkeit und Würde bestieg er am 10. Januar 1645 das Blutgerüst. Den Enthaupteten erhielten seine Freunde zur Beerdigung. Sein Tod schmerzte den König tief. Lingard (Geschichte von England Bd. IX. und X.) schreibt wohl mit Recht seinen Tod mehr religiösem als politischem Groll zu; sein Eifer als Erzbischof war in seiner Gegner Augen unverzeihlich. Seine Feinde mußten zugeben, daß Laud gelehrt, fromm, seiner Pflicht treu und in seinen Sitten untadelig war; seine Freunde aber konnten nicht läugnen, daß er heftig und rachsüchtig, hartnäckig in seinen Meinungen und unerbittlich in seiner Feindschaft war. Vgl. hiezu den Art. Großbritannien Bd. IV. S. 797 f. [Haas.]

Lauda Sion. Dieser herrliche Hymnus auf das hl. Sacrament wird allgemein dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben; jedenfalls verdankt er dem 13ten Jahrhundert seinen Ursprung. Er fällt also in jene Periode kirchlicher Dichtkunst, in welcher diese sich von der der altclassischen Welt eigenen Form zu entfernen längst angefangen hatte. Wie jene Zeit, so trägt auch dieser Lobgesang einen vorherrschend dogmatischen Charakter an sich. Man wollte es Mangel an Poesie nennen, daß einzelne Strophen der prosaischen Darstellung des Dogma's so nahe treten, wie dogma datur christianis etc., — Nulla rei fit scissura etc. Allein jener Geist, dem der Hymnus entquoll, hat sicher auch hier mehr wahre Poesie in diesen Strophen gefunden und empfunden, als wir nach unsern Begriffen von Poesie zu finden und zu empfinden im Stande sind. Unbestreitbar ist aber derselbe einer der großartigsten Hymnen aus der Poesie des frommen Mittelalters. — In musicalischer Hinsicht ist er ein wahres Meisterstück der classischen Kirchen-Composition, wenn die Melodie auch gerade nicht ganz mit den wahren Grundregeln des gregorianischen Gesanges übereinstimmt. Sie ist mixolydisch und hypomixolydisch gemischt, und als ihre musicalisch gelungensten Stellen kann man wohl die Strophen: Mors est malis, vita bonis etc., und: Ecce panis Ange-

lorum etc. ansehen. — Die Kirche macht Gebrauch von diesem Hymnus in der Liturgie des Frohnleichnamsfestes, wo er als Sequenz in der hl. Messe steht. Hier wird in der feierlichen Messe in vielen Diöcesen besonders in Teutschland, Belgien, Frankreich, mit dem hl. Sacramente in der Monstranz feierlicher Segen ertheilt, wenn der Priester bei der Strophe: Ecce panis Angelorum etc. angelangt ist; weßhalb natürlich dieser Segen nur da vorkommen kann, wo das Meßformular des Tages die Sequenz Lauda Sion hat, also weder am Sonntag in der Octav noch auch an einem auf irgend welchen Tag innerhalb der Octav fallenden Doppelfeste. Wo diese Segenertheilung vorkommt, kann sie nur dazu dienen, die heilige Andacht zum wunderbaren Geheimniß zu erhöhen. [Kollmann.]

Laudemium — Lehen-Waare, Lehen-Geld, Pfundgeld, Handlohn, Anfall, Aufzug-Geld, Auf- und Abfahrt, bezeichnet jenes Geld, welches von einem Hofmaier, Hofmann, an den Grundherrn, die Grundherrschaft, entweder bei dem Antritt eines Erbpachtgutes oder bei der Erneuerung der Emphyteuse (s. d. A.) abgetragen werden muß. Es führt diesen Namen von laudatio oder approbatio des Grundherrn, durch welche dieser den Hofmann (Emphyteuta) auf das Gut einführt. Dieses Geld beträgt nach dem gemeinen Rechte den fünfzigsten Theil, 2 Proc., des Werthes, zu welchem das Gut zur Zeit des Antrittes der Emphyteuse oder in dem gegenwärtigen Bestande, wenn Veränderungen eingetreten waren, geschätzt worden ist. Nach dem Particularrechte einzelner Länder jedoch beträgt das laudemium auch mehr, nach dem bayerischen Rechte z. B. und nach der Praxis in einem großen Theile Teutschlands betrug es fünf vom Hundert. Auch gibt das Particularrecht in verschiedenen Ländern auch verschiedene Bestimmungen darüber, wie oft das laudemium entrichtet werden muß; so mußte z. B. nach bayerischem Rechte dasselbe so oft entrichtet werden, als der Hofmaier wechselte, mochte dieß geschehen durch einen actus inter vivos, oder durch den Tod desselben und Nachfolge eines Erben, eines Sohnes oder eines Fremden. Auch erlaubt das bayerische Recht ein solches laudemium zu nehmen unter dem Titel „Abfahrt" von dem Hofmann, wenn er den Hof verläßt durch Auswandern, wenn er denselben verkauft oder vertauscht, oder einem Sohne, einer Tochter denselben übergibt. Dem Grundherrn ist indessen nirgends gestattet, das laudemium zu erhöhen, es sei denn, daß das Hofgut durch Vergrößerung oder durch Verbesserung der Cultur oder andere Umstände an Werth zugenommen habe. (Pichler, jus can. lib. II. tit. XVII. n. 24. 37. 44.). Vgl. auch den Art. Kirchenlehen. [Marx.]

Laudes, s. Brevier.

Launoi, Johann v., geboren zu Valognes in der Normandie 1603, war ein gelehrter Theologe an der Universität zu Paris und ein eifriger Vertheidiger der „gallicanischen Freiheiten". Seine ersten Studien machte er zu Coutanze, begab sich dann nach Paris, verlegte sich bis in's sechste Jahr auf das Studium der Theologie, wurde schnell nach einander Licentiat, Priester und Doctor der Theologie an der Sorbonne, und ergab sich von da an ganz ausschließlich dem Studium der Väter und kirchlicher Schriftsteller, wie der Ausarbeitung kritischer Werke über einzelne Materien der Theologie, der Kirchendisciplin und der Kirchengeschichte, namentlich von Frankreich. In diesen Studien, in literarischen Arbeiten, in wissenschaftlichen Conferenzen, die er allwöchentlich mit seinen Freunden hielt, und in vielfältigem Briefwechsel mit Gelehrten über wissenschaftliche Gegenstände fand er Befriedigung aller seiner Wünsche, so daß er niemals um eine Pfründe sich bewarb, und jede ihm angebotene ausschlug, theils um durch andere Dienste nicht von seinen Lieblingsbeschäftigungen abgezogen zu werden, theils weil ihm die physische Begabung zum Predigen und Singen fehlte, und er, wie er selbst erklärte, von der Kirche keine Einkünfte ziehen wolle, ohne ihr die entsprechenden Dienste leisten zu können. Aus dieser ausschließlichen Hingabe an die Studien und literarische Arbeiten, in welcher er bis zu seinem Tode (1678) beharrte, so

daß er gleichsam mit der Feder in der Hand gestorben ist, läßt sich begreifen, wie Launoi eine so große Menge Schriften ausarbeiten konnte, und zwar in Fächern und über Materien, die eine große Belesenheit erheischen. Dagegen aber ist er auch nicht frei geblieben von jener Einseitigkeit, in welche Theologen zu verfallen pflegen, wenn sie, ohne alle active Betheiligung an dem wirklichen Leben der Kirche, einzig in den todten Buchstaben ihrer Wissenschaft sich vertiefen. Dieses mußte bei Launoi um so mehr der Fall sein, als er in seiner ganzen literarischen Thätigkeit weit weniger Neues schafft, als Vorhandenes kritisirt. — Seine erste Schrift ist eine Vertheidigung des Durandus (s. d. A.), eines berühmten Theologen des 14ten Jahrh., in seiner Sentenz, daß Gott zu bösen Handlungen freier Geschöpfe nicht unmittelbar concurrire, die er, ihren Gegnern gegenüber, als probabel festzuhalten sucht. In seiner zweiten (einer Dissertation) zeigt er, daß in Gemäßheit des Concils von Trient, der Lehre der mit demselben übereinstimmenden Theologen und der gegenwärtigen Praxis der Kirche die Genugthuung der Absolution im Bußsacramente nicht vorherzugehen brauche. Als um das J. 1653 unter den Theologen in der Diöcese Chalons ein Streit über den Sinn des Concils von Trient bezüglich der Contritio und der Attritio entstanden war, indem die Einen die Attritio für hinreichend, die Andern die Contritio für nothwendig bei dem Bußsacramente erklärten, schrieb er einen Tractat, in welchem er zeigt, daß das Concil nichts darüber entschieden und die beiden Lehren den Theologen frei gelassen habe, daß jedoch diejenige, welche die Contritio für nothwendig erkläre, mehr begründet sei, als die andere. Dieser Schrift ist ein Tractat über den häufigen Gebrauch der Sacramente beigefügt. Ein anderer Tractat handelt de varia Aristotelis in Academia Paris. fortuna, worin er zeigt, daß das Urtheil der Theologen über Studium und Anwendung des Aristoteles bis in's 16te Jahrh. durchgängig ein ungünstiges gewesen sei. Dann tritt er in einer andern Schrift auf gegen die Erzählung der Carthäuser von der Bekehrung des hl. Bruno, nach welcher diese durch das Wiederaufleben eines verstorbenen Canonicius zu Paris erfolgt sein soll. In einer fernern Schrift über die unter den ersten fränkischen Königen in Frankreich gegründeten Kirchen griff er auch zuerst die bis dahin allgemeine Ansicht von der Gründung des Christenthums in Gallien im apostolischen Zeitalter an, wie auch die Meinung, daß der Dionysius Martyr zu Paris identisch sei mit dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte; und im Zusammenhange damit gibt er eine Geschichte der Erbauung der Kirchen zu Paris bis zum 10ten Jahrh. Um dieselbe Zeit (1658) griff er auch die in der Provence herkömmliche Meinung an, daß Lazarus, Maximin, die hl. Magdalena und die hl. Martha bald nach dem Tode Jesu nach Frankreich (in die Provence) gekommen seien, und zeigt, daß diese Erzählung, voll fabelhafter Aussagen, erst nach dem 10ten Jahrh. entstanden sei. Ebenso schrieb er mehrere kritische Dissertationen über die ersten Verkündiger des Christenthums und die ersten Kirchen in Gallien. Ferner einen Tractat darüber, welches Concil vom hl. Augustin gemeint sei, wenn er sage, durch ein Concil. plenarium sei die Streitfrage über die Ketzertaufe entschieden worden, das zu Arles nämlich, nicht jenes zu Nicäa. In einem andern Tractate handelt er von der Sorge der Kirche um die Armen und Nothleidenden, stellt die Canones der Concilien, die Decrete der Päpste und Maßregeln der Bischöfe über Pflege der Armen und Leidenden von den ältesten Zeiten herab zusammen, fügt diesen dann viele Beispiele von der Hospitalität und Mildthätigkeit der Christen bei. Auch schrieb er über die Streitfrage, wer der Verfasser der weltberühmten imitatio Christi sei, sich entscheidend für Johannes Gerson, gegen Thomas von Kempen. Dann schrieb er ferner ein kritisches Werk gegen die fabelhaften Traditionen der Carmeliter über das Scapulier und die Scapulierbruderschaft, gegen die Vision, welche Simon Stock gehabt haben soll, in welcher diesem die seligste Jungfrau erschienen sei, ein Scapulier ihm überreichend mit den

Worten: „Hier das Privilegium der Carmeliter; wer in diesem Scapulier stirbt, wird nicht in die Hölle kommen," wie auch gegen die sogenannte Bulla Sabbatina, welche jenes Privilegium bestätigt, und die Launoi schlagend als unächt nachweist. Eines der interessantesten Werke Launois ist sein Tractat über den Canon des vierten Concils im Lateran: Omnis utriusque sexus (von 1215), worin er die Decrete, die Bullen der Päpste und die Ansichten der Theologen über diesen Canon seit der Erlassung desselben zusammenstellt. Es hatten nämlich die beiden bald nach jenem Concil entstandenen Orden der Franciscaner und Dominicaner Privilegien im Beichthören und Predigen erhalten, die mit jenem Canon schwer zu vereinbaren waren. Der Canon sprach die Verpflichtung für die Gläubigen aus, die österliche Beicht nnd Communion bei dem proprius sacerdos oder bei einem andern mit dessen Erlaubniß zu halten: nach jenen Priviligen aber konnte der sacerdos proprius und dessen Erlaubniß umgangen werden. Daher sind seit dem Erlasse jenes Canons vielerlei Klagen und Streitigkeiten über die gegenseitigen Rechte der Pfarrer und Bischöfe einerseits und der Religiosen andererseits entstanden; daher denn auch die schwankenden Entscheidungen der Päpste selber in diesem Puncte, indem die Einen die Religiosen bei ihren Exemptionen und Privilegien zu erhalten suchten, die Andern, den gerechten Klagen der Bischöfe und Pfarrer über Schmälerung ihrer Rechte und Lockerung der Kirchendisciplin Gehör gebend, jene Privilegien beschränkten. — Mit großer Erudition ist ein anderes Werk von ihm geschrieben, über die berühmten Schulen, welche im Abendlande unter Carl d. Gr. und seit der Regierung dieses Kaisers gegründet worden sind, die Geschichte der Entstehung der Universitäten in Frankreich und Teutschland, dann insbesondere der Universität Paris und hier speciell der theologischen Facultät, welche letztere über die Hälfte des ganzen Werkes bildet. — Eine fernere Schrift handelt über das Sacrament der Krankenölung, ist rein theologisch und stellt die Lehre und Praxis der Kirche über dieselbe nach der hl. Schrift, den Vätern und den scholastischen Theologen dar. — Viel Aufsehen und Anstoß hat erregt sein im J. 1664 erschienenes größeres Werk: Puissance royale sur le mariage, worin er das Recht der weltlichen Fürsten, trennende Ehehindernisse aufzustellen, nachweist. In dieser Schrift hat ihn sein Gallicanismus (s. d. A.) zu offenbarer Verletzung der Rechte der Kirche verleitet. Den Contract bei der Ehe als das Ursprüngliche und Wesentliche, die Sacramentalität als Accessorium erfassend, legt er der weltlichen Macht größeres Recht bei, als ihr in Wahrheit zukommt, beraubt die Kirche eines ihrer wesentlichsten Rechte, um die weltliche Macht zu bereichern; er geht darin so weit, daß er behauptet, das Concil von Trient habe, als es über die matrimonia clandestina Decrete erlassen, ein Recht der potestas saecularis ausgeübt, und daß er am Ende seines Werkes behauptet, daß, wenn das Concil von Trient erkläre: daß die Kirche das Recht habe, impedimenta derimentia aufzustellen, hier unter „Kirche" die Fürsten (!) gemeint seien. Eine seiner letzten Schriften war: venerable tradition de l'église romaine contre la simonie, worin er die Canones der Concilien, die Decrete der Päpste gegen die Simonie durch alle Jahrhunderte zusammenstellt. Er greift darin die Annaten freimüthig an und legt sie der Curie zur Last. Außer den genannten Schriften hat er aber auch verschiedene kritische Dissertationen und Denkschriften geschrieben, in denen er manche Privilegien und Exemtionen von Klöstern und Capiteln einer scharfen Prüfung unterwirft, und die er als unächt oder als mißbräuchliche nachweist. Ueberhaupt war er durch seinen strengen Gallicanismus ein entschiedener Gegner aller Privilegien und Exemptionen der Religiosen, indem er in ihnen einen Ausfluß und eine Bethätigung übergreifender Papalhoheit erblickte. Wo daher ein Bischof mit einem Kloster wegen Privilegien und Exemptionen von der bischöflichen Jurisdiction in Conflict gerieth, wurde gewöhnlich Launoi um eine kritische Begutachtung angegangen.

Dadurch machte er sich unter den Religiosen viele Feinde, rief verschiedene Gegenschriften hervor, gegen welche alle er ein größeres Werk gegen die Privilegien und Exemtionen überhaupt geschrieben hat. Endlich hat Launoi acht Bände Briefe hinterlassen, alle literarischen Inhalts über Fragen aus der Geschichte, der Kritik und der Kirchendisciplin. Der größte Theil derselben handelt über die Appellationen, über Infallibilität, über Superiorität des Papstes, über ein allgemeines Concil im Sinne des Gallicanismus und sind großentheils gerichtet gegen Baronius, Bellarmin u. A., als Vertheidiger des Papalsystems. Ueber Launoi als Schriftsteller überhaupt bemerkt Dupin, daß er viele Erudition, Ausdauer und Fleiß besessen und mit Leichtigkeit gearbeitet habe. Sein Styl ist ziemlich nachlässig; er ermüdet durch die Masse Citate, die er in vollem Texte anhäuft und öfter vollständig wiederholt. Seine Beweisführungen sind nicht immer stichhaltig. Im Uebrigen war er schlichten, aufrichtigen Charakters, uneigennützig, nüchtern, ohne Ehrgeiz und wohlthätig. (Du Pin, nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiast. Vol. XVIII. p. 34—62. Bayle, dictionn. hist. et crit.) [Marx.]

Laura. Das Wort Laura verhält sich zu monasterium oder coenobium, wie Einsiedler und Anachoret zum Mönch; wie nämlich aus dem Leben jener das Mönchthum hervorging, so wuchs aus der Laura so zu sagen das Kloster hervor. Indeß wird das Wort Laura geradezu für monasterium gebraucht (s. darüber das glossarium mediae et infimae latinitatis von Du Cange s. v. Laura). Sonst unterschied sich Laura, wie Cyrillus in dem Leben der hl. Saba bemerkt, dadurch vom monasterium, daß in dem letztern ein gemeinschaftliches Leben geführt wurde, während jene in der Laura lebten, welche ein einsiedlerisches Leben führten, so zwar, daß jeder in einem eigenen Hüttchen oder Zelle wohnte, und daß den Bewohnern sämmtlicher Zellen ein Abt vorstand. Nachdem das Anachoretenleben sich zum Cönobitenleben entwickelt hatte, behielten mehrere Orden solche Zellen bei, in welche sich dann auf eine bestimmte Zeit besonders fromme und meist ältere Mönche zurückziehen durften (s. den Art. Inclusi). Nur der gemeinsame Empfang des hl. Abendmahls und der gemeinsame Gehorsam gegen den Abt war das Vereinigungsband dieser Einsiedler. Ueber die Etymologie dieses Wortes vgl. Du Cange a. a. O. Die ersten Lauren scheint der hl. Charito gegründet zu haben; die erste befand sich am todten Meer, welche nachher Laura von Pharan genannt wurde, weitere erbaute er bei Jericho und in der Wüste von Thecue, die nachher unter dem Namen Laura von Seuka bekannt wurde. Vgl. hiezu den Art. Kloster.

Laureacum, s. Passau.

Laurentius, der heilige, Diacon und Martyrer. Man könnte es beklagen, daß keine eigentlichen und ächten Martyrer-Acten des Heroen unter den christlichen Martyrern auf uns gelangt sind, hätte man nicht einen reichen Ersatz dafür in dem schönen Hymnus des Prudentius auf den hl. Laurentius und in den vielen Zeugnissen der hl. Väter, wie der Päpste Damasus, Leo I. und Gregor I., und der Bischöfe Ambrosius, Augustin, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Gregor von Tours, Venantius Fortunatus u. A. In folgenden Puncten stimmen Prudentius und alle die genannten Päpste und Bischöfe zusammen: I. Laurentius war ein Schüler des Papstes Sixtus II., der ihn wegen seiner Vorzüge und namentlich wegen seiner Keuschheit sehr liebte und deßhalb in die Zahl der sieben römischen Diacone aufnahm, vielmehr zum Erzdiacon machte. Als solcher hatte Laurentius den unmittelbaren Altarsdienst an der Seite des hl. Papstes Sixtus, wenn dieser das hl. Opfer darbrachte und nebstdem auch die Verwaltung des Kirchengutes und die Armenpflege. II. Laurentius wünschte sehnlichst mit seinem geistlichen Vater Sixtus zu sterben, als dieser (in Folge einer blutigen Christenverfolgung des Kaisers Valerian 257—258) in Rom zum Martyrtod geführt wurde: „Vater, wohin gehst du ohne deinen Sohn? Wohin eilst du, Priester, ohne den Diacon? Du hast ja sonst nie das Opfer ohne den Diener verrichtet!"

Diese opferfreudige und todesmuthige Liebesklage beantwortete Sixtus mit der Prophezeiung, ihm als Jüngling stünden noch größere Kämpfe für den Glauben bevor und in drei Tagen werde der Diacon dem Priester folgen. III. Ursache des grausamen Martyriums war außer dem Bekenntniß Christi die Weigerung des Laurentius, die Kirchenschätze den Richtern auszuliefern. Er erklärte sich bereit, dieselben zu übergeben, bat um eine Frist, und zeigte dann eine Menge von Armen vor mit den Worten: „Das sind die Schätze der Kirche!" Und wohl können es sehr viele Arme gewesen sein, da kurz vorher der Papst Cornelius über 1500 Arme, Wittwen und Kranke zu Rom unterhielt (ep. Cornelii bei Euseb. hist. VI. 43.) IV. Laurentius wurde drei Tage nach dem Tode des hl. Sixtus am 10. August lebendig auf einem Rost gebraten, blieb dabei ruhig und heiter und sprach zum Richter: „Sieh, die eine Seite ist genug gebraten, wende mich nun auf die andere und iß!" — Gemartert wurde Laurentius auf dem Viminalischen Hügel und in der via Tiburtina begraben. Der Ruf seines Martyriums verbreitete sich über die ganze christliche Welt: „Vom Aufgang bis zum Niedergang, sagt Papst Leo I., ist Rom durch den strahlenden Glanz im Chore der Leviten ebensosehr durch seinen Laurentius verherrlichet worden, wie einst Jerusalem durch seinen Stephan" und Augustin sagt: „So wenig Rom selbst verborgen werden kann, so wenig kann die Krone des Laurentius verborgen bleiben." Zu Rom wurde schon zu Constantins Zeit eine Kirche über seinem hl. Grabe erbaut, welche zu den sieben Hauptbasiliken gehört und St. Laurentii extra muros heißt; eine andere ihm daselbst geweihte Kirche ist die St. Laurentii in Damaso. Ebenso entstanden bald auch in allen andern Theilen der christlichen Welt Laurenti-Kirchen und rühmen sich viele Länder des Besitzes von Reliquien dieses Heiligen. Papst Gregor I., zu dessen Zeit von Rom aus noch keine Reliquien von den Leibern der Heiligen versendet wurden (ep. III. 30. an die Kaiserin Constantia), sendete an den Patricier Dynamius Partikeln von dem Roste des hl. Laurentius. S. Boll. ad 10. Aug., Acta Mart. v. Ruinart u. Tillemonts Mem. IV. [Schrödl.]

Laurentius Valla, geboren 1415, einer der berühmtesten Humanisten des 15ten Jahrh., der mit außerordentlicher Regsamkeit die alte classische Literatur wieder in Aufnahme zu bringen und aus dem Grabesdunkel des nächstvorgehenden Zeitalters zu erwecken strebte. Besonders sorgte er für die Wiederherstellung der classischen Reinheit und Schönheit der lateinischen Sprache. Allein das drangvolle Streben nach Wiedererweckung des classischen Alterthums zog Laurentius V. hinüber in eine Art heidnischer Richtung der Wissenschaft, wie dieses auch andern seiner Gesinnungsgenossen nur zu häufig begegnete. Die beißende Satyre, womit er den Anhängern der scholastischen Philosophie, und namentlich dem Clerus zu Leibe ging, seine leidenschaftliche Herabwürdigung des Aristoteles, sowie seine übermüthige Vergötterung des heidnischen Alterthums erweckten ihm bald eine Menge von Gegnern. Ebenso galt sein Versuch, an das neue Testament den profan philologischen Maßstab anzulegen, als ein neues unerbauliches Beginnen. Er fand sich genöthigt, Rom, wo er Bürger war, zu verlassen, und ging an den Hof des Königs Alphons von Neapel, der als ein großer Förderer der Wissenschaft bekannt war, und welcher noch in einem Alter von 50 Jahren bei Valla Latein lernte. Valla war auch in Neapel nicht zurückhaltender als in Rom, er geißelte die Geistlichkeit mit seiner caustischen Feder und dogmatisirte allzu keck über das Geheimniß der Dreieinigkeit, über den freien Willen, über die Gelübde der Enthaltsamkeit und über mehrere andere delicate Puncte. Vorzüglich auf Betrieb der Regulargeistlichkeit ward er öffentlich der Ketzerei angeklagt; durch das königliche Verwenden ward zwar die Lebensgefahr von ihm abgewendet, aber nicht die Schmach, daß er um das St. Jacobs-Kloster herum exemplarisch mit Ruthen gepeitscht wurde. Nach einer solchen Demüthigung konnte Valla nicht länger in Neapel bleiben; er ging wieder nach Rom, wo er Gönner fand, welche ihn bei

Papst Nicolaus V. empfahlen, und ihm die Erlaubniß zu lehren sammt einem Jahrgehalt erwirkten. Valla lehrte öffentlich die Beredtsamkeit, und ward Canonicus an der Laterankirche. Es währte nicht lange, so gerieth er mit Poggius in heftigen Streit. Diese beiden Männer zankten sich auf die gemeinste Weise herum, und warfen sich gegenseitig Ehrgeiz, einen unruhigen und schwarzgalligen Charakter vor; sie hatten darin beide Recht; und wenn Abbé Vigerini und Du Pin dahin arbeiteten, Valla zu rechtfertigen, so ist's wohl vergebliche Mühe, seine Werke zeugen wider ihn. (S. Feller dicit. hist. tom. 8). Er starb zu Rom 1457 oder 1465. Unter seinen Werken machte viel Aufsehen jene Schrift, worin er die Falschheit der sog. Schenkungsurkunde Constantins d. Gr. zu beweisen sucht: de falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio. Diese Schrift ließ Ulrich v. Hutten 1517 auflegen, und dedicirte sie dem Papste Leo. Seinen Ruhm als Humanist sicherte er sich durch seine: Elegantiae latini sermonis in 6 Büchern, Venedig 1471. Fol. Paris 1575. 4. Ferner hat man von ihm die Schriften: De libero arbitrio, de voluptate et vero bono libri III., worin er, wie nicht anders zu erwarten, eine durch und durch epicuräische Philosophie predigt (s. Epicuräismus); ferner eine im Rednertone geschriebene Geschichte des Königs Ferdinand von Arragonien, dann Uebersetzungen, oder besser ungetreue Paraphrasen des Thucydides, des Herodot und Homer, Noten zum neuen Testament; eine Abhandlung über das Wahre und Falsche; endlich fabulae und facetiae u. s. w. Seine gesammelten Schriften erschienen zu Basel 1540. Fol. Venedig 1592. [Dür.]

Lauretanische Litanei, s. Litanei.

Laus tibi Christe, laus tibi domine, s. Messe.

Lausanne, Bisthum. (Auszug aus einer neuern noch ungedruckten, urkundlich bearbeiteten Geschichte des Bisthums Lausanne.) Gründung des bischöflichen Sitzes in Aventicum. Schon frühe kommt in Aventicum (Avenches, Wifflisburg im Kanton Waadt) unter Kaiser Vespasian die Colonia pia, Flavia, Constans, emerita Aventicum Helvetiorum vor und Tacitus nennt hist. l. I. c. 68 Aventicum caput gentis, es mag die vornehmste Stadt Helvetiens gewesen sein, weil dort die Conventus der Nation gehalten wurden; auch die Ruinen lassen auf prachtvolle öffentliche Gebäude schließen (Haller, Helvetien unter den Römern I. 144), was schon um die Mitte des vierten Jahrh. Ammianus Marcellinus aus eigener Anschauung bezeugte: Aventicum, desertam quidem civitatem, sed non ignobilem quondam ut aedificia semiruta nunc quoque demonstrant. Schon unter römischer Herrschaft hatte das Christenthum sich in dieser Gegend festgesetzt, welches durch die Soldaten der römischen Legionen in Folge des Verkehrs von Aventicum mit Rom und Italien und von Lyon und Vienne her verbreitet wurde, wo schon am Ende des zweiten Jahrh. sich Christengemeinden gebildet hatten. Wirklich spricht der hl. Irenäus adv. haeres. lib. I. c. 10 von Kirchen unter den Celten und Germanen ἐν Γερμανιαις, in Germaniis, was nicht vom großen Germanien auf dem rechten Rheinufer, sondern von den zwei Provinzen Germania superior und inferior auf dem linken Ufer muß verstanden werden, zu Germania superior gehörte aber Aventicum, Augusta Rauracorum und Besançon. Unter Kaiser Constantin erhielt die christliche Religion einen neuen Aufschwung; in diese Zeit fällt die Erbauung der Kirche zu St. Moritz in Wallis. Die Wiederherstellung einer Basilica in Sedunum, die Errichtung des Bisthums von Octodur (Martiniach), die Gründung des Bisthums Genf und der uralten Kirche des hl. Petrus daselbst. War Aventicum auch von den Zerstörungen der Barbaren hart mitgenommen, Denkmäler aus dem vierten Jahrh. beweisen, daß es noch bewohnt war, es war noch nicht öde und wird später in der alten notitia Galliae als die erste Stadt nach der metropolis Besançon in der sequanischen Provinz aufgezeichnet. Im Leben des hl. Romanus kömmt um das Jahr 440 Celidonius schon als Bischof von Besançon vor, später erscheint der dortige Bischof als Metropolit, was schon auf

einen bischöflichen Sitz in Aventicum schließen läßt, das nach der metropolis Besançon die bedeutendste Stadt der Provinz war. Zur Zeit der großen Völkerwanderung erhielten die Burgunder (406—407) durch ein Vorkommniß mit den Römern das westliche Helvetien, nahmen bald das Christenthum an und lebten mit den Urbewohnern im Frieden. Zwar verfielen die Burgunder in den Arianismus, doch ward dieser durch eifrige Bischöfe bald überwunden, und daß die katholische Religion große Fortschritte machte, beweist das Leben des hl. Romanus, welcher zwischen 440—460 in dem Bisthum Aventicum das Kloster Romainmôtier gründete, seine Andacht in St. Moriz verrichtete, in Genf vom Bischof und Volk feierlich empfangen wurde u. s. f. Im J. 517 wurde zu Epaona eine Nationalsynode aller Bischöfe Burgundiens gehalten (s. Epaon); unter den Unterschriften finden wir jene des Priesters Peladius, welcher statt des Bischofs von Avennica zugegen war. Avennica ist nun aber nicht Avignon, weil Avignon wahrscheinlich nicht zu Burgundien gehörte, und einige Handschriften statt Avennica — Aventica geben. Peladius hätte also auf der bezeichneten Nationalsynode den Salutaris, Bischof von Aventicum, vertreten. Ein alte Handschrift, wahrscheinlich ein Abriß der Chronik der St. Mariuskirche von Lausanne liefert ein kurzes Verzeichniß der Bischöfe, wie folgt: Prothasius, Chilmegisilus, Superius, Gundus oder Guido, Martinus und Marius. Marius starb im J. 593 oder 594 nach zwanzigjähriger Amtsführung; nach einer alten Sage (chronic. cartul. edit. Matile p. 25), welche Cono von Estavajel, Propst von Lausanne, 1228 in sein Chronicon chartularii ecclesiae Lausannensis aufgenommen hat, sollen 22 Bischöfe in der Kirche des hl. Symphorianus in Aventicum begraben liegen. Da man nach Neuton und Ritter Stuart bei Wahlregierungen jedem Gewählten durchschnittlich 10—12 Regierungsjahre annehmen kann, so fallen sonach die 18 ersten Bischöfe mit eilf Jahren bischöflicher Regierung zwischen 330—516 n. Chr., der 19. Salutaris 516—527, der 20. Superius 528—539, der 21. Gundus 539—550, der 22. Martinus 551—562—570, somit fiele die Gründung des Bisthums in die erste Hälfte des vierten Jahrh. unter die Regierung Constantins d. Gr. oder seiner Söhne. — **Uebertragung des bischöflichen Sitzes nach Lausanne.** Aventicum scheint immer mehr gesunken zu sein, während sich unweit Vidy am Lemanersee, wo einst das alte Lonsonium stand, ein neuer Ort erhob und den Namen Lausanne erhielt. Hieher wurde der bischöfliche Sitz von Aventicum verlegt. Willimann (de rebus helvet. l. I. c. 3) schreibt hierüber: „Marium (Bischof von 573—594) esse volunt, qui primus Losannae sedem collocavit jussu et auctoritate Hildeberti Austrasiae et Burgundiae regis, qui Guntramno successit I. anno regni ejus Burgundici, quique eam urbem cathedralem esse voluerit.“ Childebert begann seine Herrschaft in Burgund im J. 593, im gleichen Jahr am 29. März starb Guntramnus, Childeberts 1tes Regierungsjahr lief also vom 29. März 593 bis 29. März 594. Bischof Marius starb am Ende des Jahres 594. Ferner, Bischof Marius unterschrieb das Concilium II. Matisconnense im J. 585: Marius episcopus ecclesiae Aventicae subscripsi (Mansi Coll. Conc. IX. 958), also noch als Bischof von Aventicum; um das J. 650 auf der Synode zu Châlons sur Saône unterzeichnete Arricus episcopus ecclesiae Lausannensis (l. c.). Die Uebertragung des bischöflichen Sitzes fand also zwischen 585—650 Statt. Dem Chronicon cartularii eccles. Lausann. zufolge machte schon Bischof Marius der Kirche von Lausanne verschiedene Schenkungen und wurde auch in Lausanne begraben. Diese Umstände begründen die Vermuthung, der bischöfliche Sitz sei nach dem Concilium II. von Mâcon im J. 585 und vor des Marius Tode im J. 594 — also gegen das Ende des VI. Jahrh. von Aventicum nach Lausanne übertragen worden. — **Die alten Grenzen des Bisthums** sind aus Urkunden vom J. 816—1536 und dem Verzeichniß der Pfarreien zu entnehmen, das in dem Chronicon cartul. eccles. Lausann. vom J. 1228 enthalten ist. Nordwärts fing der Bis-

thumssprengel an in der Gegend von Attiswyl nahe bei Flumenthal und erstreckte sich bis an das nördliche Ende des St. Imerthals (Kanton Bern) bei Sonceboz und Pierre pertuis, wo es das Bisthum Basel berührte. Eine von hier bis zum Ausfluß der Aubonne in den Genfersee gezogene Linie bildete die westliche Grenze. In dem Weiler Biaufond, Pfarrei des Bois (Pruntrut), sieht man am Ufer der Doubs einen Felsen, seit 2000 Jahren die Grenzscheide zwischen den Sequanern, Raurachern und Helvetiern, später zwischen Franchecomté, dem Fürstenthum Pruntrut und der Grafschaft Neuenburg, und in unserer Zeit zwischen den Bisthümern Basel, Besançon und Lausanne und zwischen Frankreich und den Kantonen Neuenburg und Bern. Südwärts war die Grenze der Genfersee von der Aubonne bis Vivis, noch Villeneuve gehört in den Lausanner Sprengel und von hier zog sich die Grenzlinie über die Alpen, Obersaanen bis an die Grimsel und schied das Bisthum Lausanne von dem von Sitten. Oestliche Grenze war die Aar von ihrer Quelle bis an den Siggerenbach bei Flumenthal, auf dem rechten Aarufer dehnte sich das Bisthum Constanz aus. Das Bisthum Lausanne begriff somit die Stadt Solothurn und einen Theil ihres Gebietes, Bern und das auf dem linken Aarufer gelegene Bernergebiet, Biel, das St. Imerthal, in der Franchecomté Jongne, Longueville, die Grafschaften Neuenburg und Vallengin, das ganze heutige Waadtland, den Kanton Freiburg, die Grafschaft Greyerz und einen Theil des Berneroberlandes. Die gegenwärtige Grenze schließt in das Bisthum Lausanne die Kantone Freiburg, Waadt, Neuenburg und die Stadt Bern sammt einigen am linken Aarufer zerstreut lebenden Katholiken und Genf — et est videre miseriam! — Geschichte der Bischöfe und des Bisthums. Wir haben oben den Salutaris als den ersten eigentlichen Bischof bezeichnet, ihm mögen wohl 18 Bischöfe vorangegangen sein; nach Superius und Gundus ist der hl. Marius als Bischof von Lausanne im J. 574 hervorzuheben. Von ihm eine Fortsetzung des Chronicon Prosperi vom J. 455—581, welches Gallandi in seine Sammlung aufgenommen; er soll auch das Leben des hl. Sigismund (Bolland. 1. Mai) verfaßt haben, 585 wohnte er dem zweiten Concil von Mâcon bei, 587 weihte er die Kirche zu Päterlingen, verlegte den bischöflichen Sitz von Aventicum nach Lausanne. Er starb im J. 594, wurde in der Kirche zum hl. Thyrsus (jetzt eine Caserne!) begraben und wird im Bisthum als Heiliger verehrt. Nach ihm wird in der mehrbenannten Chronik die Reihe der Bischöfe bis auf die Zeit Carl d. Gr. unterbrochen. Man suchte diese Lücke auszufüllen durch eine Namensliste von Bischöfen, die aber auch die gelindeste Kritik nicht aushält. Sicher ist, daß Prothasius um das J. 640—648 das Bisthum verwaltete, Arricus dem Concil von Châlons (649 — 650) beiwohnte und Chilmegisilus um das J. 666 Bischof von Lausanne war. Um das J. 771 wird in einem amtlichen Schreiben an den Erzbischof von Besançon Meldung gethan von einem vor Kurzem verstorbenen Bischof von Lausanne und dem nach ihm ernannten Nachfolger; dieser war clericus regis (Caroli) und hatte dem noch jungen Carl, den es einst auf der Reise hungerte, ein gutes Mahl veranstaltet, Carl versprach: quia si aliquando sibi facultas suppeteret hoc ei prandium recompensaret. Von Carl d. Gr. an sind als Bischöfe von Lausanne vorzüglich zu nennen Ulrich bis zum J. 814, er war ein Bruder der Hildegard, Gemahlin des Kaisers, und soll 794 dem Concil von Frankfurt beigewohnt haben. David (827—850) wurde von einem Herrn von Tagernfeld im Kampfe erschlagen, Hartmann (851—878) war Almosenier auf dem St. Bernhardberg und hielt mehrere Diöcesansynoden. Boso (892 — 927) wahrscheinlich im Kriege von den Ungarn erschlagen; unter ihm gewährte König Rudolph von Burgund dem Capitel von Lausanne freie Bischofswahl. Eginolph von Kyburg (968—985) war im Kloster St. Gallen erzogen, pilgerte als Bischof nach Rom, kam von da am Montag der vierten Woche nach Ostern am 8. Mai 982 in St. Gallen an, blieb bis über Pfingsten, beschenkte das Kloster mit Reliquien,

stiftete refectiones pro fratribus und vergabte an St. Gallen die Güter in Hunzikon (Kanton Bern) (Neugart. cod. diplom. Alem.). Hugo (1019—1037) war ein Sohn Königs Rudolph III. von Burgund und nennt sich in einer Urkunde Julius unicus regis, wohnte einer Synode bei Lausanne (1030—33) bei, auf welcher die Erzbischöfe von Vienne und Besançon vereint mit den Bischöfen ihrer Provinzen den Gottesfrieden (trengam Dei) einführten. Burkart von Oltingen (Stammhaus der Grafen von Neuenburg (1057—1089), von ihm schreibt der Propst Cono von Lausanne: erat vir ferus et bellicosus et habuit uxorem legitimam, darum finden wir ihn unter den geheimen Räthen Kaiser Heinrichs IV.; er blieb im Kirchenbann, als sich Kaiser Heinrich bereits unterworfen hatte; endlich mußte er nach Canossa und erhielt die Lossprechung. Später fiel er aber wieder mit Kaiser Heinrich ab, wurde von diesem zum kaiserlichen concellarius regni Italiae ernannt und starb in der Belagerung des Schlosses Gleichen auf dem Schlachtfeld, wo er im Treffen die hl. Lanze trug, am Vorabend vor Weihnachten 1089. Cono von Vinelz, aus dem Hause der Grafen von Neuenburg (1091—1106), stiftete die Abtei St. Johann von Erlach, Benedictinerordens, eine Colonie von St. Blasien. Guido von Marlanie (1129—1143) schrieb an den hl. Bernhard einen kurzen, inhaltsreichen Brief. Amadeus von Clermont-Tonnerre (1144—1158), aus hohem Adel gebürtig, Cistercienser von Clairvaux, ein guter Hirt und gerechter Staatsmann, als Heiliger jetzt noch in hoher Verehrung, er schrieb Homilien über Maria. Der hl. Bonifacius (1231—1239) lehrte die Theologie an der Universität von Paris, ward Scholasticus in Cöln und wurde vom Papste zum Bischof von Lausanne ernannt, resignirte sein Bisthum in die Hände Gregor's IX. zu Anagni 1239 und starb in Flandern den 19. Februar 1258 oder 59, er wird im Bisthum als Heiliger verehrt. Wilhelm von Champvent (1273—1302), ein unerschrockener Vertheidiger der kirchlichen Rechte. Noch folgen in der Liste der Bischöfe eilf andere bis zum J. 1431. Ludwig de la Palud (1432—40) war Benedictiner, Abt in Ambronay 1404, in Tournus 1414, in dieser Eigenschaft auf dem Concil von Constanz, später als Deputirter der französischen Nation auf jenem von Pavia und Siena, im J. 1432. Vom Baseler Concil zum Bischof von Lausanne ernannt, war er einer der thätigsten Prälaten in dieser Synode, und wurde 1432 an Eugen IV. und 1437 nach Constantinopel gesandt. Er wohnte als Vicecamerarius dem Conclave bei,, in welchem Amadeus VIII., Herzog von Savoyen (Felix V.), zum Papst gewählt wurde, von welchem er sodann zum Cardinal ernannt ward, er starb 1451. Johann von Prangius kommt im J. 1433 als Bischof von Lausanne vor, der sein Bisthum mit Georg von Salmes gegen jenes von Aosta im J. 1440 permutirte, 1445 Erzbischof von Nizza wurde, wo er bald darauf starb. Der ebenbenannte Georg war elector im Namen der italienischen Nation bei der Wahl Felix V. (Herzogs Amadeus VIII. von Savoyen) auf dem Concil von Basel, stand nach erfolgter Permutation dem Bisthum Lausanne mit Eifer vor, gab Synodalconstitutionen zur Reform des Clerus und Volkes; die Recesse seiner Pastoralvisitationen werden in einem Folioband Manuscript in der Stadtbibliothek zu Bern aufbewahrt, † 1461. Vom J. 1472—1476 stand Julius de Roverea, Enkel Sixtus IV., dem Bisthum Lausanne vor, ward Cardinal tit. S. Petri ad Vincula und wurde im J. 1503 unter dem Namen Julius II. zum Papst erwählt. — Die Zeit der Reformation. Seit dem 13ten Jahrh. suchten die Grafen (später Herzöge) von Savoyen sowohl ihr Gebiet als auch ihre Rechte auf Kosten der Bischöfe von Lausanne auszudehnen und deßwegen entweder Söhne ihres Hauses oder Günstlinge auf jede Weise auf den bischöflichen Stuhl von Lausanne zu befördern. Andererseits besaßen die Bischöfe von jeher große Rechte auf die Stadt Lausanne und verschiedene kleinere Städte des Waadtlandes, welche Rechte bald anerkannt, bald bestritten, bald geläugnet wurden; im Bisthume waren auch noch

andere Städte, wie Freiburg, Solothurn, Murten und das mächtige Bern, endlich standen noch die gemeinen Vogteien Grandson und Tscherlitz (Schallens) unter der abwechselnden Herrschaft von Bern und Freiburg. Lange schon hatten die Bischöfe den Anmaßungen der Herzöge von Savoyen Widerstand geleistet, lange auch ihre Rechte gegen die Anforderungen der ihnen in weltlicher Hinsicht untergebenen Städte und Landestheile gehandhabt; doch mehrten sich gegen das Ende des 15ten Jahrh. diese Zwiste und Ansprüche, und mehrmals kam es zu blutigen Auftritten. Das Beispiel der Unabhängigkeit von Freiburg und Bern reizte die Bürger von Lausanne und brachte sie gegen den Bischof auf. Diese Spannung benutzte der Herzog von Savoyen und ließ sich von den Bürgern der Stadt als Oberherrn anerkennen. Bischof Sebastian von Montfaucon (1517) zernichtete den Plan, erklärte und bewies zugleich, daß er unmittelbar den Kaiser und nur diesen zum Oberherrn habe (1518). Gegen den Willen des Bischofs schloß auch Lausanne sich dem Bund der umliegenden Städte an. Den steigenden Forderungen der Stadt Lausanne konnte der Bischof, gestützt auf seine erworbenen Rechte, nicht entsprechen; Bern, Solothurn und Freiburg mischten sich in den Handel, drängten sich als Schiedsrichter auf und versetzten den Bischof in ein Abhängigkeitsverhältniß (1536). Indessen hatte die neue Lehre der Reformatoren sich in den Städten eingenistet; Bern ward 1528 für den Abfall gewonnen und drängte ihn gewaltsam oder hinterlistig seinen Unterthanen auf, Solothurn war in Gefahr, in Neuenburg gewann die neue Lehre die Oberhand, in den gemeinen Vogteien herrschte Verwirrung. In Lausanne blieben die Bürger dem alten Glauben getreu, aber der Herrschaft des Krummstabes abgeneigt. Freiheit war die Losung und Bern unterstützte die Bürger gegen den Bischof. Lausanne sollte den Berner Magnaten sich nun dadurch erkenntlich zeigen, daß es einem Prädicanten gestatten möchte, in der Stadt das sogenannte reine Wort Gottes zu verkünden, doch die Stadt weigerte sich. Lausanne machte gegen den Willen des Bischofs bald gemeine Sache mit Bern und Genf gegen den Herzog von Savoyen. Auf dem Durchzug der Truppen nach Genf (1536) nahm Bern das ganze Waadtland ein, was dem Bischof oder dem Herzog von Savoyen zugehörte, jedoch wurde Religionsfreiheit vorbehalten. Indessen schrieb der Bischof seinem Vogt in Vivis, man solle sich an den Herzog halten und ihm gegen die Berner Hilfe leisten. Der Brief kam in die Hände der Berner, die nach erfochtenem Siege über den Herzog von Savoyen sich nun auch an dem Bischof rächen wollten. Vor den heranrückenden Berner Truppen nahm der Bischof die Flucht. Die Berner zogen in Lausanne ein und nahmen von dem Schloß und der Stadt und der ganzen weltlichen Herrschaft des Bischofs Besitz. Lausanne wähnte, nach erfolgter Flucht des Bischofs eine freie Stadt zu werden, wie groß war daher die Bestürzung, als Bern der Stadt bedeutete, es trete in die Rechte des Bischofs und schon am 17. Mai einen Vogt sandte! Das Gleiche erlebten die übrigen Städte. In der Stadt trieb unterdessen der Prädicant Viret sein Unwesen, die verkündete Religionsfreiheit kam hier wie anderswo nur den Neugläubigen zu gut. Bern wußte, wie seine eigenen Schriftsteller eingestehen, die eroberte Landschaft nicht besser an sich zu fesseln, als durch die Einführung der Reformation. Nach einer am 1. October abgehaltenen Religionsdisputation wurden alle Bilder und Altäre zerstört, am 24. December das hl. Meßopfer unter zehn Gulden Strafe verboten, die Adeligen, die widerstrebten, mit Landesverweisung bedroht; der Kirchenschatz der Domkirche nach Bern geschleppt, der sich auf 125,000 Louisd'or oder 2 Millionen Schweizerfranken belief. Standhaft widersetzte sich das arme Volk, die Priester, wenige ausgenommen, standen der Verwüstung entgegen, bis endlich alle verbannt wurden. In dieser wirrevollen Zeit scheint Bischof Sebastian Freiburg und seine Diöcese verlassen und sich bald in Frankreich, bald in Savoyen aufgehalten zu haben, dennoch vergaß er seine Heerde nicht, er wollte

den noch katholischen Theil seines Sprengels visitiren und einen Weihbischof in Freiburg aufstellen, konnte den Plan aber nicht ausführen. Von 1537—1557 fielen noch mehrere Gemeinden in den gemeinen Vogteien durch Mehrheitsbeschlüsse vom katholischen Glauben ab. Bischof Sebastian starb 1559—60 in Virieux le petit, einem Dorfe des Val romey, Bisthums Belley. — Nach der Reformation zeichneten sich unter den Bischöfen von Lausanne aus Johann von Watteville (Wattenwyl), aus einer vornehmen Familie von Bern, wovon ein Zweig nach Burgund gekommen war; er war Abt de la charité, wurde am 18. April 1610 zum Bischof von Lausanne consecrirt, und hielt 1613 seinen ersten Einzug in Freiburg. Ihm gelang es endlich, durch ein freundschaftliches Uebereinkommen in Freiburg seine Residenz zu erhalten und „seine Jurisdiction nach der Vorschrift des hl. Concils von Trient ausüben zu können", was die jetzigen Gewalthaber (1850) von Freiburg wider alles urkundliche Recht bestreiten. Jodocus Knab, Propst von Luzern, leitete das Bisthum von 1653—1658, auch er behauptete vor den Regierungsdeputirten, das Concilium von Trient sei in der Diöcese auch quoad decreta disciplinaria angenommen worden. Johann Baptist Strambino, aus einer gräflichen Familie in Piemont 1662 erwählt, wurde ein wahrer Reformator seiner Kirche, Vertheidiger ihrer Rechte, darum starb er auch, von der Regierung in Freiburg verbannt, im Exil aux hôpitaux in der Franchecomté am 29. Jan. 1684. Fünf Jahre lang blieb der bischöfliche Sitz erledigt, bis Petrus Montenach, Propst zu St. Nicolaus, in Freiburg 1688 zum Bischof erwählt wurde. Bernard Emanuel von Lenzburg, Abt von Altenryf, ward vom J. 1782—95 Bischof von Lausanne und zugleich während der französischen Schreckenszeit Administrator von Besançon und Belley. Johann Baptist von Odet, ein kluger und eifriger Hirt (1795—1803); Maximus Guisolan, Capuciner, ein mäßiger, kräftiger und unermüdeter Bischof, gründete ein Priesterseminar aus seinen Ersparnissen. Petrus Tobias Yenni von Mirlon, seit 20. März 1815 Bischof von Lausanne. Unter ihm wurde durch apostolisches Breve vom 20. Sept. 1819 die Stadt Genf und 20 katholische Pfarreien des Kantons Genf dem Bisthum Lausanne einverleibt, und er nahm von daher den Titel Bischof von Lausanne und Genf an. Yenni war ein im hohen Grade gelehrter, frommer und kluger Hirt. Die Reihe der Bischöfe von Lausanne schließt endlich Stephan Marilley von Chatel St. Denys, erst Vicar in Genf, dann Director des Seminars in Freiburg, endlich Pfarrer und Erzpriester in Genf und vom hl. Stuhl 19. Jan. 1846 zum Bischof ernannt. Die traurigen Befeindungen, die seit vielen Jahren die katholische Kirche in andern Kantonen zu erdulden hatte, wandten sich nach dem unglücklichen Ausgange des sog. Sonderbundskrieges auch gegen ihn und seine Kirche, er wurde im October 1848 von der radicalen Freiburger Regierung abgefaßt, von einer Commission der Regierungen von Bern, Genf, Waadt, Neuenburg und Waadt als abgesetzt erklärt, in das Schloß Chillon am Genfersee eingesperrt und von da an die Grenze von Frankreich transportirt, wo er in dem nahe gelegenen Schloß Divonne bis zur Stunde in Verbannung lebt, bis ein Höherer den Gewalthabern ein Ziel wird gesetzt haben. — Metropolitanverband vom Bisthum Lausanne. War vor dem dritten Jahrh. ein Bischof in Aventicum, so stand dieser wahrscheinlich unter dem Metropolitan von Mainz, welcher metropolita Germaniae superioris gewesen zu sein scheint. Seit der Errichtung der Provincia maxima Sequanorum, worin Besançon metropolis war, mußte der Bischof von Aventicum unter diese zu stehen kommen. Sicher und unbezweifelt ist der Metropolitanverband zwischen Lausanne und Besançon vom neunten Jahrh. bis zur Zeit des französischen Concordates im Anfang des 19ten Jahrh. (s. Besançon). Einige Bischöfe von Lausanne hatten das pallium; in einem alten Manuscript des metropol. Archivs in Besançon wird die Ordnung ad mensam, die bei der Consecration eines neuen Erzbischofes zu beachten ist, angegeben . . . hoc ordine

sedent: ad dexteram Domini Archiepiscopi Lausannensis (episcopus sedeat), quia utitur pallio et per ejus manus consecratur Archiepiscopus. Eintheilung des Bisthums am Anfang des 13ten Jahrhunderts (siehe chron. cartul. Eccles. Laus.): Decanat Lausanne mit der Dompfarrei 5 Pfarreien intra muros, 14 Pfarreien extra muros — 20 Pfarreien, im Decanat Avenches (Aventicum) 36 Pfarreien, Decanat Solothurn 33, Decanat Vivis 40, Decanat Neuenburg 72, Decanat ultra Venopiam (westlich gegen Genf und Jura) 31, Decanat Ogo (Hochgau — Oberland — Greyerz) 28, Decanat Fribor (Freiburg) 16, Decanat Bern 29 Pfarreien, zusammen 305 Pfarreien; ferner Propsteien und Collegiatcapitel 4, zu Solothurn, Amsoltingen, St. Imer und Neuenburg. Am Ende des 15ten Jahrhunderts (aus der Lausanna christianna von Bischof B. E. von Lenzburg cod. manuscr.): Decanat Lausanne 20 Pfarreien, Decanat ultra Venogiam 27, Vivis 40, Neuenburg 64, Ogo 29, Avenches 35, Freiburg 16, Königz (statt Bern) 37, St. Imer (statt Solothurn) 31, zusammen in 9 Decanaten 299 Pfarreien, Propsteien und Collegiatkirchen zu Solothurn, Neuenburg, St. Imer, Amsoltingen, Bern, Freiburg (seit 1512), Vallengin (seit 1505). Im J. 1850 im Decanat Stäfis 12 Pfarreien, Greyerz 8, Romont 12, Part Dieu 12, teutsches Decanat 11, Avenches 13, St. crucis 10, des hl. Heinrich 8, des hl. Marius 12, des hl. Prothesius 11, der Val sainte 8, des hl. Amadeus 11, von Neuenburg 5, zusammen in 13 Decanaten 129 Pfarreien, dazu die Stadtpfarrei von Freiburg — 130, somit 169 weniger als vor der Reformation, heu prisca fides! — Klöster und Spitäler (aus Urkunden und Chroniken). Benedictiner, Congregation von Clugny: 1) Romainmôtier (Kanton Waadt), gestiftet um das J. 460—470, kam gegen 640 an Jünger des hl. Columban, 929 an Clugny unter Abt Odo; unter ihm standen 7 oder 8 kleinere Priorate; es wurde 1537 aufgehoben. 2) Päterlingen (Kanton Waadt), gestiftet um 962 von Königin Bertha, vergrößert durch Kaiserin Adelheid, ihre Tochter, war der Lieblingsaufenthalt des hl. Odilo, Abt von Clugny, hatte mehrere Priorate unter sich und wurde 1537 aufgehoben. 3) Bevay (Kanton Neuenburg), gestiftet 998—1005, aufgehoben 1530. 4) Rüeggisberg (Kanton Bern), gestiftet um 1074, wurde 1485 vom Papste dem Collegiatstift von Bern incorporirt. 5) Münchenweiler (Kanton Bern), gestiftet 1085, dem Collegiatstift St. Vincenz in Bern einverleibt 1485. 6) Rougemont (Kanton Waadt), gestiftet zwischen 1073—1085, aufgehoben 1556—58, als Bern einen Theil der Grafschaft Greyerz erwarb. 7) Corcelles (Kanton Neuenburg), gestiftet 1092, aufgehoben um 1530. 8) St. Petersinsel auf dem Bielersee, gestiftet 1107, dem Collegiatstift zu Bern zugetheilt 1485. Congregation von Savigny: zu dieser gehörten die Priorate: 1) Lutry bei Lausanne, gestiftet 1025, aufgehoben 1537. 2) Broc (Kanton Freiburg), gestiftet im grauen Alterthum, kam nach 1577 an das Collegiatstift St. Nicolaus in Freiburg. 3) Cossonay (Kanton Waadt), gegründet 1096, aufgehoben 1536. 4) St. Christoph (Kanton Waadt), vor 1250 gestiftet, schon 1404 mit Cossonay vereinigt und mit ihm aufgehoben. Zur Congregation von la Chaise Dieu (casa Dei) in Auvergne gehörten die Priorate: 1) Vaux Travers (Vallis transversa) (Kanton Neuenburg), gegründet um das J. 1178. 2) Grandson bestand schon 1202. Von der Abtei Molesme hing ab das Priorat St. Sulpice bei Lausanne, ferner die Benedictiner-Priorate Berlai, Blonay, Burier, Colombier und Dalley. Zur Congregatio Fruttariensis gehörten die Abteien: 1) Johann von Erlach in der Grafschaft Neuenburg, gestiftet zwischen 1090 — 1106, aufgehoben durch die Herren von Bern 1528. Cistercienser-Klöster waren: 1) Montherond, gestiftet 1115, bei Lausanne, aufgehoben 1536. 2) Hautcrest (alta crista), gestiftet 1134, aufgehoben 1536. 3) Hauterive (alta ripa, Altenryf), gestiftet 1137, von der radicalen Freiburger Regierung aufgehoben 1848 (!). Frauenklöster desselben Ordens:

1) Die Wegerau bei Freiburg, gestiftet 1255, das noch besteht. 2) Fille-Dieu bei Romont, gestiftet 1265, besteht noch. 3) Bellevaux bei Lausanne und St. Voix-Dieu bei Freiburg. Carthäuser: 1) Valsainte (Kanton Freiburg), gestiftet 1294, aufgehoben mit Bewilligung Pius VI. im J. 1778. 2) La Part-Dieu, gestiftet 1307, aufgehoben im Sonderbundskriege 1848 und la Lance (Kant. Waadt), gestiftet 1320 und 1538 von den Herren von Bern aufgehoben. Ritter- und Spitalorden. Johanniter waren in Montbreloz (Kanton Freiburg, am Tela bei Lausanne), in der Pfarrei Orbe in Croze, in Magnadnus bei Freiburg, in St. Johann auf der Matte in Freiburg und in La Chaux (Kanton Waadt). Hospitaliter vom hl. Geist besaßen Häuser in Neuenburg, in Bern und in Lausanne. Teutsche Ordensherren (fratres teutonici) waren in Fräschelz (Kanton Freiburg), in Königs bei Bern seit 1227, überlebten die Unfälle der Reformation und bestanden bis 1729, in welchem Jahr die Regierung von Bern ihre Güter für 240,000 Reichsgulden an sich brachte, in Bern selber; ein Spital bestand auch zu Villeneuve am Genfersee, von regulirten Chorherren versehen. Der Carmeliter-Orden besaß ein Kloster zwischen Lausanne und Milden (Meudon). Augustinerklöster. Die Eremiten hatten seit 1224 ein Kloster in Freiburg, hier wohnte im 16ten Jahrh. der berühmte P. Conradus Tregarius; es wurde von der Freiburger Gewaltherrschaft 1848 aufgehoben. Regulirte Chorherren waren zum hl. Marius in Lausanne, zu Interlaken (Kanton Bern), zu Königs bei Bern, zu Därstetten und zu Münchenkappeln. Canonissinnen des hl. Augustin waren zu Interlaken, Frauenkappeln; Priorate der Augustiner Chorherren von St. Bernardsberg zu Sivay (Kanton Freiburg), Semsales (Kanton Freiburg), Montprèveyres (Kanton Waadt), Bettens (Kanton Waadt), Estoi (Kanton Waadt), Bière (Kanton Waadt), Avry devant Pont (Kanton Freiburg) und Favernach (Kanton Freiburg). Dieselben Ordensgeistlichen versahen auch die Spitäler in Lausanne, Vivis, Voren, Milden, La Tor und Freiburg. Die Antoniter hatten ein Haus in Bern, die Prämonstratenser besaßen Klöster in Lac de Joux (Kanton Waadt), in Humilimont (Kanton Freiburg), in Fontaine André bei Neuenburg, in Gottstatt (Locus Dei) (Kanton Bern), Frauenklöster in Bellevaux bei Lausanne, Rueyres (Kanton Waadt) und in Poret (Kanton Freiburg). Der Franciscanerorden hatte Conventualen in Freiburg, Bern, Lausanne, Solothurn und im Waadtlande zu Grandson, Orbe, Morges, Yverdon, Clarissinnen zu Vivis, Orbe, Solothurn, Beguinen oder Waldschwestern waren zu Bern, in Freiburg und in Solothurn. Die Capuciner haben Klöster zu Freiburg seit 1609 und zu Boll, und Hospitien in Romont und Landeron (Kanton Neuenburg), die alle noch bestehen. Frauenklöster dieses Ordens bestehen zu Freiburg und Solothurn. Dominicanerklöster waren in Lausanne und Bern, Frauenkloster desselben Ordens in Stäfis und in Bern. Die Gesellschaft Jesu hatte in Freiburg ein Collegium seit 1581 bis zur Aufhebung des Ordens durch Papst Clemens XIV.; 1818 erhielten die Jesuiten das Collegium wieder, errichteten 1828 ein großes Pensionat, das eine vom Collegium unabhängige Communität war und europäischen Ruf gewann. Beide erlagen den Gewaltthaten des schweizerischen Radicalismus im J. 1847. Ein kleineres Gymnasium besorgten die Jesuiten auch in Stäfis. Die Visitantinnen haben ein Kloster zu Freiburg und eines zu Solothurn, die Ursulinerinnen eines zu Freiburg und eine Abtheilung zu Stäfis, wo sie in letzten Jahren die Mädchenschule leiteten. Die Versammlung des hh. Erlösers oder Redemptoristen bezogen die von den Trappisten verlassene Valsainte 1818, kamen 1825, um besser ihrem Berufe nachleben zu können, nach Tschoupern im teutschen Decanat (Freiburg), 1828 in das alte Seminar nach Freiburg selbst, bauten 1840 ein neues Haus und wurden 1847 unter dem Vorwande boshafter Erfindung — sie seien Affiliirte der Jesuiten — von den Machthabern Freiburgs verbannt. Die Dames du s. coeur de Jesus

kamen 1830 in den Kanton Freiburg, kauften später ein Schloß sammt Gütern in Montet bei Stäfis, wo sie die Primarschule hielten, eine höhere Töchteranstalt gründeten und sodann als Affiliirte der Jesuiten, wie man vorgab, von der radicalen Intoleranz vertrieben wurden. Die barmherzigen Schwestern wurden 1842 nach Freiburg berufen durch den Bischof Tobias Yenni, der ihnen das von der Gräfin de la Poype gestiftete Waisenhaus zur Obsorge übergab, sie besorgten auch arme Kranke in den Häusern, besorgten die Mädchenschulen in Toray und St. Aubin, fanden aber vor dem siegestrunkenen Uebermuthe der neuen Zwingherren 1847 keine Gnade und wurden vertrieben. Die grauen Schwestern versehen jetzt noch den Stadtspital zu Freiburg. Die Brüder der Gesellschaft Mariä wurden, nachdem man die Verwüstungen radicaler Schulmeister gewahrte, durch Decan Aeby aus dem Elsaß 1835 nach Freiburg berufen, eröffneten dort eine Schule, die bald durch ausgezeichnete Leistungen der Stadtschule den Vorrang abgewann. Sie mußten als Affiliirte der Jesuiten (!) aus dem Lande der Freiheit fliehen. Brüder der christlichen Schulen, gestiftet von P. La Salle, hielten seit einigen Jahren die Primarschulen in Stäfis und in Châtel St. Denys, wurden sodann 1847 in die Kategorie der Affiliirten der Jesuiten gestellt und gleichem Schicksal übergeben. Gleiches gilt von den Schwestern des hl. Joseph, die in Châtel St. Denys und in Boll Schule hielten, und von den Schwestern von der Aufopferung Mariä, die in Lausanne eine katholische Primarschule besorgten. So viele und große religiöse Institute bestanden in der Diöcese Lausanne! Die meisten zerstörte die Reformation, die noch übrigen und seit dem Abfall neu entstandenen zerstört der Radicalismus, der wohl zu zerstören, aber nichts zu bauen vermag, sein Name möchte sein: Apollyon. — Die weltliche Herrschaft der Bischöfe von Lausanne (siehe Recueil des chartes, statuts etc., concernant l'ancien éveché de Lausanne par Fréderic de Ginzings La Sarra et F. Forrel im VII. Bande der mémoires publ. par la société doct. d'histoire de la Suisse romande, Lausanne 1846) dehnte sich nur über einen verhältnißmäßig kleinen Theil der Diöcese aus, in verschiedenen Zeiten verschieden stand sie in der Mitte des eilften Jahrh. auf dem Gipfel ihrer Macht. Schon im J. 1011 schenkte Rudolph III., König des transjuranischen Burgundiens, dem Bischof von Lausanne die Grafschaft Waadt (comitatum Waldensem), zu der nach einem Diplom von Heinrich III. vom J. 1079 alle früher dem Herzog und Gegenkaiser Rudolph zugehörigen Besitzungen zwischen der Saane, dem St. Bernardsberg, der Brücke zu Genf, dem Jura und den Alpen in sich begriff. Nach mehreren Aenderungen waren die unmittelbaren Besitzungen des Bisthums folgende: Lausanne und die Dörfer des Stadtbannes, La Vaux und die Dörfer und Weiler dieses Bezirks, Avenches (Wifflisburg), als erste Residenz der Bischöfe, Lucens, Curtilles und Villarzel, zwischen Päterlingen und Murten gelegen; dann Bulle Albeuve und La Roche (im Kanton Freiburg). Neben diesen unmittelbaren Besitzungen hatte das Bisthum noch viele Herrschaften, welche als Lehen vergeben wurden, Lehensträger waren die Edelsten des Landes, selbst die mächtigen Häuser der Grafen von Savoyen, Greyerz, Fancigny, Neuenburg, Kyburg, Montfaucon u. s. f. Auch das Domcapitel besaß beträchtliche Güter, es waren Dörfer und Kirchen, eine Bulle Papst Lucius III. vom J. 1182 nennt deren 30 Kirchen und 11 Dörfer oder Weiler (villas) sammt andern kleinern Gütern. Schon frühe waren die Bischöfe von Lausanne reichsunmittelbar und übten im Namen des Kaisers ihre Hoheitsrechte (regalia) aus, wählten zu ihrem Schutz einen Kastenvogt (advocatus), dem sie den dritten Theil der Strafgefälle überließen. Unter diesen kommen die Grafen von Genevois, die Herzöge von Zähringen, die Herren von Fancigny, Kyburg u. s. f. vor, die oft die erworbene Kastvogtei unter sich verkauften oder erblich zu machen suchten. Als das Haus von Savoyen immer mehr seine Rechte und Besitzungen im Waadtlande erweiterte, mußte schon Bischof Johann von Cossonay die Hälfte seiner oberherr-

lichen Rechte im J. 1260 dem Grafen Peter von Savoyen überlassen und die Hälfte der Todes- und Strafgefälle. Die Grafen von Savoyen gewannen sodann 1343 auch das Recht, einen Commissär oder Richter nach Lausanne zu schicken, der zwar im Namen des Bischofes die Appellationsentscheide gab. Sie erlaubten sich im Laufe der Zeit immer größere Eingriffe, denen sich die Bischöfe von Lausanne bald mit bald ohne Erfolg widersetzten. Bei obwaltenden Zwisten zwischen den Bischöfen und ihren Unterthanen wußten sie jedesmal ihren Einfluß zu wahren und suchten sich besonders 1517 als Oberherrn von Lausanne geltend zu machen. Es gelang ihnen aber nicht. Als endlich 1526 die Gemeinde von Lausanne ein Bündniß mit Bern und Freiburg eingegangen hatte, erkannte sie den von dem Herzoge von Savoyen gesetzten Richter nicht mehr an, und entsagte für immer der Verbindung mit Savoyen. So hatte das Land es besonders den Bischöfen zu verdanken, daß es nicht allmählig ganz unter fremde Herrschaft fiel, wie diesen aber dafür vergolten wurde, ist bekannt. — Die Verfassung und Regierungsform kann nach den recognitiones praepositi Lausannensis Arducii vom J. 1144 in folgenden Grundzügen geschildert werden: Die ganze Stadt und Umgebung von Lausanne war dos et allodium freies Eigenthum der Kirche von Lausanne; obwohl den Domherren die freie Wahl des Bischofs zugesichert war, hatte in früherer Zeit auch das Volk einigen Antheil an der Wahl, den aber in Folge der Mißbräuche, die dabei vorfielen, die Päpste immer mehr beschränken mußten. Nach der Reformation, als die Bischöfe von Lausanne von den Herzögen von Savoyen Pension bezogen, schlug dieser dem hl. Stuhle einen oder mehrere Candidaten vor, später fiel die Wahl des Bischofs ganz dem hl. Stuhle zu. Die weltlichen Souveränitätsrechte leitete der Bischof von Lausanne vom römischen Könige ab, wie es in den recognitiones heißt: a rege tenet regalia quae sunt stratae, paedugia, vendae, nigrae sylvae (Hochwälder), moneta, mercata banni veteres vel de communi consilio constituti, cursus aquarum, fures, raptores. Die Regierungsgewalt des Bischofs war beschränkt durch die Gewalt der Stände (Geistlichkeit, Adel und Bürgerschaft), welche das Placetum generale oder den großen weltlichen Hof ausmachten (la grande cour séculière). Ihre Einwilligung mußte der Bischof haben, wenn er neue Statuten aufsetzen, Strafen festsetzen, Münzen prägen oder hohe Gerechtigkeit (haute justice) ausüben wollte. Die allgemeine Versammlung wurde alljährlich unter Vorsitz des bischöflichen Syndicus (advocatus) drei Tage lang im Mai zu Lausanne gehalten. Die waffenfähige Mannschaft mußte für den Bischof ausziehen, doch nur für einen Tag auf eigene Kosten, dauerte der Auszug länger, so mußte die allgemeine Bewilligung eingeholt werden und der Bischof die Kosten tragen. Es bestanden in der Gerichtsbarkeit verschiedene Privilegien, die Domherren und Geistlichen waren nur den geistlichen Gerichten unterworfen; Ritter, Edle und ihre Dienerschaft durften nur vor den Hof der Adeligen gezogen werden, auch die Cité oder der Stadttheil der bischöflichen Residenz hatte örtliche und persönliche Freiheiten. Der geistlichen Gerichtshöfe gab es mehrere, curia officialis, curia capituli, curia decanorum und die curia der verschiedenen Priorate des Bisthums. Appellationen konnten stattfinden an die curia metropolitana in Besançon und von dieser an den hl. Stuhl zu Rom. Die Einkünfte des Bisthums sollen sich vor der Reformation auf 160,000 Thaler (zu 2 Schweizerfranken) belaufen haben, doch wechselte der Geldwerth beständig in Lausanne, Professor Vulliemin setzt selbes auf 30,000 Goldgulden (écus d'or) an. Nach der Reformation traf der Bischof mit der Regierung von Freiburg eine Uebereinkunft, nach welcher er eine gewisse Summe jährlich bezog, dann erhielt er einen Theil der Einkünfte der aufgehobenen Carthause von Valsainte, jedoch werden sich seine gegenwärtigen Einkünfte kaum auf 4000—6000 Schweizerfranken belaufen, und die Stiftungen davon haben die Freiburger Machthaber seit 1848 mit Beschlag belegt. Das Dom-

capitel gestaltete sich im Laufe der Zeit verschiedenartig aus. Im zehnten Jahrh. lebten die Geistlichen an der Domkirche in gemeinsamem Leben unter der Leitung des Propstes; im J. 1228 war das Domcapitel zusammengesetzt aus 30 Canonikern (10 Priestern, 10 Diaconen und 10 Subdiaconen). Würdeträger waren der Propst, der Cantor, der Thesaurar und der Sacristan. Ihr Einkommen belief sich nach dem chroniqueur auf 4000 Goldthaler. Im J. 1536 waren 30 Domherren mit 24 Kaplänen, von diesen fielen nur 2 oder 3 vom katholischen Glauben ab, die übrigen verließen Lausanne. Jetzt hat der Bischof weder Domkirche noch Domcapitel, sondern 2 oder 3 Generalvicarien, einen Kanzler, einen Secretär, einen weltlichen Anwalt und einen Pedell; ferner einen bischöflichen Rath von 8 Mitgliedern, darunter einen Official und einen Promotor fiscalis. Möge das uralte Bisthum aus den jüngsten Prüfungen unter Gottes Walten siegreich hervorgehen! [Greith.]

Lausitz, die (Budissin und apostolisches Vicariat von Sachsen). Die Katholiken des heutigen Königreichs Sachsen wohnen theils in den sächsischen Erblanden, theils in der (Ober-) Lausitz. Dort wohnen sie zerstreut und fast nur in den größern Städten, hier mehr geschlossen und auf dem Lande. Vor der Reformation gehörte das heutige Königreich Sachsen größtentheils zu dem Bisthum Meißen; nur die Stadt Leipzig und deren nächste Umgebung stand unter dem Bisthum Merseburg. Merseburg und sein katholisches Domcapitel verschwanden fast ganz in den Stürmen der Glaubensspaltung, von dem ehrwürdigen Bisthum Meißen erhielt sich eine geringe Zahl von Katholiken mit dem alten Domcapitel zu St. Petri in Budissin (Bautzen). Der Propst und die Canoniker des Capitels zu St. Petri fielen zur Zeit der Glaubensspaltung ab; nur der Decan Leisetritt blieb Katholik — und ihm verdankt die Kirche die Erhaltung des Capitels. Das heutige Capitel „der freien und exemten Kirche zu St. Petri in Budissin" besteht aus einem Decan, zur Zeit der hochwürdige Bischof Joseph Dittrich, einem Senior, einem Cantor, einem Scholasticus und fünf Canonikern. Der Propst des Capitels ist immer ein Protestant, die Domkirche ist den Protestanten zum Theil zum Mitgebrauche überlassen, nur die Schlüssel des Doms sind in katholischen Händen. Das geistliche Consistorium zu Budissin besteht aus einem Präses und drei Assessoren aus dem Priesterstande. Die unter dem Domstifte stehende Pfarrgeistlichkeit der königlich-sächsischen Oberlausitz zählt an 30 Priester. Neben dem Dome zu St. Petri und der Kirche „B. Mariae Virginis in foro salis" zu Budissin gibt es neun Pfarreien, und zwei Stationen für Kapläne, welche die Pfarrrechte ausüben. Die Pfarreien sind: Krostiz, Ostrow, Nebelschütz, Ralbitz, Radibor, Ostritz, Grunau, Königshain und Seitendorf; die Kaplaneien sind zu Brauna und Strahwalde. An mehreren Orten der Lausitz, z. B. in Zittau, wird zu Zeiten Gottesdienst gehalten. — Aus den sächsischen Erblanden war die Kirche völlig verschwunden; sie wurden ihr wieder eröffnet durch die gegen Ende des 17ten Jahrh. erfolgte Rückkehr des Churfürsten Friedrich August II. zu der Kirche (s. d. Art. August, Friedrich II.). Katholische Kirchen, um die sich allmählig Gemeinden sammelten, wurden gegründet zu Dresden, zu Morizburg und Leipzig; später zu St. Hubertusburg. Die berufenen Priester waren sämmtlich Jesuiten, deren Oberer zugleich Vicarius apostolicus war. Nach der Aufhebung des Ordens traten die Jesuiten in Sachsen in den Stand der Weltgeistlichen über, und wirkten in der Seelsorge fort. Der erste apostolische Vicar von Sachsen, der zugleich die bischöfliche Würde erlangte, Bischof Joseph Alois Schneider, gehörte gleichfalls der Gesellschaft Jesu an, der gegenwärtige Bischof Joseph Dittrich, geweiht als Bischof von Corycos i. p. i., ist der dritte Nachfolger Schneiders. Heutzutage gibt es in den sächsischen Erblanden eilf Pfarreien mit 23 Priestern. Sie sind: Altstadt-, Neustadt- und Friedrichsstadt-Dresden, Pirna, Meißen, Leipzig, Hubertusburg, Chemnitz, Freiberg, Zwickau und Annaberg.

Von diesen Pfarreien aus werden die zerstreuten Katholiken der umliegenden Orte pastorirt. Zu Dresden besteht neben dem apostolischen Vicariate ein katholisches Consistorium; im Cultusministerium wurde auch ein katholischer Rath angestellt. In Dresden befindet sich ein von Geistlichen geleitetes Progymnasium, ein Waisenhaus für Knaben, und eine weibliche Erziehungsanstalt im Josephinen-Stifte. Der Hofclerus in Dresden besteht heute nur noch aus einem Domprediger, zwei Hofkaplänen, einem Instructor der jüngern Glieder der königlichen Familie. Mehrere Priester führen den Titel „Königliche Kapläne". — Die beiden berühmten Cistercienser-Nonnenklöster Marienthal und Marienstern in der Oberlausitz stehen unter dem Abte von Osegg im Leitmeritzer Sprengel (s. Leitmeritz). Beide Klöster besitzen je ein Pensionat für Mädchen. Die Seelsorge leiten ein Propst und mehrere Kapläne. Die Zahl der Katholiken in der Lausitz wird auf mehr als 20,000 geschätzt. Katholiken befinden sich im ganzen Königreiche 32,545. Daneben Lutheraner 1,799,121; Reformirte 2568; Teutschkatholiken (Rongeaner) 1098; Griechen 113; Juden 998. Katholiken befinden sich in dem Kreise Dresden 6733; die katholische Gemeinde in Dresden zählt an 6000 Seelen. Der Leipziger Kreis zählt Katholiken 2197; die katholische Gemeinde in Leizig zählt 1136 Seelen. Im Zwickauer Kreise befinden sich Katholiken 2495; im Kreise Bautzen 21,138 Katholiken. Der Gesammtclerus Sachsens zählt 62 Mitglieder. Katholische Schulen hat Sachsen 36 mit 54 Lehrern. — Zu dem apostolischen Vicariate von Sachsen gehören noch die etwa 200 Katholiken des Herzogthums Altenburg, und die 100 Katholiken der reussischen Lande. — S. „Katholik" 1844. Nr. 18 der Missionen; 1846 Nr. 32. — „Katholik" 1847 Nr. 138. „Genealogischer Kalender von Gotha" 1849. S. 630. [Gams.]

Lavalette, s. Valette, la.

Lavant, s. Kärnthen.

Lavater, Johann Caspar, ist den 15. Nov. 1741 zu Zürich geboren. Während er das academische Gymnasium besuchte, übte Bodmer großen Einfluß auf sein poetisches Talent. Nach Beendigung seiner philosophischen und theologischen Studien reiste er, von F. Heß und H. Füßli begleitet, 1761 nach Leipzig und Berlin, um den Kanzelredner Spalding kennen zu lernen, bei dem er einige Monate verweilte. Der vielfache Umgang mit Gelehrten, die Lavater auf dieser Reise kennen lernte, bot ihm Stoff für seine physiognomischen Beobachtungen. Zurückgekehrt, wurde er 1769 Diacon, 1775 Pfarrer an der Waisenhaus-Kirche zu Zürich, und wenige Jahre später Diacon, darauf Pfarrer an der Peterskirche daselbst. Er starb den 2. Jan. 1801 an einer Schußwunde, die ihm 1799, als Massena in Zürich einrückte, von einem französischen Soldaten beigebracht worden war. — Lavater war ein Mann mit mannigfachen schönen Talenten, die er in einer rastlosen Thätigkeit ausbildete und für's Gute verwendete. Dafür zeugen seine Schriften, aus denen wir anführen: Allgemeine Betrachtungen über die Evangelien, Dessau 1783; Kern der christl. Sittenlehre, Basel 1790; seinen Pilatus; Handbuch für Leidende; Morgen- und Abendgebete; seine Predigten und nachgelassenen Schriften, herausgegeben von Geßner, Zürich 1801; sodann seine Schweizerlieder und eine Menge geistlicher Gesänge und größerer Gedichte. In allen religiösen und theologischen Schriften verräth Lavater eine beschauliche, mystische und schwärmerische Geistesrichtung. Wer Gott haben wolle, müsse ihn lebendig haben, und nur der habe ihn lebendig, der seiner so erfahrungsmäßig gewiß sei, als hätte er mit ihm in einer fortgesetzten Correspondenz gestanden. Diese Vereinigung mit Gott und Christo werde dem wahrhaft Gläubigen. Dem Gebete schrieb er eine außerordentliche Macht zu, mit der ihm jegliches gelingen sollte; denn positive äußerliche Wirkungen seien die Folgen jedes wahrhaftigen Gebets. Daraus ist es begreiflich, wenn Lavater dem Exorcisten Gaßner vollen Glauben schenkte, wenn er sehnlichst wünschte und ungetheilt dafür wirkte,

daß Christi Reich komme. Wenn er deßhalb Andere für seinen Glauben zu bewegen und zu gewinnen suchte, so verdient das in unsern Augen so wenig Spott, daß wir es vielmehr ganz natürlich finden. Am meisten Aufsehen aber machten seine physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Lavater zeigt darin in geistreichen Bemerkungen und überraschenden Vergleichungen die Bedeutung der körperlichen Züge und Gestalten. Wenn er aber die Nase zum Hauptkriterium seiner Urtheile macht, so können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß selbst das Wahre, auf's Extrem gesteigert, falsch, abgeschmackt und lächerlich wird. Ueber die ganze schriftstellerische Thätigkeit Lavaters fügen wir noch das Urtheil Göthe's bei. „Es finde sich, sagt dieser, in seinen Schriften die wunderbarste Mischung von Stärke und Schwäche des Geistes, von Schwung und Tiefe der Gedanken und tiefer Schwärmerei, von Edlem und Lächerlichem." — Die rastlose Berufstreue dieses Mannes als eines Predigers bezeugt das, daß er nicht bloß seiner Pfarrgemeinde, sondern auch auf Reisen das Wort Gottes verkündete und durch seine geist- und gemüthvollen Reden, durch die seltene Kraft seiner Sprache und den Zauber seiner Persönlichkeit bei Hoch und Nieder sehr viel wirkte. Ueber seine Predigten bemerkt Schröckh: „Seine brennende Phantasie, die oft seine Beurtheilungskraft mit sich fortriß, ließ ihn keinen festen Schritt auf dem Wege eines faßlichen Predigers thun. Schwerlich ist bei einem protestantischen Prediger so viel Licht und Schatten, Geistesstärke und Schwäche, treffliche Anlage, außerordentlicher Eifer für die Religion, kraftvoller Ausdruck mit Schwärmerei und Wunderglauben, unbedachtsamem Religionssyncretismus und andern Seltsamkeiten verbunden gewesen als bei ihm. Dennoch wird sich sein Andenken nie verlieren; man wird so vieles Gute, Sinnreiche und Erbauliche, das in seinen Predigten und andern Schriften vergraben liegt, desto fleißiger aufsuchen, je mehr die unzähligen, von ihm errichteten Luftgebäude dasselbe zu verdecken drohen." — In Allem aber wollte Lavater nur das Gute, das, daß mehr und mehr Christum erkennen, Christen werden und so das Heil finden. Es konnte daher nicht fehlen, das Edle und Schöne seines Charakters fand allgemeine Anerkennung. Er war einer der bedeutendsten, gefeiertsten, einflußreichsten Männer seiner Zeit und stand mit den damaligen Größen in freundlicher Verbindung. Aber während ihn ein Theil, besonders das weibliche Geschlecht, bewunderte, beinahe vergötterte, übergoß ihn ein Anderer mit Spott und höhnendem Witz. Das Excentrische und Phantastische seiner Reden und Schriften, wenn nichts als die kühne Behauptung, aus der Gesichtsbildung den Geist zu enträthseln, bot hiezu geeignete Gelegenheit. Vgl. Lavaters Lebensbeschreibung von G. Geßner. 3 Bde. Winterthur 1802; Fuhrmanns Handwörterbuch II. Bd. S. 627 f.; Schröckh, Kirchengesch. 7. Thl. seit der Reform. S. 334, und 8. Thl. S. 658. [Stemmer.]

Laxismus. Den Forderungen des sittlichen Gesetzes gegenüber sind zwei diametral entgegengesetzte Bestrebungen möglich, wovon die eine jene in demselben Maße steigert und verschärft, als die andere sie herabstimmt und lockert. Geschieht dieß auf dem practischen Lebensgebiete, sei es hinsichtlich der subjectiven Gewissensaussprüche, oder sei es in Bezug auf Gestaltungen der öffentlichen Sitte, so nennt man das erstere Bestreben Rigorosität, das letztere hingegen Laxität. Entwickeln sich diese practischen Extreme zu Systemen und Theorien, so entsteht auf der einen Seite der Rigorismus, auf der andern der Laxismus. Wir können nun im Allgemeinen diesen Richtungen gegenüber sagen, daß ihnen die christliche Moral fremd sei. Indeß würden wir ihren Geist und ihr Wesen schlecht charakterisiren, wenn wir sagen wollten: die christliche Moral sei weder zu streng noch zu schlaff; sie halte zwischen beiden Extremen die Mitte: und darin liege ihr Vorzug und ihre Eigenthümlichkeit. Dagegen ist Folgendes zu bemerken. Der sittliche Geist des Christenthums ist ein so eigenthümlicher,

daß er durch Alles in der Welt eher charakterisirt werden mag, als durch solche Gemeinplätze. Nur Eines steht in dieser Hinsicht unzweifelhaft fest und muß in der obschwebenden Frage als leitender Gesichtspunct unverrückt festgehalten werden, nämlich das: daß die christliche Moral die reinste, erhabenste und vollkommenste ist, daß sie die Moral der heiligen Liebe ist. Man mag sie nun um ihrer Reinheit und Vollkommenheit willen „streng", oder wegen ihres Liebegeistes „mild" nennen: so kann das ihr auf einem Standpunct, der über diesen ausschließenden Gegensätzen und einseitigen Auffassungsweisen steht, im Grunde gleichgültig sein. Durch jene Prädicate ist über den Grundcharakter, über den eigenthümlichen Geist der christlichen Moral nichts ausgesagt, da beide in Hinsicht auf diesen ebenso wahr als falsch sind. Daraus erhellt schon, wie leer und unfruchtbar ein Streit sein muß, den man namentlich im vorigen Jahrhundert mit großer Heftigkeit über die Frage geführt hat, ob die christliche Moral der sententia benigna oder der entgegengesetzten günstig sei. (Ueber das Pro und Contra dieser Controverse vgl. uns. Institutiones theologiae Christ. moral. Vol. I. p. 154—165. Augsb. 1848.) Das Schicksal dieses Streites konnte kein anderes sein, als es wirklich war: kein Theil nämlich konnte sich des Sieges rühmen. Wenn man nämlich einzelne Stellen des neuen Testaments zu Rathe zieht, so wird man mit dem gleichen Rechte Beides sagen können: die christliche Moral stellt die strengsten Forderungen, und sie stellt die mildesten Forderungen. Wo gäbe es strengere Forderungen, als die: das ärgernde Auge auszureißen (Matth. 5, 29. 30.), dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, auch die andere darzubieten (Matth. 5, 39.), die Feinde zu lieben (Matth. 5, 44.), und Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar die eigene Seele zu hassen (Luc. 14, 26.), alle Habe zu verkaufen oder zu verlassen (Matth. 19, 21. 4, 20.), das Kreuz zu tragen (Matth. 16, 24. Luc. 9, 23.), die Glieder zu ertödten (Col. 3, 5.) u. s. w.? Und was könnte dagegen milder tönen als das Wort: „Kommt zu mir Alle, die ihr mit Mühe und Arbeit beladen seid, ich will euch erquicken. Mein Joch ist süß, und meine Bürde ist leicht (Matth. 11, 28. 29.)? — Bei solchen in der neutestamentlichen Moral zu Tage liegenden Antinomien ist es sicherlich eine leichte Sache, für die eine oder die andere in die Schranken zu treten, für die sententia benigna oder die sententia rigida einzustehen. Man braucht nur die vom Gegner angeführten Stellen ebenso hartnäckig zu ignoriren, als man die eigenen an Einem fort wiederholt, so wird man sich und seine Anhänger auf eine ebenso nachhaltige als leichte Weise von der Wahrheit der einen oder der andern der entgegenstehenden Ansichten überreden und überzeugen können. Um indeß das Wahre an der Sache kurz zu bezeichnen, so besteht es darin, daß dem Christenthume der strengste sittliche Ernst eignet, der aber von der Art ist, daß er die größte Milde in sich schließt. Das Christenthum lehrt uns die Größe des Elendes kennen, in das die Sünde den Menschen stürzt; dasselbe ruht mit seinen sittlichen Forderungen auf dem Bewußtsein, daß der Uebel größtes die Schuld und das einzige wahre Unglück für den Menschen die Sünde, die Lostrennung von Gott, in dem er allein Ruhe für sein vielbewegtes Herz finden mag, sei. Von diesem Standpuncte aus predigt die christliche Moral glühenden Haß gegen das Böse und findet keine Anforderung zu streng, wo es gilt, von diesem Abgrunde den Menschen zurückzuhalten. Aber gerade diese ihre Strenge ist vom Geiste der besorgtesten, zärtlichsten Liebe dictirt, ja ist nur die negative Seite desselben. Das Christenthum wäre bei seinem Bewußtsein von dem sittlichen Gegensatze grausam, wenn es mit dem Kampfe gegen die Sünde nicht Ernst, vollen Ernst machen würde. Daß es diesen macht, ist seine Milde. Wer in den Ernst des christlich-sittlichen Geistes nicht eingeht, begreift auch seine Milde nicht. Freilich fehlt es nicht an Solchen, die von dem Schrecken, den die oben für die in Rede stehende Frage angeführten Aussprüche

des Evangeliums einzujagen geeignet sind, sich durch ein sehr einfaches Hausmittel zu curiren wissen: mit etlichen Tropfen Humanitätswasser, das überall gratis zu haben ist, jene starren Buchstaben vermischt, und sie lösen sich in die mildeste und geschmeidigste Substanz auf, die sich zur Allerweltsmoral vortrefflich qualificirt. — Sowie man bei der Frage über die Strenge oder Milde der christlichen Moral (wir können sie die Antinomienfrage nennen) die immanente Dialectik des christlichen Geistes, zufolge der er beide Antinomien in sich aufhebt und zur höheren, lebendigen Einheit versöhnt, nicht gehörig erkannt hat, so hat man es auch nur zu vielfach übersehen, daß das Christenthum hinsichtlich der Mittel, ihren geistigen Heilszweck zu erreichen, so zu sagen auf der breitesten Basis steht und sich in seinen Vorschriften auf das geringste Maß derselben beschränkt. Es ist dieß der kleine Kreis der göttlichen Heilsmittel, der hl. Sacramente; diese sind mit mehr oder minder bindender Nothwendigkeit dem Christen vorgeschrieben. Was die sonstigen, menschlichen Mittel betrifft, so bemißt sich Alles nach dem individuellen Bedürfniß. Was dem Einzelnen nach seinen besondern sittlichen Verhältnissen, Kämpfen und Gefahren zur Erreichung seines Heiles Noth thut, das in Anwendung zu bringen ist er verpflichtet, und wäre es auch mit den größten persönlichen Opfern verknüpft. Wo es das Seelenheil gilt, da muß jedes Mittel aufgeboten werden; Zahl, Art, Strenge und dergleichen Categorien kommen hiebei gar nicht in Frage. Dieser Gesichtspunct kann nicht scharf genug betont werden, weil er allein es ist, der uns ein gerechtes, der Wahrheit gemäßes Urtheil über die auf den ersten Blick so auffallenden Differenzen der kirchlichen Disciplin zu verschiedenen Zeiten fällen läßt. Die ältere Disciplin der Kirche wird nämlich ebenso der übertriebenen Strenge bezüchtigt, als die gegenwärtige einer zu großen Schlaffheit. Beide Vorwürfe sind gleich unbegründet. Der Geist der kirchlichen Disciplin ist sich durch alle Zeiten gleich geblieben; ihr Geist ist aber kein anderer, als das Bestreben, die Gläubigen gegen die sittlichen Gefahren zu schützen und den sittlichen Ernst des Christenthums im Leben durchzuführen. Da aber der Strom jener Gefahren bald mehr, bald minder anschwillt, und die socialen Verhältnisse und Bedürfnisse im Wechsel der Zeiten sich ändern, so ist es eine nothwendige Folge, daß die Kirche nach Umständen stärkere Dämme entgegensetzen, engere Schranken ziehen, strengere Maßregeln ergreifen, lästigere und beschwerlichere Verpflichtungen auferlegen muß. Nie thut sie das willkürlich oder zwecklos; was eine Last scheint, ist doch, näher betrachtet, nur eine Erleichterung, ein Förderungsmittel auf dem Wege des Heils; eine Last würde eine kirchliche Satzung oder Vorschrift erst dann, wenn sie den sittlichen Aufschwung des Geistes, anstatt zu unterstützen, lähmen würde. Was nicht zu Christo führt oder auf dem Wege zu Ihm mehr hindert als fördert, ist in Wahrheit eine Last, die der Christ je eher je besser abwerfen soll. Dazu kommt noch, daß die Wege zu Christo verschieden sind und nicht Jeden jeder an's Ziel führt, nicht zu jeder Zeit jeder paßt. In der einen wie der andern Beziehung wird ohne Zweifel die Kirche am besten zu beurtheilen wissen, was ihren Zweck, der kein anderer ist, als Alle, die sich ihrer göttlich autorisirten Leitung und Erziehung anvertrauen, zu Christo, zum Heile zu führen, frommt oder nicht frommt, was „zeitgemäß“ ist oder es nicht ist. Von diesem Gesichtspuncte aus kann die alte Kirchendisciplin nicht des „Rigorismus“, die moderne nicht des „Laxismus“ angeklagt werden; eine solche Klage kann nur ein Solcher führen, der kirchlicher sein will als die Kirche, und der es besser zu verstehen sich einbildet, als die, welche der hl. Geist als Bischöfe gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren und die anvertraute Herde Gottes zu weiden. Apg. 20, 28. 1 Petr. 5, 2. (Vgl. uns. Institt. theol. moral. a. a. O. p. 46—51.) — Nach dem, was wir im Bisherigen auseinandergesetzt haben, wird die aus Thomas (1, 2. qu. 107. art. 4.) anzuführende Stelle von selbst in ihr rechtes Licht treten und nimmermehr zu Gunsten eines falschen kirchlichen Libera-

lismus verstanden werden können. Thomas nämlich, nachdem er hinsichtlich der die innere Gesinnung betreffenden göttlichen Forderungen das neue Gesetz für schwerer als das alte erklärt hat, spricht in Bezug auf die Zahl und Menge äußerer Satzungen und Werke sich folgendermaßen aus: Quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum: licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum, in quibus etiam Augustinus (Epist. 119. cap. 19) dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones Januarii de quibusdam, quod ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationem sacramentis, Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut intolerabilior sit conditio Judaeorum, qui legalibus sarcinis, non humanis praesumptionibus subjiciuntur. (Vgl. August. Epist. 118. [al. 54.] ad Januarium. c. 1.). — Was die Kirchenväter und die kirchlichen Moralisten der spätern Zeiten betrifft, so waren weder die Einen noch die Andern je über die sittlichen Grundprincipien des Christenthums uneins, noch irgendwie über die Heiligkeit und den Ernst der christlichen Lebensbestimmungen zweifelhaft und schwankend. Indeß konnte eine Erscheinung, die sich aus dem oben bezeichneten Gesichtspunct sehr einfach erklärt, im Verlaufe der Zeit nicht ausbleiben: theils die geistige Individualität und die eigenthümlichen Lebenserfahrungen der Einzelnen, theils die sittlichen Bildungsverhältnisse ihrer Zeit und Umgebung brachten es mit sich, daß von dem Einen strengere und gemessenere Lebensregeln aufgestellt und geltend gemacht wurden, als von dem Andern. Diese Differenz mußte insbesondere das Gebiet der Adiaphorie treffen, das seiner Natur nach veränderlich ist und nach Maßgabe der wechselnden Verhältnisse und Umstände die Grenzen des Erlaubten bald weiter, bald enger zieht. So sehr nun auch die Moralisten hinsichtlich einzelner Bestimmungen und Regeln des practischen Lebens von einander abweichen, so mag doch kein Einziger unter ihnen erfunden werden, den der Vorwurf des Laxismus oder des Rigorismus mit Recht träfe. Innerhalb der kirchlichen Schranken sind derartige Ausschreitungen geradezu unmöglich; sie können jedenfalls nur als momentane Verirrungen des Einzelnen vorkommen, die aber unausbleiblich am Gesammtgeiste der Kirche ihr Correctiv finden und nur durch einen Abfall von ihr verewigt werden könnten. Wir brauchen uns in dieser Hinsicht nur an Tertullian zu erinnern, der bekanntlich von seinem auf eigene Hand ausgebildeten Rigorismus in's montanistische Heerlager hinübergetrieben ward, wo er erst die Möglichkeit fand, das Kind seiner düsteren Weltanschauung an's Licht zu bringen. Ließen sich besonders im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte, durch eine falsche Accommodation an die Praxis einer verweichlichten Zeit verleitet, einzelne katholische Moralisten zu laxen Bestimmungen fortreißen, so fanden sie doch an dem bald genug erfolgten kirchlichen Verwerfungsurtheil eine Schranke, die einem weiteren Umsichgreifen einer zum Laxismus hinneigenden Moral kräftig genug zu steuern geeignet erschien (vgl. uns. Institt. theol. moral. l. c. p. 77 sq.). Der Mißbrauch, den man mit den Schlagwörtern Rigorismus und Laxismus vielfach gemacht hat, darf hier nicht unerwähnt bleiben. So ist z. B. die Bezeichnung der Jesuitenmoral als einer „laxen" zur stereotypen Phrase geworden, die aber am widerwärtigsten aus dem Mund gewisser Pharisäer klingt. Wir verstehen darunter Solche, die z. B. wegen minder strengen Grundsätzen, die sich ein Jesuit über einzelne Momente des Beichtinstitutes aufzustellen erlaubt, ihn unbarmherzig des Laxismus bezüchtigen, während sie doch keinen Anstand nehmen, das ganze Institut über Bord zu werfen. Heißt das nicht Kameele verschlucken und Mücken seihen, Anderen Lasten auferlegen, an die man selbst mit keinem Finger rührt? (Matth. 23, 4.). Auf der andern Seite

wird die katholische Moral überhaupt, namentlich wegen ihrer Grundsätze über das eheliche und jungfräuliche Leben, über Ehelosigkeit und Ordensgelübde, eines unchristlichen Rigorismus beschuldigt; ja man geht so weit und muß consequent so weit gehen, diesen Vorwurf nicht nur dem Apostel Paulus, sondern der „Moral Jesu" selbst zu machen, womit freilich die Absurdität sattsam zu Tage tritt (vgl. v. Ammon, Handb. der christl. Sittenlehre. I. S. 50. 2. Aufl.). Der besagte Vorwurf ist an seinem Orte bei den Pharisäern, die Christus um dessentwillen rügt, sowie bei den Anhängern jener falschen, dualistischen und weltscheuen Ascese, welche der Apostel (1 Tim. 4, 1—4.) so nachdrücklich bekämpft. Das unverbrüchliche Festhalten an der schon von Paulus gemachten Unterscheidung zwischen Gebot und Rath (s. Gelübde) hinsichtlich der in Frage stehenden Puncte schützt die katholische Moral gegen rigoristische Ausartungen, die nur da eintreten können, wo „alle Schritte und Tritte mit den Fußangeln der Pflicht bestreut" und anstatt dem lebendigen Geiste der freien Liebe, dem starren Buchstaben des sogenannten moralischen Imperativ unterworfen werden. [Fuchs.]

Laybach, Bisthum, s. Kärnthen.

Laymann (Laimann), Paul, ein Jesuit, geboren zu Innsbruck 1576, lehrte die Philosophie, das canonische Recht und die Moraltheologie an verschiedenen Schulen, so zu Ingolstadt, München, Dillingen, Bamberg, Cöln. Mit 19 Jahren trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Man rühmt von Laymanns Charakter eine ungemeine Offenheit, Bescheidenheit und Demuth; von seiner wissenschaftlichen Seite besonders eine tiefe Kenntniß des canonischen Rechts, worin er sich ein solches Ansehen erworben hatte, daß die weltlichen Lehrer an andern Hochschulen seine Dictate um Geld sich zu verschaffen suchten, und daß man ihn von weiter Ferne her in den schwierigsten Fragen als ein Orakel consulirte. Zu Constanz überfiel ihn die Pest und raffte ihn im 60ten Lebensjahre am 13. Nov. 1635 dahin, nachdem seine Nächstenliebe ihn bestimmt hatte, wegen Ansteckungsgefahr Andere von sich abzuhalten, und in einen ganz abgelegenen Ort sich zurückzuziehen. Seine Moraltheologie, welche nicht bloß für Theologen, sondern auch für Canonisten sehr brauchbar ist, erschien zuerst zu München 1625 in 4., verbessert schon 1626, und noch mehr bereichert 1630 in Fol., und später noch in mehreren Ausgaben, als zu Mainz 1723 in Fol. Weiter haben wir von ihm: Quaestiones canonicas de praelat. eccles. electione, institutione et potestate ex libr. I. decretalium, Diling. 1626; processum juridic. contra sagas, Colon.; justam defensionem Sanctissimi Romani Pontificis etc. in causa Monasteriorum et bonorum ecclesiastic. vacantium etc. Diling. 1631. Gegen diese Schrift verfaßte der Benedictiner Roman Hay aus dem Kloster Ochsenhausen eine Gegenschrift unter dem Titel: Astrum inextinctum, welcher Laymann seine Censura Astrolog. ecclesiasticae, et Astri inextincti entgegensetzte. Ohne seinen Namen gab Laymann heraus die „Pacis compositionem inter Principes et Ordines Imperii Romani catholicos atque Augustanae Confessioni adhaerentes" etc. Nach seinem Tode erschien sein Jus canonicum (Dil. 1643) und sein Repertorium (Ibid. 1644). [Dür.]

Lazaristen oder Priester von der Mission. Einer der lieblichsten Namen in der Geschichte Frankreichs im 17ten Jahrhundert ist Vincenz von Paula, der durch seinen allgemeinen und segensreichen Einfluß im weitesten Sinn des Wortes ein Wohlthäter seines Vaterlandes war. Er, der Stifter der barmherzigen Schwestern, der Seminarien nach der Vorschrift des Trienter Concils, der allgefeierte Missionär auf den Galeeren, ist auch der Gründer der Lazaristen oder der Priester von der Mission, welche so zu sagen alle Zwecke der einzelnen Orden in sich vereinigen. Ueber das thatenreiche, bewegte Leben des heiligen Stifters s. den Art. Vincenz v. Paula. Nach segensreichem Wirken wurde dieser Priester aus der Congregation der Oratorianer auf Empfehlung des Stifters der letzteren, Berülle (s. d. A.), Erzieher und Hausgeistlicher bei dem Grafen Gondy, Ge-

neral der königlichen Galeeren. Neben trefflicher Einwirkung auf Kinder und Eltern übte Vincenz auf den zahlreichen Gütern der Familie durch geistlichen Trost für die Kranken, Katechisiren der Kinder u. dgl. unzählige Werke der Liebe. Hier nun war es, daß die allgemeine Beichte eines Kranken, der, ohne es zu verdienen, in allgemeiner Achtung stand, ihm Veranlassung zu Missionen gab. Erfreut über solche herrliche Früchte thätigen Wirkens, setzte die gräfliche Familie eine Summe aus, nach deren Empfang eine religiöse Genossenschaft verpflichtet sein sollte, alle fünf Jahre in ihren Herrschaften eine Mission zu halten. Vergebens bot Vincenz diese Summe den Oratorianern, seinen Ordensbrüdern und den Jesuiten an; diese waren bereits so sehr mit Geschäften überhäuft, daß sie nicht einwilligen konnten. Hierdurch sowie durch den Wunsch der gräflichen Familie und des Erzbischofs von Paris, eines Bruders des Grafen Gondy, bewogen, stiftete Vincenz im Jahre 1624 die Gesellschaft der Missionspriester, die sich besonders dem Seelenheil des Landvolkes und der niedern Stände überhaupt widmen sollten. Bald erhielt das neue Institut die königliche Bestätigung, und Papst Urban VIII. erhob dasselbe zu einer besondern religiösen Genossenschaft unter dem Namen Priester der Mission, die wir von nun an in allen Gegenden Frankreichs, ja in den entlegensten Ländern der Welt in apostolischer Wirksamkeit und Einfachheit erblicken. Im Jahre 1632 erhielten sie das Collegium St. Lazarus zu Paris, wovon sich ihr gewöhnlicher Name Lazaristen herschreibt. Das große Local und die vermehrten Einkünfte machten nun auch eine erweiterte Wirksamkeit der Congregation möglich. Neben der Neubelebung des religiösen Sinnes im Volke wirkten diese Missionspriester auch besonders segensreich auf den Clerus durch Conferenzen und durch Gründung von Seminarien nach der Vorschrift des Trienter Concils. Noch zu Lebzeiten des hl. Vincenz waren beinahe alle Diöcesen Frankreichs von seinen Schülern besucht; aber auch Italien, Corsica, Piemont, Polen, Irland, Schottland, Algier, Tunis, Madagascar erhielten an ihnen Missionäre, und diese wetteiferten an Africa's Küsten mit den Brüdern vom Orden der Gnade um Auslösung der Sclaven. Nach Polen kam auf Bitten der Königin Marie Louise, Gemahlin des Königs Johann Casimir II. (1648—68), eine Missionsanstalt unter dem Vorstand des dem hl. Vincenz so theuren Lambert, während Pest und Hungersnoth besonders in Warschau wütheten. Lambert und sein Nachfolger Ozenne fielen als Opfer derselben; dennoch blühte die Mission in Polen auf. Die ersten Nachfolger des hl. Vincenz als Generalsuperior waren Réné Almeras (1672), Edmund Jolly (1697), Nicolaus Pierron, lauter würdige Männer; zur Zeit der ersten französischen Revolution war oberster Vorsteher Abbé Cayla de la Garde. Auch diese Congregation ging indeß im Revolutionssturme mit den andern religiösen Genossenschaften unter, sollte sich jedoch schon bei der ersten Restauration wieder erheben, und zwar durch ein Decret vom Jahre 1804; ja sie erhielt sogar aus der Staatscasse eine Unterstützung von 15,000 Franks; ferner überließ man ihr zu Paris ein Hospital, das der Staatsdomäne gehörte, zur Errichtung einer Centralanstalt mit einem Noviciate, und mehrere Häuser in den Departements jenseits der Alpen; endlich ertheilte man ihr auch wieder das Recht zur Annahme von Vermächtnissen und Legaten. So sehr hatte Napoleon in ihren Mitgliedern die tüchtigsten Mitglieder zur abermaligen Christianisirung Frankreichs erkannt, und in der That haben sie sich darum durch ihre außerordentliche Thätigkeit ganz besondere Verdienste erworben. Allein nachdem der Kaiser auf die ungerechteste Weise mit dem Papste gebrochen hatte, so erneuerte man auch die eben so ungerechte Aufhebung dieser Congregation durch ein Decret vom Jahre 1809, das jenes von 1804 wieder annullirte. Das Haus wurde den Priestern entzogen, die Dotation vernichtet, die erhaltenen oder erworbenen Güter wurden confiscirt. Erst im Jahre 1816 erhielt die Congregation ihre legale Existenz wieder; zwar konnte sie St. Lazare

nicht mehr zurückerhalten, erlangte aber dafür zu Paris ein anderes Haus in der Straße Sévres, wohin nunmehr auch das Seminar verlegt wurde. Sofort konnte sie ihre gewohnte Thätigkeit wieder entfalten; noch aber fehlte der Generalobere. Nach dem Tode des Cayla de la Garde waren nämlich im Drange der Umstände zwei Generalvicare eingesetzt worden; erst im J. 1829 wurde vom Papste ein Generalsuperior ernannt, da die Zusammenberufung eines Generalcapitels besondern Schwierigkeiten unterlag. Was ihren gegenwärtigen Bestand anlangt, so zählt sie wohl 700 Mitglieder in Italien, Frankreich, Polen, Africa (Algier und Aegypten). Zu Missionsdistricten haben sie gegenwärtig die Levante, seit 1784 China, und die neuesten Missionen in Abyssinien, sind aber auch in Nordamerica und Brasilien thätig. In Betreff eines andern Ordens des hl. Lazarus s. den Art. **Johanniter.** Bd. V. S. 771. [Fehr.]

Lazarus, *Λάζαρος* (לָעָזָר, abgekürzt statt אֶלְעָזָר von אֵל und עָזַר, deus auxilium), der Bruder der Maria und Martha in Bethanien bei Jerusalem, ein Freund des Erlösers. Wir finden den Herrn zum ersten Male in diesem Familienkreise um die Zeit des Hüttenfestes, im ersten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit (Luc. 10, 38 ff.), und wahrscheinlich verweilte er dort auch bei dem darauffolgenden Besuche der Tempelweihe. Während sich Jesus nach dem letzteren Feste in Peräa aufhielt, war Lazarus erkrankt, starb und lag bereits den vierten Tag im Grabe, als der Herr, von den Schwestern zu Hilfe gerufen, in Bethanien anlangte; aber der Machtruf des Göttlichen erweckte den Todten wieder zum Leben (Joh. 11, 1—44.). Diese Begebenheit führte eine entscheidende Wendung in der Entwicklung des Schicksales Jesu herbei; denn als die Hierarchen in Jerusalem davon und von dem Glaubenserfolge bei den Augenzeugen Nachricht erhalten, so wurde in einer Sitzung des Synedriums nach dem Antrage des Kaiaphas sein Untergang beschlossen (das. 11, 46 ff.). Nachdem Jesus, welcher sich inzwischen in das Städtchen Ephraim an der jüdischen Wüste zurückgezogen hatte, sechs Tage vor Ostern wieder nach Bethanien gekommen war, so bereiteten die neuen Wirkungen seines Wunders auch dem Lazarus Gefahr; da nämlich auf die Kunde von der Anwesenheit des Herrn in jenem Flecken Jerusalemiter und fremde Festbesucher in Menge hinausströmten, um sowohl ihn als auch den thatsächlichen Zeugen seiner Wundermacht zu sehen, und sofort zum begeisterten Glauben erweckt wurden, so faßten die Synedristen den Beschluß, den Lazarus mit Jesus aus dem Wege zu räumen (das. 12, 1 ff.). Die Wiederbelebung des Lazarus ist, als historische Thatsache und als Erweckung aus dem wirklichen Tode aufgefaßt, der offenbarste und unwidersprechliche Beweis für die göttliche Macht in Christo, und so weiter für die Göttlichkeit seiner Lehre und seines ganzen Werkes. Die große Bedeutung dieser evangelischen Erzählung hat auch Spinoza anerkannt, von welchem **Bayle** (Diction. Spinoze not. R.) erzählt: On m'a assuré, qui'l disait à ses amis, que s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il aurait brisé en pièce tout son system, il aurait embrassé sans repugnance la foi ordinaire des Chrétiens. Allein er vermochte es nicht über sich, sein philosophisches System auf einige Augenblicke zu vergessen, um ohne alle Voraussetzung ein Urtheil zu fällen, und wenn er sich nun von der objectiven Wahrheit des Wunders nicht überzeugen konnte, so liegt der eigentliche Grund davon gerade darin, daß dasselbe mit seinem Systeme, von welchem aus er es beurtheilte, nicht übereinstimmte. Auf einem wesentlich gleichen Standpuncte stehen auch die neueren Gegner dieses Wunders, welche es theils auf exegetischem, theils auf kritischem Wege zu beseitigen suchen, denn sie gehen wie Spinoza von dem Satze aus, daß wirkliche Todtenerweckungen in das Gebiet des Unmöglichen gehören, oder daß Jesu eine übermenschliche und übernatürliche Kraft nicht inwohnen konnte. In Anbetracht dieser Voraussetzung erklärt es sich, wie die rationalistischen Ausleger hier nicht anstehen, den Wortsinn der Erzählung mit größter Willkür zu verdrehen, um

statt des Wunders einen glücklichen Versuch der Wiederbelebung eines Scheintodten herauszudeuten, und wie sie selbst sich mit einer Exegese befriedigt sehen, bei welcher sie sich in einen augenfälligen Widerspruch mit dem Referenten setzen. Mit Rücksicht auf das vor aller Untersuchung fertige Urtheil kann es auch an den neuern destructiven Kritikern nicht auffallen, wenn ihnen Bestreitungsgründe genügen, in welchen der unbefangene Forscher zwar Schwierigkeiten anerkennt, ohne sie aber für unüberwindlich zu halten, die für sich betrachtet gegen den historischen Charakter der Erzählung nichts entscheiden, und keineswegs die Berechtigung geben, darin ein mythisches Product oder eine freie schriftstellerische Composition anzunehmen. Der Haupteinwurf gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung ist (abgesehen von der Natur des Erzählten) überall das Stillschweigen der Synoptiker; er verliert aber seine Schärfe und Kraft, wenn wir den localen Gesichtskreis der synoptischen Evangelien bis zur Leidensgeschichte im Allgemeinen in's Auge fassen, und bei Matthäus insbesondere in Erwägung ziehen, daß er die Geschichte Jesu nicht pragmatisch behandelt (s. im Uebrigen meinen Commentar zu Joh.). Was die Tradition dem evangelischen Berichte über Lazarus hinzufügt, kann nicht als zuverlässig gelten. Er soll bei seiner Wiederbelebung 30 Jahre alt gewesen sein und dann noch weitere 30 Jahre gelebt haben (Epiphan. Haeres. LXVI. 34.); als sein nachmaliger Aufenthalt wird Massilia (Marseille) in Gallien genannt, wo er das Evangelium gepredigt hätte (Fabr. Cod. apocr. N. T. III. p. 475 sq. und Lux evang. p. 388 sqq.), wogegen ihn aber andere Nachrichten nach Cypern versetzen, wo man später seine Gebeine aufgefunden zu haben meinte (Suicer. Thesaur. II. p. 208.). — Außer dem historischen Lazarus haben wir im neuen Testament in der Parabel Luc. 16, 19 ff. noch eine erdichtete Person dieses Namens. [A. Maier.]

Lazier, zum Christenthum bekehrt. Die Lazier, zu den Zeiten des Plinius, Arrian und Ptolomäus ein besonderer Stamm am nördlichen Rande von Kolchis, herrschten zu Justinians Zeit über ganz Kolchis, standen aber unter persischer Oberherrschaft. Lange vorher hatten sich schon viele der benachbarten Völkerschaften dem Christenthume zugewendet, als endlich auch Zathus (Tzathus), Fürst oder König der Lazier, freilich auch in der Hoffnung, sich so der persischen Oberherrschaft zu entledigen, aber doch überzeugt von dem Vorzug der christlichen Religion vor den Gebräuchen der Magier, zwischen 520—522 nach Constantinopel reiste und sich taufen ließ, wobei der Kaiser selbst sein Taufpathe war. Zugleich bat er den Kaiser, ihn zu krönen, damit er nicht, wenn er nach früherer Sitte die Krone aus den Händen des persischen Königs empfange, an den damit verbundenen Opfern und heidnischen Ceremonien Theil zu nehmen genöthiget wäre. Von dem Kaiser gekrönt, reichlich beschenkt und mit einer vornehmen christlichen Griechin vermählt, kehrte Zathus nach Lazien zurück (Theophan. Chronogr.). Gleich darauf erscheinen die Lazier schon als eine christliche Nation, und Procopius (bell. Pers. II, 28) nennt sie „die allereifrigsten Christen", was er auch, und noch in einem höhern Grade, von ihren Nachbarn, den Iberiern (s. d. A.), rühmt (b. Pers. I, 12). Für den christlichen Eifer der Lazier zeugt ferner, daß der Perserkönig Chosroës im Schilde trug, sie von Kolchis weg in das Innere Persiens zu verpflanzen, um sie auf diese Weise von den christlichen Iberern, mit denen sie eine Mauer gegen das Perserreich bildeten, zu trennen (ib. II, 28); ingleichen daß sie sich, als ihr König Gubazes durch die Unthat eines römischen Feldherrn getödtet worden war, dennoch nicht an die Perser anschlossen, vorzüglich aus Furcht, es möchte so bei einer Verbindung mit den Persern ihr christlicher Glaube in Gefahr kommen (Agathias III, 12). Aus dem, was Procopius (b. Goth. IV, 2) erzählt, daß die Bischöfe der Lazier bei einem benachbarten freien christlichen Volke, welches weder von den Römern noch den Laziern abhänge, die Priester einsetzen, scheint hervorzugehen, daß von Lazien aus für die Verbreitung

des Christenthums in der Nachbarschaft gearbeitet worden sei. Andere Nachbarn der Lazier, die Suani oder Tzani (Tzannen), Apsilier, Abasgen u. a. m. wurden damals ebenfalls zur christlichen Religion bekehrt oder waren schon Christen. So empfingen unter Justinians Regierung die Abasgen, von Alters her Unterthanen der Lazier, das Christenthum, indem ihnen Justinian Geistliche sendete, eine Kirche erbaute und das Volk dadurch dem Christenthume sehr geneigt machte, daß er ihren Fürsten den schändlichen Handel mit verschnittenen Knaben, den sie bisher als Heiden getrieben hatten, strenge untersagte (Procop. b. Goth. IV, 3). [Schrödl.]

Leada, Jane, Stifterin der sogenannten philadelphischen Gesellschaft, geboren 1623 in England, schweifte lange in der Irre und Unruhe herum — wie sie von sich aussagt — bis sie in ihre eigene Tiefe einkehrte und da dasjenige traf, was sie auswärts nicht finden konnte, das innere Licht und die Salbung des hl. Geistes. Aus dieser Quelle und einer nicht gemeinen Eitelkeit flossen ihre vermeintlichen Gesichte, Offenbarungen, Weissagungen und Verheißungen, die sie auf göttlichen Befehl der Welt kund und zu wissen machen mußte, wobei sie nicht läugnete, sondern gestand, daß sie auf gleiche, höchst sublime Weise, wie der Apostel Johannes auf der Insel Pathmos, im Geiste öfter entzückt werde und ohne alle Bilder Gott unmittelbar in seinem Wesen und in diesem Wesen Alles schaue. Solche Gnade in Liebe theile nun Jesus, nachdem dieß seit Johannes nicht mehr geschehen, wirklich wieder mit, und dadurch werde angedeutet, daß ein neues geistliches Reich nahe vor der Thüre stehe. In diesem neuen Reiche werde unter der ausschließlichen Leitung des innern göttlichen Lehrers das tausendjährige Reich Christi zur Erfüllung gelangen. Wie damals alle die zahllosen protestantischen Visionäre und Schwärmer ihr Publicum fanden, so fehlte es auch der Leada nicht an Anhängern selbst aus dem gebildeten Stande, und sie stiftete daher 1697 die sogenannte „philadelphische Gesellschaft" als den Anfang und die Basis der von ihr im Namen Gottes verheißenen makellosen Braut des Lammes. Die Ursachen und Gründe ihrer Stiftung machte sie im J. 1698 bekannt. Ihre aftermystischen Träumereien hat sie in zahlreichen Tractätleins niedergelegt, wovon einige in's Holländische und in andere Sprachen übertragen worden sind; vorzüglich wurde ihre Schrift, „der Gartenbaum", von ihren Anhängern geschätzt. Da sie reich war, so ließ sie alle ihre sogenannten Offenbarungen und neuen Aufschlüsse über die göttlichen Wahrheiten auf eigene Kosten drucken. Die Zeit, die ihr vom Schreiben übrig blieb, verwendete sie auf die Lectüre von Böhme's Schriften, die sie nicht genug empfehlen konnte (s. Böhme). Nachdem sie sich bei lebendigem Leibe eine Leichenpredigt gehalten, starb sie 1704 in einem Alter von 81 Jahren. Einer ihrer vorzüglichsten Verehrer und Anhänger war Pordage, ein Prediger, welcher, wegen seiner Schwärmerei abgesetzt, ein Arzt wurde und den Böhmismus und die philadelphische Gesellschaft in England eifrig beförderte, wobei ihm freilich das dunkle mystische Kauderwelsch in seinen Schriften wenig zu statten kam. Nach Pordage ragte dessen Anhänger und Schüler Thom. Bromley hervor, der Vieles über die Bibel schrieb. In Holland war der Arzt Loth Fischer ein besonderer Beförderer des Philadelphismus. S. Mosh. Kirchengesch. IV; Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie III; Jöchers Gelehrten-Lexicon im Artikel Leada. — An Leada möge hier füglich die noch sonderbarere Schwärmerin Lee, Anna, angereiht werden, Stifterin der Secte der Shakers. In England bedrückt, zog sie nach Nordamerica, stiftete hier 1774 ihre Secte und starb 1784, ehe noch ihre Weissagung in Erfüllung gegangen, daß sie, als Weib des Lammes, den neuen Messias gebären werde. Die Shakers (i. e. Schütteler) wohnen, 6000 an der Zahl, in einigen Dörfern am Hudson, halten sich für die allein wahre und reine Kirche, leben in Gütergemeinschaft und Ehelosigkeit, träumen in düsterer Schwärmerei, deren abschreckender Ausdruck auf ihren geisterhaften Gesichtern sich darstellt, von unmittelbaren göttlichen Eingebungen

und von der Ankunft des neuen Messias, und setzen einen wesentlichen Theil ihres Gottesdienstes in schaurige Tänze, welche theils das Erzittern vor dem Zorne Gottes über die Sünde, theils nach Analogie Davids vor der Bundeslade und des Johannes im Mutterleibe den Jubel über die Erscheinung des neuen Messias ausdrücken sollen. [Schrödl.]

Leander, der heilige, Erzbischof von Sevilla, Bruder des hl. Isidor von Sevilla, der angesehenste spanische Bischof seiner Zeit, war aus der Provinz Carthagena gebürtig, aber den Ort seiner Geburt weiß man nicht. Sein Vater hieß Severianus, seine Mutter Turtura, und man sagte seit dem 13ten Jahrhunderte, daß sein Vater Herzog oder Statthalter der erwähnten Provinz gewesen sei. Nach dem Bericht seines Bruders Isidor (de script. Eccl. c. 28) war Leander vor seiner Erhebung zum Bischof von Sevilla Mönch; in welchem Jahre er Bischof geworden, ist unbekannt; gewiß nur, daß er 578 bereits die bischöfliche Cathedra zu Sevilla inne hatte. In diesem Jahre ward ihm die hohe Freude zu Theil, den Prinzen Hermenegild, Sohn des Königs Leovigild von Spanien, aus dem Arianismus zur katholischen Kirche zu bekehren, wozu auch Hermenegilds eifrig-katholische Gemahlin Ingundis, eine fränkische Prinzessin, mitgewirkt hatte. Seitdem blieb Leander dem Hermenegild auch im Unglück treu ergeben und machte in dessen Auftrag 583 eine Reise nach Constantinopel. Damals weilte hier der nachherige Papst Gregor der Große als Apocrisiar der römischen Kirche, zu dem nun Leander in das innigste Freundschaftsverhältniß trat, und den er damals bewog, die Expositio in beatum Job zu schreiben. Mußte er 585 den tiefen Schmerz erleben, daß Hermenegild auf Befehl seines Vaters hingerichtet wurde, so beschied ihm das folgende Jahr heilige Geistesfreuden, indem Leovigild die an dem Sohne verübte Unthat bereute, seinen Haß gegen die Katholiken ablegte, die vertriebenen katholischen Bischöfe zurückberief und den Leander an sein Todbett herbeirufen ließ, ihn bittend, er möge seinem Sohne und Nachfolger in der Regierung, Reccared, dieselben Dienste leisten und ihn durch seine Mahnungen zur katholischen Kirche bekehren, wie er an Hermenegild gethan. Ob Leander bei dieser Gelegenheit auch den Leovigild selbst zur Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses vermocht habe, läßt sich bei den widersprechenden Berichten nicht bestimmt behaupten. Kurz nach Leovigilds Tod bekehrte sich der neue König Reccared, ein trefflicher Fürst, unter Leanders Anleitung und Unterweisung vom Arianismus zum katholischen Glauben, und bewog die meisten arianischen Bischöfe und Westgothen mehr durch Gründe als durch Gewalt zu dem nämlichen Schritt (s. Gothen). Besiegelt wurde das große Werk der Bekehrung des westgothischen Volkes auf der großen Synode zu Toledo 589, wobei die „Summa synodalis negotii penes S. Leandrum, Hispalensis ecclesiae episcopum, et beatissimum Eutropium, monasterii Servitani abbatem“ war (Joh. Bicl. in chron. bei Basnage-Canis. I, 341). Im folgenden Jahre 590 hielt Leander eine Synode zu Sevilla. Auf die Kunde von Gregors, seines Freundes, Erhebung auf den Stuhl des hl. Petrus sendete er an ihn ein Gratulationsschreiben, worin er zugleich das freudige Ereigniß der Bekehrung Reccards und der arianischen Westgothen meldete und die Frage zur Entscheidung vorlegte, ob bei der Taufe eine einmalige Untertauchung (wie sie bei den Katholiken in Spanien den Arianern gegenüber vorherrschend geworden war) oder eine dreimalige besser sei, worauf der Papst mit einem lieb- und freudenvollen Gegenschreiben antwortete und bezüglich der Taufe erwiederte, er billige die einmalige Immersion, ob auch die römische Kirche die dreimalige habe, die einmalige und die dreimalige sei gut, aber für Spanien ziehe er die einmalige vor, weil die Arianer daselbst bisher die dreimalige beobachtet hätten und damit es nicht den Anschein gewinne, als hätte der arianische Brauch über den katholischen gesiegt (Greg. M. opp. edit. Maur. epist. I, 43). Aus andern Briefen Gregors an Leander

(ep. V, 49. u. IX, 121) ersieht man, daß Leander öfter an den Papst schrieb, welch' intimes Verhältniß zwischen diesen zwei trefflichen Männern herrschte und welch' hohe Meinung der Papst von Leander hatte. Als vorzügliche Beweise seiner Achtung und Liebe übersendete ihm der Papst das erzbischöfliche Pallium (ep. IX, 121, 122), die Hirtenregel und einen Theil der Exposition des Buches Job, das er ihm dedicirte (ep. I, 43, V, 49; praefat. in l. mor. Job). Ferrera setzt Leanders Tod auf das J. 597. Leider ist von Leanders Schriften, deren sein Bruder Isidor (de script. eccl.) mehrere erwähnt, nichts weiter auf uns gekommen, als die Rede, welche er am Schlusse der großen Synode zu Toledo 589 hielt, und eine für Nonnen aufgesetzte Regel: „Regula sive de institutione virginum et contemtu mundi ad Florentinam sororem“ in Holst. cod. reg. III. S. die Chronik des gleichzeitigen Abtes Johannes von Biclar in Basn.-Canis. lect. ant. I; Isid. Hisp. d. script. Eccl.; Greg. M. dial. III, 31; Ferrera, Gesch. v. Spanien; Bolland. ad 13. Martii; vgl. Aschbachs Gesch. d. Westgothen, und Lembke, Gesch. v. Spanien. [Schrödl.]

Lebbäus, s. Judas.

Leben, christliche Lebensansicht. Wenn wir den Begriff des Lebens als Sein oder Dasein bestimmen, so haben wir ihm bloß nach einer Seite hin sein Recht widerfahren lassen. Sind nämlich die Grenzen, die der Sprachgebrauch diesem bedeutungsvollen Worte einräumt, um nichts, oder um nicht viel enger, als die des Seinsbegriffes, so findet dieser zugleich, sowohl an innerer Tiefe und Intensität als an äußerer Fülle und Reichhaltigkeit, sich von dem Begriffe des Lebens weit überboten. Das Seiende, das Existirende erhält erst als das Lebendige seine wahre Bedeutung, die selbst in dem Maße steigt, als das Leben auf der Stufenleiter der Wesen zu höheren und reicheren Entwicklungen seines Begriffes sich emporarbeitet. Verstehen wir unter Leben — Bewegung, Kraftäußerung, Thätigkeit, sei es in receptiver oder spontaner Gestalt, so ist, so weit unser Auge die Erscheinungswelt überschaut, nichts ganz ohne Spur von Leben. Selbst da, wo jetzt traurige Erstarrung und regungslose Stille herrscht, hat einst sicherlich lautes, quellendes Leben gearbeitet, oder schlummert der zukunftsvolle Keim neuer Lebensregung. Wo aber diese einmal erwacht ist, da schreitet sie von Stufe zu Stufe unaufhaltsam bald einem näheren, bald einem entfernteren Ziele entgegen, und strebt energisch die unmittelbar engeren Schranken der Thätigkeit zu durchbrechen, oder ihnen zum wenigsten einen erhöhten innern Gehalt zu sichern. Unter Allem aber, was sich unter der Sonne regt und bewegt, lebt nichts ein intensiveres, innerlich wie äußerlich reicheres und bewegteres Leben als der Mensch, die Krone der Erdschöpfung. Vgl. Thomas v. Aquin, Summ. c. Gent. II, 68. Ed. Venet. a. 1775 sqq. p. 147. Raymund von Sabunde, Theolog. natural. c. 27 sqq. Ed. Venet. p. 23 sqq. Herder, Ideen zur Phil. d. Menschheit, Bd. II. S. 258 f. Leipz. 1812. Zugleich aber drängen sich in ihm alle Räthsel und Geheimnisse des dunkeln Lebens zusammen und gestalten sich um so verworrener, als sich in seiner Brust zwei Welten berühren, die mit ihren Ansprüchen an ihn nicht selten in Conflict gerathen und schwer zu versöhnenden Zwiespalt erregen. Auf den ersten Anblick scheint er ganz der Erde und dem flüchtigen Augenblicke anzugehören; er erscheint der sich vor seinen erstaunten Blicken ausbreitenden Unendlichkeit der cosmischen Verhältnisse gegenüber kaum als ein „Tropfen am Eimer.“ Geschweige, daß er mit dem großen, die Sonnen und Sterne umfassenden Leben, dem Macrocosmus, sich messen könnte, so ist schon der tellurische Microcosmus mit seinen riesigen Kräften und seinen ungeheuern Wirkungen im Stande, ihn seine Kleinheit und Beschränktheit fühlen zu lassen. Und doch — ein aufmerksamer Blick in die Tiefen seines innern Lebens zeigt uns, wie in dem schwachen Erdensohne ein Etwas sich regt, dessen Bewußtsein ihn auf der andern Seite in den Stand setzt, allen Mächten und Gewalten der Sichtbar-

keit kühn die Spitze zu bieten: es ist die in ihm unsichtbar wohnende Kraft des freien, selbstbewußten, persönlichen Geistes. Während alles um ihn her, das Sonnenstäubchen wie das Sonnensystem, die Fessel der eisernen Nothwendigkeit trägt, ist er, nach Herder's Ausdruck, „der erste und einzige Freigelassene der Schöpfung", der mit Bewußtsein sich selbst Bestimmende, mit der Freiheit eines vernünftigen Willens Wirkende und so im höchsten Sinne des Wortes Lebendige. Und weil er dieß ist, so fühlt er, daß ein Dasein, wie das seinige, das den Keim einer unendlichen Entfaltung in sich schließt, ein Dasein, das an Werth und Bedeutung den Sonnen und Sternen wenigstens gleichkommt, um nichts weniger verdient erhalten zu werden. Ziehen die leuchtenden Welten dort oben schon Jahrtausende ihre einförmigen Bahnen, so kann ihm, der sich ihnen an geistiger Virtualität unendlich überlegen weiß, für seine Existenz und Lebensthätigkeit nicht bloß die Spanne Zeit, wie sie zwischen Wiege und Grab mit raschen Schritten dahineilt, zugemessen sein. Durchdrungen von diesem hohen Selbstgefühl, dehnt er seine künftige Existenz selbst über die Trümmer der Sichtbarkeit aus und sucht über den Sternen einen Schauplatz für seine erhöhte, vollkommenere Thätigkeit. „Nicht zufrieden mit den Gärten dieser Erde, verlangt der Mensch, wie Jean Paul schön sagt, ein Paradies und einen Himmel." Doch noch haben wir dessen nicht gedacht, was in der vor unserer Betrachtung aufgetauchten großen Lebensgestalt des Menschen den leuchtenden, allverklärenden Mittelpunct bildet; wir brauchen nicht erst zu bemerken, daß wir damit das ihm einwohnende Gottesbewußtsein meinen. Der menschliche Geist, „die Blume einer höheren Natur, die ihren Kelch der ewigen Sonne, der Gottheit, öffnet und ihre Strahlen trinkt" (Worte von Görres), ist eben damit das Heiligthum der sichtbaren Welt und zugleich der Vorhof zum unsichtbaren Allerheiligsten. Zwar ist Gott allgegenwärtig (Ps. 139, 7.), und wie die Himmel seinen Ruhm erzählen, so ist die Erde voll seiner Güte (Ps. 19, 2. Ps. 33, 5.); aber erst über dem Menschen leuchtet Gottes Antlitz und spiegelt sich in der Tiefe des gottähnlichen Menschengeistes. Erst der Mensch, der letzte Ring in der unendlichen Kette der sichtbaren Geschöpfe, denkt Gott und vermag ihn zu lieben. Wenn Cartesius in seinem berühmten Cogito, ergo sum an die Thatsache des selbstbewußten Denkens die Idee der selbstständigen, persönlichen Existenz knüpft, so verbürgt uns wohl mit nicht geringerem Recht die andere Thatsache, daß wir Gott denken und Gott lieben, die höhere Wahrheit, daß wir göttlichen Geschlechtes und zu einem ewigen Sein bestimmt sind. „Wär' nicht, bemerkt in ersterer Hinsicht Göthe, wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken? Lebt' nicht in uns des Gottes eigene Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?" — Und auf Letzteres bezieht sich Fr. Stollbergs Motto: „Wir lieben, also werden wir sein" (Büchlein der Liebe). Trägt nun der Mensch auf der einen Seite den Keim eines ewigen, unvergänglichen Lebens in sich, so ist auf der andern die Idee seines wahren Lebens keine geringere, als das Leben in Gott. Darauf, nämlich auf der freien Hingabe an Gott, die Urquelle alles Lebens und Lichtes, auf dem innigen, freudigen Leben und Weben in Gott beruht die letzte, große Bestimmung der geistigen Persönlichkeit des Menschen. Das Gegentheil, die Gottentfremdung, die Lossagung von dem Vater und Born des Lebens, ist der geistige Tod, und wenn die Scheidung der Seele und des Leibes der erste Tod ist, so heißt die Scheidung der Seele von der Gemeinschaft mit Gott, der das Leben der Seele ist, der „zweite Tod." Christus selbst, der gottmenschliche Mittler zwischen Gott und den Menschen, nennt sich das „Leben", indem er sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Er nämlich bahnt durch seine erlösende und versöhnende Thätigkeit den Weg zu dem in seiner ursprünglichen Wahrheit erneuten Leben, das in Folge des Sündenfalls zum Scheinleben herabsank und der Todesherrschaft anheimfiel. Diese muß zuerst gebrochen und die Gemeinschaft der

Menschheit mit Gott wieder hergestellt sein, ehe das neue Leben erblüht, das göttliche Leben, das, sowie es der Erregung des πνεῦμα ἅγιον, θεῖον seinen Ursprung verdankt, so sich als ein θεῷ, χριστῷ, ζῆν bethätigt, in welchem die Berechtigung zum ewigen, seligen Leben, ζωὴ αἰώνιος oder ζωή schlechthin, (vgl. Reithmayr, Commentar zum Römerbrief S. 260) liegt. Röm. 5, 18. — Nachdem wir auf diese Weise die allgemeinen Momente in dem Begriffe des Lebens, ihrem innern Zusammenhange nach, angedeutet haben, sind wir in den Stand gesetzt, auf die besonderen, eigenthümlichen Gestalten und Anschauungen des menschlichen Lebens einzugehen und sie eines Näheren zu beleuchten und zu würdigen. Unser Standpunct kann und wird bei dieser Betrachtung kein anderer sein, als der christliche Glaubensstandpunct, in dessen Licht das Leben allein seinen Sinn und seine Bedeutung aufschließt. Bei den eben so zahlreichen als dunkeln Räthseln, bei den mannigfachen, sich verworren durchkreuzenden und schreienden Gegensätzen, wie sie unser gegenwärtiges Erdenleben in sich schließt, ist es nichts Leichtes, sich zurecht zu finden und seine wahre, zur leichten, harmonischen Einheit vermittelte Bedeutung zu erkennen und festzuhalten. Nicht Wenige sind an der jetzigen Lebensgestalt mit seinen Dunkelheiten, Härten und Dissonanzen irre geworden und damit an sich selbst und ihrer höheren Bestimmung. Allerdings, die Klage über die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, die Eitelkeit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens ist so alt als die Welt; und wo die Betrachtung ernster und tiefer sinnend weilt, da kann sie die Klagelaute nicht überhören, wie sie durch alle Kreise des Naturlebens, wo die gleichen auflösenden und vernichtenden Gewalten herrschen, mit dumpfem Schmerze ertönen. Alles, was die lebende Natur aus ihrem Mutterschooße mit herben Wehen gebiert, zerrinnt ihr wieder nach flüchtigen Momenten in ihren ängstlich pflegenden Liebesarmen und wird die traurige Beute des Todes, den Alles mit bangen Aengsten flieht, und dem doch nichts zu entfliehen vermag. Daher „geht, wie der Dichter (Fr. Schlegel) singt, ein allgemeines Weinen, so weit die stillen Sterne scheinen — durch alle Adern der Natur; es ringt und seufzt nach der Verklärung, entgegenschmachtend der Gewährung, in Liebesangst die Creatur." Ueberaus sinnig sind diese schönen Worte, ein Wiederhall von Röm. 8, 19—22., wo von dem tiefempfundenen Leiden und dem ängstlichen Sehnen und Harren der dem Loose der Verwesung unterworfenen Schöpfung die Rede ist, der jungfräulichen Mutter des göttlichen Welterlösers, der neuen, göttlichen Lebensmutter, die zugleich die Mater dolorosa ist, in den Mund gelegt. — Wenn nun jener die Natur wie die Menschheit durchdringende „Weltschmerz" uns innerhalb des ernsten, unter harter Zucht gehaltenen israelitischen Lebens begegnet, mag es uns nicht Wunder nehmen; desto mehr aber, wenn unter jenem Volke, dessen Leben im heitersten Glanze strahlt, jene Klage, weit entfernt, zum Schweigen gebracht zu sein, wo möglich noch lauter, tiefer und herber als im Koheleth hervorbricht und sich in den trübsten, verzweiflungsvollsten Worten Luft macht. So sagt Zeus bei Homer:

„Denn kein anderes Wesen ist jammervoller auf Erden,
Als der Mensch von Allem, was Leben haucht und sich reget."

Daher denn Theognis in einem seiner Sprüche wohl sagen und klagen mochte: „Das Beste von Allem für den Sterblichen ist es, nicht geboren zu sein; wer aber geboren ist, für den ist das das Beste, so bald als möglich in's Schattenreich hinabzuwandern und tief zu ruhen in der Erde Schooß." — Schade indeß nur, daß dieser Trost dem Hellenen, bei seiner eigenthümlichen Ansicht von dem Leben im Hades, nichts weniger als ein erklecklicher sein konnte. Will denn doch Homer's Achill „lieber ein Bettler unter den Lebendigen, als ein König unter den Schatten sein." Und derselbe Dichter nennt den Aides den verhaßtesten unter den Göttern, und macht kein Hehl daraus, daß Niemand mit Lust sterbe. Denn welchen positiven Trost soll der Hingang zur Todesruhe gewähren, wenn

sie erkauft ist um den Preis des individuellen Selbstbewußtseins, das im Schattenreiche erlischt und für immer untergeht? Nur in solchen Fällen, wo das Leben durch Unglück unerträglich, oder durch Schande werthlos geworden, mochte der vernichtende Todeskelch minder hassenswerth erscheinen, sofern er doch negative Erlösung bringt. (Vgl. C. Fr. Nägelsbach's Schrift: „die homerische Theologie", Nürnberg 1840. Abth. VII.). Werfen wir nun, ehe wir in der Auseinandersetzung der vorchristlichen Lebensansicht weiter gehen, einen vergleichenden Blick auf das israelitische Bewußtsein, so treffen wir Puncte innerhalb desselben an, die uns das dießseitige Leben in keinem freundlicheren, günstigeren Lichte, das jenseitige Schattenleben aber jedenfalls in einer düstern, nichts weniger als sonderlich einladenden Gestalt erscheinen lassen. Was jenes betrifft, so greifen die alttestamentlichen Schriftsteller nach allen möglichen Bildern und Tonarten, um seine Hinfälligkeit und Vergänglichkeit auszusprechen. Bald vergleichen sie des Menschen Leben mit einer Blume des Feldes, die beim ersten Windhauch dahinwelkt (Ps. 102, [103], 14. 15. Job. 14, 2. Js. 40, 6. 7. Sir. 14, 18.), bald mit einem Schatten, der dahinschwindet (Ps. 143, 4. 38, 7. 108, 23. Job 8, 9. 1 Chron. 29, 15. Weish. 5, 9.), bald mit dem Rauche, der verweht (Ps. 101, 4.), mit dem Spinnengewebe, das wie Nichts leicht zerreißt (Ps. 89, 9.), oder mit der spurlos verschwindenden Bahn eines dahingleitenden Schiffes, eines die Luft durchfliegenden Vogels, oder eines nach dem Ziele abgeschossenen Pfeiles (Weish. 5, 10—12.). Der Mensch — Staub und Asche ist er (Ps. 102, 14. 1 Mos. 18, 27. Sir. 10, 9. 17, 31.), überaus kurz sind seine Lebenstage (Job 14, 1. 5. Sir. 18, 8.), voll Unruhe und Streit (Ps. 38, 7. Sir. 40, 6, Job 7, 1.), voll Mühseligkeit und Plage (Pred. 2, 23. Sir. 40, 1—2. Job 14, 1.). Im Hinblicke auf diese Erscheinungen, auf den unaufhörlichen Wandel und Wechsel alles Irdischen, auf das eben so fruchtlose als unermüdliche Drängen und Treiben des Menschen fällt Koheleth das trübe Endurtheil: „Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles ist eitel!" und erklärt in Folge dessen den Tag des Todes für besser, als den Tag der Geburt (Pred. 7, 2.). So erscheint das Leben in den alttestamentlichen Urkunden, und der Tod? — Kein Glücklicher wünscht ihn, und nur dem Unglücklichen und Schwerbelasteten ist er eine erwünschte Zufluchtstätte (Job 7, 15. Sir. 30, 17. 41, 3. 4.). Was den Scheol betrifft, so ist er allerdings ein Ort der Ruhe (Job 3, 17—19.), aber immerhin eine finstere, jammer- und schreckenvolle Behausung (Job 10, 21. 22. Ps. 87 [88], 13.); der Zustand seiner Bewohner ist ein dumpfer Zustand der Kraftlosigkeit und Schlaffheit, die sich nicht einmal mehr zum Gedanken und Lobe Gottes zu erheben vermag (Ps. 6, 6. 87, 12. Js. 38, 18.), ein trostloser Zustand der Verlassenheit und des Vergessenseins (Ps. 87, 13.). — Der durchgreifende Wendepunct in der alttestamentlichen Lebensansicht und Scheolslehre trat erst mit der aufleuchtenden Sonne des Christenthums ein; einzelne Strahlen derselben dämmern schon früher auf und zerstreuen mehr und mehr die den Scheol düster umhüllenden Schatten. Das Bewußtsein, daß auch im Todtenreich der Allgegenwärtige waltet (Ps. 138 [139], 8.), noch mehr aber die Hoffnung auf den künftigen Erlöser, den Ueberwinder des Todes und den Befreier aus den Banden des Scheol (Osee 13, 14. Zach. 9, 11. vgl. Ps. 40, 4. Job 19, 25—27. 14, 12. Isai. 26, 14. 19. Weish. 1, 13. 14.) gaben dem gläubigen Israeliten in fraglicher Hinsicht einen Trost und eine Beruhigung, wie ihn der Heide nicht kannte. Plutarch, einer der entschiedensten Kämpfer gegen die trostlose Vernichtungslehre seiner Volksgenossen, weiß zunächst die Schrecken des Hades nur durch den Gedanken zu besiegen, daß es doch besser sei, traurig zu leben, als gar nicht zu existiren. „Wenn Epicur, sagt er (in seiner Schrift: Non posse suaviter vivi secundum Epicurum), uns durch die Auflösung in Atome von den Schrecken des Hades heilen will, so muß er wissen, daß eben unsere Natur das am meisten fürchtet, aufgelöst zu werden. Ich glaube

daher, daß alle Menschen, Männer und Weiber, lieber werden wollen in den Tartarus steigen und vom Cerberus sich beißen lassen, als gänzlich vernichtet werden." Indeß glaubt er über diese ganze, nur für gewöhnliche Menschen berechnete Anschauungsweise sich erheben zu sollen, und erklärt von seinem gebildeteren Standpunct aus, daß erst nach dem Tode die Seele wahrhaft leben und wach sein werde, während sie jetzt sich in einer Art von Traumzustand befinde. Wenn wir aber in Betracht ziehen, daß Plutarch diese schöne Hoffnung nur auf ein Abstractum, wie da „die Wahrheit und das wahrhafte Sein" ist, zu bauen weiß, so dürfte sie wohl wieder sehr wankend werden. „Wer — dieß sind seine Worte — wer die Wahrheit liebt und das wahrhafte Sein, hat sich hier auf dieser Erde noch nicht genug mit dem Anschauen desselben erfüllen können, indem sein Geist trüb und feucht durch den Körper hindurch wie durch einen Nebel oder eine Wolke blicken mußte. Ein solcher Mensch kann seine Seele nur dadurch wohlgeordnet und von den irdischen Dingen abgewendet machen, daß er der wahren Weisheit sich als Vorbereitung zum Tode bedient und dabei wie ein Vogel den Blick aufwärts richtet, um aus dem Körper heraus in die große und glänzende Unermeßlichkeit sich zu schwingen." An ähnlichen, von einem tiefern Lebensernste zeugenden Stellen ist namentlich die spätere griechische Literatur nicht arm; aber so lange in dem hellenischen Bewußtsein keine reinere, lebensvollere Gottesidee, als die eines Homer, aufgegangen war, konnte überhaupt an keine befriedigendere Lebensansicht gedacht werden, und nur in dem Maße, als jene sich aufklärte, mochte diese sittlicher, halt- und trostvoller sich gestalten. Die Sonne unseres geistig-sittlichen Lebens ist Gott; und alles kommt darauf an, wie sich der Mensch die Gottheit und sein Verhältniß zu ihr denkt, welche Beschaffenheit und Bedeutung dieses tiefste und eingreifendste Verhältniß für ihn hat. Was diejenigen religiösen Anschauungen des Alterthums betrifft, welche Göttliches und Weltliches zu einer unpersönlichen Einheit verschmelzen und Eines in dem Andern untergehen lassen, so begreift sich leicht, daß es innerhalb derselben zu einem activen, lebendig freien religiösen Verhältniß gar nicht kommen kann. Die andern Religionssysteme anlangend, die an der Persönlichkeit des Göttlichen festhalten, so mag uns ein flüchtiger Blick auf das unstreitig durchgebildetste Göttersystem des alten Hellas belehren, wie ungünstig dieser außer dem Offenbarungskreise liegende Grund und Boden sei, darauf sein Lebensgebäude zu gründen. In Homer's schöner Götterwelt — wie trostlos, wie ohne allen sichern Halt, wie ohne alle freudige Zuversicht steht der Mensch da! Seufzend und erliegend unter dem Joche der tausendfachen Mühseligkeiten und Leiden, die sein natürliches Loos sind, sucht er vergebens bei den Unsterblichen Trost und Hilfe; sicher wenigstens kann er nicht darauf zählen. Denn wenn sie auch seiner achten und seiner sich annehmen, so ist es nicht ein heiliger, gnädiger Wille, sondern leidenschaftliche Willkür, was sie dazu bestimmt und antreibt. Es pflegen aber die Götter mit neidischem Auge auf des Sterblichen blühendes Glück zu schauen; und wenn sie ihre überlegene Macht nur dazu gebrauchten, den Glücklichen von der Höhe seines Glanzes und seiner Herrlichkeit herabzustürzen in die Abgründe des Elendes und Verderbens, so wäre das noch ein Geringes; aber was sollen wir dazu sagen, daß sie dieselbe auch dazu mißbrauchen, ihn mit verführerischem Reiz und arglistiger Bethörung zu Frevel und Sünde zu verlocken, in der Absicht, den Stachel der Schuld in seine befleckte Brust zu drücken und der Uebel höchstes auf sein verhaßtes Haupt zu laden? Und ihr weiteres Verhalten — in dem Göthe'schen Liede des Harfners ist es gesagt und geklagt: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein; denn alle Schuld rächt sich auf Erden." Und mag er auch die schmerzlichsten Opfer bringen, seine Schuld zu sühnen; mag er auch Alles aufbieten, sich die feindlichen Götter wieder in Gnaden gewogen zu machen: nie und nimmer kann er der Versöhnung gewiß, nie der erlangten

Gnade sicher sein; und so brennt die Wunde in seiner Brust fort mit ungestilltem Schmerz; und so muß der Unglückliche, der es dadurch, daß Alles seine Nähe, als die eines von der Hand des göttlichen Zornes Getroffenen flieht, doppelt wird, — dieser doppelt Unglückliche, sage ich, muß, in schrecklicher Gott- und Weltverlassenheit, hilf- und trostlos zu Grunde gehen. Doch ein Trost ist ihm doch noch geblieben: die Resignation in den Schicksalsschluß! Wie arm und leer aber dieser Trost ist, begreift sich leicht, wenn wir bedenken, daß das Fatum (s. d. A.), auf dem er beruht, blind, herzlos und unerbittlich ist, und die Nacht selbst, in deren finsterm Abgrund alle Elemente und Geschicke des Lebens chaotisch, ohne Plan und Regel, durcheinander gähren (vgl. Nägelsbach a. a. O. S. 310—326. 306 f.). Wenn sich aus dem Gesagten die trotzige Prometheusstimmung, wie sie ein berühmtes Gedicht Göthe's bezeichnet, unschwer erklärt, so wird noch leichter einzusehen sein, daß unmöglich der Mensch auf die Länge es in dieser trostlosen Oede aushalten kann, daß er bei seiner unverläugbaren Hilfsbedürftigkeit einen erquicklicheren Standpunct suchen muß. Daß dieser Schritt im griechischen Bewußtsein wirklich geschehen ist, beweisen, um nur Eines anzuführen, die Sophocleischen Tragödien, mit welchen die Ahnung einer höheren Lebensansicht durchbricht. Diese hatte in dem israelitischen Bewußtsein an dem Lichte der göttlichen Offenbarung bereits ihre ersten hellstrahlenden Funken entzündet, als sie in und durch Christus, den menschgewordenen Logos, im vollsten Glanze aufleuchtete, um mit siegreich umgestaltender Macht das Antlitz der Erde zu erneuern und ein höheres, göttlich verklärtes und versöhntes Dasein darauf zu begründen. Der Gedanke, daß Gott denen, die ihn lieben, alle Dinge zum Besten gereichen läßt, der Gedanke, daß eine Vorsehung über uns wacht, die uns mit weiser, liebevoller Hand durch das Leben leitet, der Gedanke, daß ein heiliger, gnädiger und erbarmungsreicher Wille waltet, dieser licht- und trostvolle Gedanke ist erst mit dem Siege des christlichen Glaubens zum allgemeinen Bewußtsein gekommen; er war es, der der menschlichen Brust wieder neuen Lebensmuth einhauchte und dem entwaffneten Unglück seinen verwundendsten Stachel nahm. Jener Wurm, den wir an der heitersten Lebensblüthe nagend fanden, der den Frieden in der tiefsten Brust zu zerstören wußte, — der Fuß des göttlichen Schlangentreters hat ihn zertreten, hat den alten Fluch aufgehoben und der mit Gott ausgesöhnten Welt den Frieden, die Freude eines guten Gewissens, die Quelle aller Freuden, geschenkt. Unter dem schöpferischen Einflusse des im Glauben an den göttlichen Welterlöser begründeten neuen Lebensprincips hat das menschliche Leben in seinen innersten Wurzeln und Grundlagen eine Umgestaltung erfahren, deren unausbleibliche, nächste Wirkung eine neue Welt- und Lebensanschauung sein mußte. In Folge derer erschienen dem erleuchteten Auge des Christen alle Verhältnisse und Formen des menschlichen Daseins in einem andern Licht und er selbst in einem andern Verhältnisse zu ihnen. Maßgebend in Allem war ihm der göttliche Wille; im Einklange mit diesem zu wirken und zu handeln, war seine erste und einzige Sorge. Sein Leben hatte in Gott den Schwer- und Mittelpunct, und in der hingebungsvollen Abhängigkeit von ihm die wahre Freiheit gefunden; daher mußte die Welt und das Leben sich unter seinen weihenden Händen umgestalten und verklären, zwar nicht mit einem Schlage, sondern in ruhiger, stiller Entwicklung, wie Alles, was von innen heraus, mit geistiger Freiheit sich entwickelt. Diesen Gang befolgte die Bildungsgeschichte des christlichen Lebens und so gelang es ihm, trotz der ungünstigsten äußern Verhältnisse, ohne sich der geringsten Verletzung der bestehenden Ordnungen und Einrichtungen der Gesellschaft schuldig zu machen, die „Seele der Welt" zu werden, nach dem Ausdruck des Verfassers des Briefes an Diognet (s. d. A.), der uns von dem Leben der ersten Christen, aus dem bezeichneten Gesichtspunct, ein treffendes Gemälde entwirft, aus dem wir einige charakteristische Züge, zur Beleuchtung des Gesagten

hervorheben wollen: „Die Christen sondern sich weder durch ihren Wohnsitz, noch durch Sprache, noch durch bürgerliche Sitten von den übrigen Menschen ab. Ob sie gleich in den Städten der Griechen und Barbaren wohnen, wie es sich gerade trifft, und in Nahrung, Kleidung und der übrigen Lebensweise den Landessitten folgen, so zeichnen sie sich doch durch einen wunderbaren und allgemein auffallenden Lebenswandel aus. Denn das eigene Vaterland bewohnen sie, aber wie Fremdlinge; sie nehmen an Allem Theil, wie Bürger, und sie dulden Alles, wie Auswärtige. Ein jedes fremde Land ist ihnen Vaterland, und jedes Vaterland wie ein fremdes Land. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie die Gesetze. Sie lieben Alle, und werden von Allen verfolgt; sie werden geschmäht und segnen. Mit einem Worte, was in dem Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen; sie wohnen in der Welt, sie sind aber nicht von der Welt." — Es kann nach dem bisher Erörterten keine Schwierigkeit haben, den **Werth und die wahre Bedeutung** des menschlichen Lebens zu bestimmen und näher festzustellen. Was nun zunächst das Leben in seiner zeitlichen Erscheinung betrifft, so ist es nur ein Punct in unserer Gesammtexistenz, der darum seinen tieferen Werth nicht in sich selbst hat, sondern nur in seinem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen. So gewiß es aber ist, daß der Hauptschauplatz des menschlichen Gesammtlebens in das Jenseits und in eine zukünftige Entwicklungsperiode, die in der hl. Schrift als neue Erde und neuer Himmel (Off. 21, 1.), als Allvollendung (1 Cor. 15, 28.) bezeichnet wird, fällt, so gewiß hat das gegenwärtige irdische Dasein nur eine vorbereitende Bedeutung; es ist die Zeit der Aussaat auf den Tag der großen Ernte (Matth. 13, 24—30. Gal. 6, 8. 9. 2 Cor. 9, 6.), der Tag des verdienstreichen Arbeitens im Weinberge des Herrn (Matth. 20, 1—16.), die Gnadenfrist zum Wuchern mit den anvertrauten Talenten (Matth. 25, 14—30.), und zum Einsammeln unvergänglicher Lebensschätze (Matth. 6, 20. Col. 3, 2.). Aber gerade gegen diesen Cardinalpunct der christlichen Lebensansicht haben bekanntlich in unsern Tagen zahlreiche, mächtige Stimmen sich erhoben und ihn zu erschüttern gesucht. Einer aus diesem Chorus läßt sich mit vornehmer Miene also vernehmen (Strauß, Dogm. I. S. 68.): „Diese Erde ist kein Jammerthal mehr, dessen Durchwanderung ihren Zweck außer sich in einem künftigen himmlischen Dasein hätte, sondern hier schon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt." Dieß lautet denn doch gewiß recht schön, und nichts in der Welt wäre vortrefflicher, als so ein goldener Meisterspruch, wenn er zauberkräftig die Erde aus einem Jammer- und Thränenthale in ein Paradies umwandeln und sie zu diesem Endzweck von dem mühseligen, langweiligen Kreislauf um die transcendentale Sonne entbinden könnte, so daß von nun an Mutter Erde souverän, in sich selber ruhend und aus sich selber leuchtend wäre. Bis zur Stunde aber haben alle, darunter ungleich stolzer klingende Machtsprüche der modernen Diesseitigkeitsphilosophie nicht verfangen, und wir zweifeln sehr, ob in den morgenrothen Kreisen, wo das neue Evangelium erklungen ist, auch nur eine Thräne weniger floß, oder eine mehr getrocknet worden ist. Was das alte Evangelium betrifft, so hat es sich eine viel bescheidenere, dafür aber desto würdigere Aufgabe gesetzt. Die Boten desselben machen gar keinen Anspruch darauf, das Unmögliche möglich machen und alle Leiden und Mühsale verbannen zu können; aber die Last derselben nach Möglichkeit zu erleichtern und zu versüßen, Muth und Kraft zur Ertragung des Unvermeidlichen einzuflößen und zu verleihen, Leid in Freud zu verwandeln, den Schmerz zu verklären und selbst dem Tode seinen Stachel zu nehmen und ihn als Friedensengel erscheinen zu lassen, — zu dem Allem besitzen sie Mittel, die die Welt nicht kennt, die aber ihre Probehaltigkeit vor aller Welt unwiderleglich erwiesen haben. Sie erachten es unter ihrer Würde,

die Welt zu einem sybaritischen Freudenmahl einzurichten und Mephisto's Weisheit zu predigen: „So lang man lebt, sei man lebendig"; sie öffnen aber die Quelle des ewigen Lebens, und, indem sie das gegenwärtige Leben um keine einzige wahre und reine Freude ärmer machen, bereichern sie es mit tausend neuen, aus der innern Geistesfülle fließenden Freuden und Wonnen (Philipp. 4, 4. 1 Thess. 2, 20. Röm. 14, 17. 15, 13. Gal. 5, 22.). Wenn sie hinausgehen auf alle Wege und im Namen Dessen, der da gerufen hat: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!" — alle Irrenden zu sich einladen, so thun sie es in der lebendigen, in der eigenen Erfahrung gegründeten Ueberzeugung, die der christliche Sänger Novalis mit den begeisterten Worten ausspricht: „Der Himmel ist bei uns auf Erden, im Glauben schauen wir ihn an; die eines Glaubens mit uns werden, auch denen ist er aufgethan." Ja, durch das Christenthum ist der Himmel auf Erden! Hören wir den hl. Chrysostomus hierüber (Hom. Hebr. 16.): „Auch jetzt schon kann Jeder, wer will, nicht länger auf der Erde leben, denn es hängt von der Gesinnung, von der Richtung des Willens ab, ob wir auf der Erde leben oder nicht. Ich meine es so: man sagt: Gott ist im Himmel. Weßhalb dieß? Nicht als ob er an einem Orte eingeschlossen wäre und die Erde seiner Gegenwart ermangeln ließe, sondern wegen seines Verhältnisses zu uns und seiner Verwandtschaft mit den Engeln. Wenn also auch wir Gott nahe sind, so sind wir im Himmel. Denn was kümmert mich der Himmel, wenn ich den Herrn des Himmels habe, wenn ich selbst zum Himmel werde. Ich und mein Vater, spricht der Herr (Joh. 14, 23.), wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." — Der Christ macht aber dadurch seine Seele zum Himmel, daß er all' sein Thun und Lassen, all' sein Handeln und Wandeln auf Gott, auf die Ehre Gottes bezieht (1 Cor. 10, 31.), den göttlichen Willen zu dem seinigen macht und ihm mit Freuden dient (1 Petr. 4, 2. Eph. 5, 17. Marc. 14, 36. 1 Thess. 4, 3. Jac. 4, 9. Ps. 99, 2.). In der durch den Geist Christi gestifteten Gemeinschaft des wiedergebornen Menschen mit Gott wird er höherer, himmlischer Kräfte theilhaftig und tritt in eine über der Vergänglichkeit und Eitelkeit des natürlichen Daseins stehende, höhere Weltordnung ein, wie sie aus ihren keimenden Anfängen in stillem Wachsthume ihrer, der Zukunft angehörigen vollendeten Entwicklung entgegenreift, mit ihren Erstlingen aber schon der lebendigen Gegenwart angehört. So berührt in dem „neuen Leben" (Röm. 6, 4.) in Wahrheit der Himmel die Erde, das Jenseits ist ein Dießseitiges, das Zukünftige ein Gegenwärtiges, das Göttliche ein Menschgewordenes; keine Kluft besteht mehr und keine Scheidewand, die Schranken der Zeit und des Raumes sind vor dem Auge des Glaubens, vor der Zuversicht der Hoffnung und dem allumfassenden Herzen der Liebe gefallen: Alles ist in eine lebendige, harmonische Einheit des Wirkens und des Lebens aufgelöst und zu einer freudigen, beseligenden Wirksamkeit entfaltet, um aufzubauen das Reich Gottes auf Erden, das letzte und höchste Ziel der Weltgeschichte. An diesem Bau aber kann man auf verschiedene Weise sich betheiligen: einig in dem Streben nach dem Einen Höchsten, im Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit gehen Verschiedene verschiedene Wege, je nach Verschiedenheit der empfangenen Gaben und Fähigkeiten der Einzelnen, sowie der mannigfachen Bedürfnisse des Ganzen. Diese Bemerkung führt uns zu der berühmten Eintheilung des Lebens in ein beschauliches und thätiges Leben (vita contemplativa et activa), oder vielmehr zu dem Lehrpunct von dem christlichen Lebensberuf, was seinerseits auf das zurückweist, was im Allgemeinen über Lebensberuf, über das Ständeleben und die entsprechenden Pflichten zu sagen ist. Da sowohl dieser Punct, als auch jener über die Grundverhältnisse des Einzel- und Gesellschaftslebens in andern Artikeln (s. die Art. Beruf, Gesellschaft, Familie, Ehe) ihre Erledigung finden, so erübrigt nur die Erörterung der beiden zuerst erwähnten Gegenstände. Was nun

den „christlichen Lebensberuf" betrifft, so können wir uns um so kürzer fassen, als theils aus früher Erörtertem, theils aus dem, was über seine beiden Hauptrichtungen, das active und contemplative Leben, im Folgenden auseinanderzusetzen ist, das nöthige Licht hierüber von selbst hervorgeht. Daß alle Christen eine sittliche Aufgabe gemein haben, zu der die gleiche Verpflichtung für Jeden besteht, und worin dieses Gemeinsame und Allgemeine, die Substanz der christlichen Berufs- und Lebenspflicht zu suchen ist, spricht Nicolaus Cabasilas (in seiner Schrift: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, IV. § 7.) mit folgenden Worten aus: „Was allen von Christo Benannten gemeinsam zukommt, wie selbst der Name, was Alle gleicherweise beisteuern müssen, über dessen Vernachlässigung die darauf Verpflichteten Nichts entschuldigen darf, nicht Alter und Beschäftigung, nicht Glücksumstände, nicht Krankheit noch Wohlbefinden, nicht ferner Aufenthalt und Einsamkeit, nicht Stadt- und Weltgeräusch noch etwas Anderes von dem Allen, worauf Getadelte sich zu berufen pflegen, da doch diesem Nichts im Wege stehen kann, und es Allen möglich ist, — das besteht darin, daß sie nicht widerstreben dem Willen Christi, sondern die von daher gegebenen Gesetze bewahrend, ihr Leben nach seiner Weisung einrichten." Dazu ermahnen denn auch die Apostel die Christen (Röm. 6, 13. Gal. 1, 10. 1 Joh. 5, 3. 1 Petr. 4, 2.), auf daß sie würdig wandeln mögen des Berufes, wozu sie berufen sind (Eph. 4, 1. 1 Cor. 7, 20. Ph. 1, 27. 2, 15. 16.). Im Hinblick auf den unerläßlichen Kampf mit einer feindselig gegenübertretenden Welt betrachteten sich die ersten Christen als Streiter Gottes und Christi (milites Dei et Christi) und ihren Beruf als geistliche Ritterschaft (militia Christi), als Kampf gegen die Finsterniß mit den Waffen des Lichtes (Röm. 13, 13.). Wird das durch das ganze Leben des Christen sich hindurchziehende Bedürfniß steter Herzenserneuerung und fortschreitender Reinigung und Läuterung vornehmlich in's Auge gefaßt, so können wir, mit den Vätern der Synode von Trient (Sess. XIV. de extrem. unction. praef.), das ganze christliche Leben eine fortwährende Buße (perpetua poenitentia) nennen. (Vgl. Neander, Denkwürdigkeiten aus der Gesch. d. Christenth. Bd. I. Abth. II. S. 56—58. Pascal, Pensées XXVIII, 49. Ed. Lyon. 1831. p. 166.). — Gehen wir zu dem andern der in Rede stehenden Puncte fort, so ist vor allen Dingen bekannt, wie bereits Aristoteles drei Hauptlebensarten unterscheidet, das Genußleben, das contemplative und das bürgerliche Leben (Ethic. ad. Nicom. I, 13. X, 17.). Was die erstgenannte, bloß auf Genuß und Vergnügen abzielende Lebensart betrifft, so kann unter ernsteren und edlern Gemüthern kein Zweifel über ihre Gehaltlosigkeit und Verwerflichkeit sein. So sagt Kant (Kritik d. Urth. Th. II. § 83. Anm. Gesammtausg. Bd. VII. S. 316.): „Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt, ist leicht zu entscheiden. Es sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, auf's Neue antreten?" Wo möglich noch stärker spricht sich Jacobi (im Woldemar) gegen das Genußsystem aus, indem er bemerkt: „Jeder Mensch fühlt unwiderstehlich, daß er nicht bloß um zu genießen da ist, und daß er in sich selbst etwas werth sein müsse, wenn die Erde sich nicht weigern soll, ihn zu tragen." Während der Stagirite, wie von seinem sittlichen Ernste zu erwarten steht, über die erste der von ihm unterschiedenen Lebensweisen den Stab bricht, weil sie des Menschen, als eines vernunftbegabten Wesens, unwürdig ist, schwankt er, so scheint es wenigstens, unentschieden darüber, welcher der beiden andern die Palme gebühre. Je nach der Verschiedenheit des Gesichtspuncts, von dem seine Betrachtung ausgeht, gibt er bald der einen, bald der andern den Vorzug; im Ganzen genommen aber ist ihm doch das contemplative Leben das Höchste. Während das active Leben auf den wollenden Kräften, den ethischen Tugenden beruht, hat das contemplative Leben in den höheren Erkenntnißkräften

seinen Sitz. Dieses ist in seiner Thätigkeit sich selbst genug und von äußern Gegenständen ebenso unabhängig, als jenes abhängig; die Contemplation ist der intensivsten und andauerndsten Thätigkeit fähig und genießt dabei der Ruhe, während die Beschäftigung mit practischen, äußern Dingen bald ermattet und vielfach mit Mühseligkeiten und Unruhen verknüpft ist. Wenn es nun in der menschlichen Natur nichts Edleres und Vortrefflicheres gibt, als den Geist und die geistige Erkenntniß, und wenn Unabhängigkeit und Ruhe, sowie der intensiv und extensiv höchste Grad der intellectuellen Thätigkeit die Grundbedingungen der Glückseligkeit ausmachen: so kann es wohl, nach dem Gesagten, keine Frage mehr sein, daß die Lebensart, welche der forschende Weise, durch die äußern Umstände begünstigt, sich wählt, die würdigste und wünschenswertheste ist; mit einem Wort, das der Betrachtung und Erkenntniß gewidmete Leben erscheint im Vergleich mit dem gewöhnlichen menschlichen Leben als etwas Göttliches. Vgl. Cicero, de fin. V, 4. Diese ihren Grundzügen nach entwickelte Anschauungsweise des Aristoteles ist um so bemerkenswerther, da sie den gewichtvollen Bestimmungen eines Thomas von Aquin (Summ. theol. 2. 2. qu. 179—182) unverkennbar zur Grundlage dient. Jene erhält aber unter den Händen dieses großen christlichen Denkers nicht bloß hinsichtlich ihrer innern geistigen Momente, sondern auch in formeller Beziehung eine durchgebildetere Gestalt. Den beiden Grundkräften des menschlichen Geistes, der Erkenntniß- und Thatkraft, entsprechen die zwei Hauptrichtungen der menschlichen Lebensweise. Während eine Classe von Menschen sich vorzüglich der Erkenntniß und der Betrachtung der Wahrheit weiht, übt die andere mehr eine äußere, practische Thätigkeit aus. Das beschauliche Leben, sofern sein Wesen in der Betrachtung der Wahrheit besteht, ist Sache des Verstandes (intellectus). Da aber der Wille es ist, der vermittelst der Liebe zur Sache und zur Erkenntniß den Verstand in Bewegung setzt, so ist auch er bei der Beschaulichkeit betheiligt. Das gilt auch, aus einem ähnlichen Grunde, von den moralischen Tugenden; sie wirken disponirend auf dieselbe ein, indem sie ihr dadurch, daß sie die innern und äußern Störungen, besonders die durch die Heftigkeit der auf's Sinnliche gerichteten Leidenschaften erregten, beseitigt, die erforderliche Ruhe und Stille zu verschaffen wissen. Der Eine höchste Grundact der in Rede stehenden Lebensweise ist die Contemplation (die intellectuelle Anschauung), zu deren Gipfel eine Reihe verschiedener Geistesthätigkeiten hinanführt; unter diesen zählt Hören, Lesen, Beten, Nachdenken, Betrachten, Denken u. s. w. Den ersten und vorzüglichsten Gegenstand der Contemplation bildet Gott und die göttliche Wahrheit; doch sind andere Gegenstände und Wahrheiten nicht ausgeschlossen, sofern ihnen eine disponirende Beziehung zukommt, wie dieß bei der Betrachtung der göttlichen Werke der Fall ist, in deren Spiegel wir die Eigenschaften und Vollkommenheiten ihres Urhebers schauen und erkennen. Die Contemplation des Göttlichen ist das Ziel und die Bestimmung des ganzen menschlichen Wesens, erreicht aber erst im künftigen Leben ihre vollkommene Entwicklung. In ihr fließt die Quelle des seligsten Genusses für den Menschen. Hat dieser von Natur aus Freude an der Wahrheit, so muß seine Freude in demselben Grade wachsen, als die Fertigkeit, sie zu erkennen, mit der fortgesetzten Contemplation wächst. Dazu kommt, daß sie einen geliebten Gegenstand anschauen läßt, und zwar keinen geringern, als Gott selbst, dessen Liebe jede andere Liebe übersteigt. Die Contemplation ist die auch jenseits, im Kreise der Seligen, fortdauernde Lebensform des Geistes, wogegen das active Leben mit seinen äußerlichen Beschäftigungen drüben aufhört oder nur den Zwecken der ersteren dient. Was ihr gegenseitiges Werthverhältniß betrifft, so ist erstlich das contemplative Leben an sich (simpliciter) besser, obgleich nach der Beschaffenheit der eigenthümlichen Bedürfnisse des gegenwärtigen Daseins (praesentis necessitatis) das active Leben eher zu wählen ist. Zweitens ist es verdienstlicher, weil es in seiner directen, unmittelbaren Beziehung auf die Liebe Gottes geht,

während das active Leben direct auf die Liebe des Nächsten gerichtet ist. Den fördernden und vermittelnden Einfluß, den die beiden Lebensweisen auf einander gegenseitig ausüben, deutet Thomas (a. a. O. qu. 182. art. 3.) bloß in Einer Hinsicht an; Isidor von Hispalis bemerkt (in seiner Sentenzensammlung III, 15. vgl. de different. spirit. II, 29.) hierüber, wie über ihr Sonderverhältniß unter Anderm Folgendes: „Das active Leben beschäftigt sich mit der Uebung guter Werke, das contemplative ist ganz in die Liebe Gottes versenkt; jenes übt die Liebespflichten, dieses schaut die unwandelbare Wahrheit an; das erstere ist des Weges Anfang, das letztere die Erreichung des Ziels. Wer in die Ruhe der Contemplation eingehen will, muß der Uebung guter Werke sich befleißen und sein Herz reinigen, um Gott schauen zu können. Jene leistet auf die Welt Verzicht und freut sich Gott allein zu leben, diese weiß die weltlichen Dinge gut zu gebrauchen. Man kann nur durch das active Leben zur Contemplation gelangen, jenes schärft den Blick zu dieser. Gleichwie der Adler sein Auge unverrückt auf die Sonne heftet, und dasselbe nur dann wegwendet, wenn ihn nach Speise verlangt: so kehren die Heiligen zuweilen ihren Blick von der Contemplation zum thätigen Leben; jene betrachten sie als das Höchste, dieses als etwas Niederes, was aber für unsere Bedürfnisse nothwendig ist." Diese zeitweilige Abwechselung der contemplativen Lebensweise mit der activen und umgekehrt, die Isidor im Auge hat, finden wir bei den gefeiertsten Namen der christlichen Geschichte. Der hl. Augustin, so sehr er auch von dem höhern Werth der Contemplation überzeugt war, trat gleichwohl vor der Last des thätigen Lebens nicht zurück, indem er das Oberhirtenamt übernahm; aber er wußte mit den Geschäften desselben die Muße des beschaulichen Lebens zu verbinden; er hielt die Einkehr in ihren stillen Frieden hin und wieder für ein Bedürfniß, um unter den vielfach lastenden Geschäften seines Amtes nicht zu unterliegen und sich selbst zu verlieren. In gleicher Weise sehen wir den hl. Bernhard von Clairvaux abwechselnd aus seiner einsamen Zelle in das Geräusch der Welt hervortreten, um ihre Händel zu schlichten und ihre Angelegenheiten zu ordnen; nach vollbrachtem Tagewerk kehrt er wieder in die stille Einsamkeit zurück. Und so haben viele andere Heilige bald die Rolle der geschäftigen, irdisch thätigen Martha, bald die der still zu den Füßen des Herrn sitzenden Maria übernommen, je nachdem der Wink von Oben und die Noth der Zeiten ihnen gebot. — Hat im Bisherigen der Baum des irdischen Lebens sich in einer reichen, mannigfaltigen Formenfülle von Blättern und Blüthen, von Aesten und Zweigen vor unsern betrachtenden Blicken entfaltet, so ist es nun an der Zeit, auch seiner verborgenen, den Existenzgrund in sich schließenden Wurzel einige Aufmerksamkeit zu schenken. Mit der Lebensexistenz fällt Alles weg, was aus ihr und vermittelst ihrer sich entwickeln soll; sie ist die Bedingung und das Werkzeug der sittlich geistigen Ausbildung, sie das Ackerfeld für die Aussaat der Ewigkeit; sie ist ein Geschenk und eine Gabe des Himmels. Unter solchen Umständen kann die Pflicht der Lebenserhaltung nicht in Zweifel gezogen werden. Die Dauer des Lebens kann verkürzt und sie kann verlängert werden. Der Mensch hat die Pflicht, sein Leben so lange zu erhalten, als er kann, und es ist ihm verboten, sein Leben absichtlich zu verkürzen und ihm willkürlich eine Grenze zu setzen, wie dieß namentlich beim Selbstmord geschieht (s. über „Selbstmord" den Art. Mord). Unter die rechtmäßigen und zugleich sittlich mehr oder minder in sich werthvollen Mittel, die Pflicht der Selbsterhaltung zu erfüllen und das Leben zu verlängern, zählt die hl. Schrift die Mäßigkeit (Sir. 37, 34.), den Frohsinn (Sir. 30, 23. Sprüchw. 17, 22.), die Rechtschaffenheit (Sprüchw. 16, 31. 11, 19.), die Weisheit (Sprüchw. 3, 16. 9, 11.), Pietät gegen die Eltern (2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 5, 16. Matth. 15, 4. Eph. 6, 2.) und die Gottesfurcht (Sprüchw. 3, 1. 2. 10, 27. 3 Kön. 3, 14. Jerem. 21, 8.); auf der andern Seite stellt sie Unmäßigkeit (Sir. 37, 34.), Geschlechts-

ausschweifung (Sprüch. 5, 3—11. 6, 26—35. Sir. 19, 3. 4. 1 Cor. 6, 18.), Gottlosigkeit (Sprüchw. 10, 27.) und heftige Affecte (Job. 5, 2. Ps. 30 [31], 10. 11. Sir. 30, 26. 38, 19.) als Dinge dar, die das Leben verkürzen und seine frische Kraft und Blüthe untergraben. Daß das Leben ein der Erhaltung werthes Gut ist, leuchtet auch daraus ein, daß für die Erhaltung des Lebens Gott Dank dargebracht wird, wie Ps. 114 (116), 3. 4. 8. 9. Ps. 117 (118), 18. Js. 38, 9—20. Indeß wird der Christ bei der Sorge für sein Leben von Aengstlichkeit oder Todesfurcht um so freier sein, je tiefer und lebendiger er davon überzeugt ist, daß sein Leben in Gottes Hand steht, und daß er lebend oder sterbend dem Herrn angehört. „Denn Keiner von uns, wie der Apostel sagt (Röm. 14, 7. 8.), lebt sich selber, und Keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; wir mögen also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn an." Den Werth des Lebens mißt der Christ nach der Beziehung zu den Zwecken seines göttlichen Berufes, welcher kein anderer ist, als die Verherrlichung Gottes und Christi, die Förderung des göttlichen Reiches. Ob er diesem diene durch sein Leben oder durch seinen Tod: gleichviel, zu Allem ist er bereit; überall hin folgt er dem Rufe des Herrn. Ist für denjenigen, der in und für Christus lebt (Gal. 2, 20. Col. 3, 3. 4.), das Sterben auch Gewinn, da es der Uebergang zur vollkommenen, seligen Vereinigung mit dem Geliebten ist: so wird er doch, wie uns das Beispiel eines Paulus (Phil. 1, 20—26.) zeigt, das Leben vorziehen, wenn es für die Zwecke der Heilsförderung, für den Dienst des Reiches Christi zuträglicher erscheint. Wo aber dieselben Rücksichten verlangen, sich einer Todesgefahr auszusetzen, die Gesundheit, das Leben aufzuopfern, da wird der Christ mit Freuden bereit sein, und Treue bewahren seinem Herrn um jeden Preis, bis in den Tod (Apg. 21, 13.). Das Leben, sofern es nur durch Pflichtverletzung gerettet werden kann, verliert in seinen Augen Werth und Bedeutung; diesen sichert er ihm aber gerade dadurch, daß er dasselbe auf dem Altar der heiligen Pflicht zum Opfer bringt, nach dem Wort des göttlichen Heilandes: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; aber wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten." Luc. 9, 24. 17, 33. Matth. 10, 39. Marc. 8, 35. Joh. 12, 25. vgl. Marc. 8, 36. 37. Matth. 10, 28. In die Fußstapfen Dessen eintretend, der sein Leben geopfert für die Seinigen (Joh. 10, 12—15. 15, 13.), opfert auch der Christ sein Leben für seine Brüder (1 Joh. 3, 16. Apg. 20, 24.). Und von eben dieser in dem Opfertode Christi bewährten Liebe Gottes zu uns zur innigsten Gegenliebe entflammt, ist er stark genug, das Aeußerste zu tragen und zu erdulden. In diesem Gefühle ruft der Apostel: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Angst? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Verfolgung? oder Schwert? Wie geschrieben steht: Um deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, werden geachtet wie Schlachtschafe. Aber in diesem Allem überwinden wir um desjenigen willen, der uns geliebt hat." Röm. 8, 35—37. vgl. 38. 39. Beispiele aufopfernder Gottesfurcht enthält auch das A. T. Dan. 3, 18. 6, 14. 2 Macc. 6, 17—31. Zur Literatur: Fr. Schlegel, Philosophie des Lebens. Wien 1827. J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. [Fuchs.]

Lebensbaum, s. Baum des Lebens.

Lebensberuf, s. Beruf und Leben.

Lebrija, Aelius Antonius von, wurde, wie sein neuester Biograph Muñoz zeigt, im J. 1442, nicht erst 1444, wie man gewöhnlich angibt, aus einer adeligen mittelmäßig begüterten Familie des Städtchens Lebrija (lat. Nebrissa) in Spanien geboren. Nachdem er fünf Jahre lang in Salamanca studirt hatte, begab er sich namentlich der classischen Studien halber nach Italien, besuchte die berühmtesten Schulen dieses Landes, und erwarb sich in einem zehnjährigen Aufenthalte eine seltene Kenntniß der classischen Literatur und der hebräischen Sprache.

Um's J. 1470 in sein Vaterland zurückgekehrt, ward er zuerst Hofmeister eines Neffen des Erzbischofs von Sevilla, und erhielt nach dessen Tod im J. 1473 eine Lehrstelle für lateinische Literatur am Collegium zum hl. Michael zu Sevilla. Sein Wunsch war aber auf einen Lehrstuhl in Salamanca gerichtet, den er auch zur Zeit der Thronbesteigung Isabellas der Katholischen erlangte und mit großer Wirkung zur Vertilgung der Barbarei (im philologischen Sinne) inne hatte. Er besiegte sie durch seine humanistischen Vorlesungen rc. so schnell, daß man auf ihn Cäsars bekannte Worte anwendete: veni, vidi, vici. Hier veröffentlichte er 1481 seine Methode des lateinischen Unterrichts unter dem Titel: introductiones latinae, welche sehr großen Anklang fanden und öfter aufgelegt wurden. Sehr großen Beifall fanden auch seine exegetischen und kritischen Vorlesungen über die lateinischen Dichter, namentlich Virgil, Terenz und Persius, so wie seine Vorträge über die christlichen lateinischen Dichter, die er der Reihe nach erklärte, und zu einigen selbst Commentare herausgab. Hier in Salamanca war es, wo er sich mit Doña Isabel Solis verehelichte, und mit ihr Söhne zeugte, welche dem Vater in der Liebe zu den Studien nachfolgten. Um sich ganz der Abfassung eines großen lateinischen Lexicons widmen zu können, legte er um's J. 1488 seine öffentliche Lehrstelle nieder und lebte in Muße bei dem Großmeister des Alcantara-Ordens (s. d. A.), dem nachmaligen Cardinale Zuñiga, nach dessen Tod er die Erziehung des spanischen Erbprinzen Juan übernahm und Reichshistoriograph unter Ferdinand und Isabella wurde. Nachdem letztere gestorben, kehrte Lebrija 1505 in die Professur zu Salamanca zurück, aber im J. 1508 gewann ihn der berühmte Cardinal Ximenez (s. d. A.) für seine neue Hochschule zu Alcala (Complutum), so wie für die große Polyglottenbibel (s. d. A.). Wohl verließ Lebrija nach einiger Zeit auch diese neue Stellung wieder, um nach Salamanca zurückzukehren, da er aber bei seiner Bewerbung um den dort erledigten ersten Lehrstuhl der Humanitätswissenschaften durch Chicanen der Studirenden unglücklich war und gegen einen minder Tüchtigen zurückgesetzt wurde, so schloß er sich 1513 wieder an Ximenes an, und blieb jetzt zu Alcala bis an seinen Tod 1522. Er wurde von Ximenes fürstlich belohnt und freundlich behandelt. Oft ging der große Cardinal an seiner Wohnung vorüber und besprach sich durch's Fenster hinein mit dem gelehrten Manne, bald über Puncte, die ihm beim Lesen aufgestoßen, bald über Angelegenheiten der Universität. Ximenes beschützte ihn auch gegen Verfolgungen von Seite der Inquisition. Die Offenheit, womit Lebrija in seinen kritischen Bemerkungen über einzelne Stellen der hl. Schrift Uebersetzungsfehler der Vulgata aufdeckte, zog ihm von mehreren Theologen heftige Vorwürfe der Vermessenheit zu, und der zweite Großinquisitor Deza verbot die zwei ersten Quinquagenen der biblischen Untersuchungen Lebrija's. Die Folge war, daß Lebrija andere Werke, die er ausgearbeitet hatte, nicht eher veröffentlichte, als bis Ximenes die Großinquisitorstelle erhielt. Uebrigens ist es unrichtig, was Llorente erzählt, daß Lebrija eigentliche Mißhandlungen von Deza erfahren habe. Nach dem Urtheile des spanischen Schriftstellers Gomez verdankte Spanien dem Lebrija fast alles, was es an classischer Bildung besaß, und noch jetzt sind seine zwei Decaden über die Regierung Ferdinand's und Isabella's eine höchst schätzbare Quelle für die Geschichte jener Zeit. Vgl. über ihn: Antonii, Biblioth. hispana T. I. p. 104—109. Cave, hist. lit. Appendix p. 137. ed. Genev. 1705. Du-Pin, nouv. Bibl. T. XIV. p. 120—123.; dann die neueste Biographie Lebrija's von Juan Bautista Muñoz in den Memorias de la real Academia de la historia T. III. Madrid 1799. p. 2 sqq. Auch habe ich von diesem Manne mehrmals gesprochen in meiner Schrift über den Cardinal Ximenes, S. 116 f. 124. 379. 458. [Hefele.]

Lebuin (Liafwin), der heilige, Missionär bei den Friesen und Sachsen, ein Angelsachse, kam nicht gar lange vor dem Anfange der sächsischen Kriege Carls des Großen von England herüber nach dem Continent und erbat

sich von Gregor von Utrecht (s. d. A.) die Mission an der Yssel, wozu ihn Gott berufen habe; es war das Grenzland der salischen Franken und der benachbarten Westphalen. Als Genossen der apostolischen Arbeit gesellte ihm Gregor den Angelsachsen Marchelm (Marcellin, unter dessen Namen ein Betrüger die Biographie des hl. Suiberts herausgegeben hat, s. Bolland. ad 1. Martii in vit. S. Suiberti, auch Binterim, Denkw. V. Rettberg, Kgsch. II. 396) bei. Angelangt auf dem Schauplatz ihrer Mission fanden Lebuin und Marcellin bei einer Wittwe Abachilda eine gute Aufnahme, predigten ohne Furcht vor der Wildheit der Bewohner und bekehrten mehrere von ihnen, auf deren Kosten ein kleines Oratorium zu Wulpen am westlichen Ufer der Yssel erbaut wurde. Da die Zahl der Gläubigen zunahm, erbauten diese bald darauf am östlichen Ufer zu Deventer eine größere Kirche und darneben eine Wohnung für Lebuin. Während indeß die Predigt des Evangeliums gute Fortschritte machte und selbst die Vornehmen den gelehrten und liebenswürdigen Prediger sehr lieb gewannen, fehlte es auch nicht an Gegnern, welche die von Lebuin bewirkten Bekehrungen dessen Zauberkünsten zuschrieben, und im Bunde mit eingefallenen räuberischen und christenfeindlichen Sachsen verbrannten sie die Kirche zu Deventer und verjagten die Christen. Lebuin rettete sich und beschloß, nun gerade erst recht der Gefahr entgegen zu gehen und sich nach Marklo zur sächsischen Volksversammlung zu begeben. Die Sachsen (erzählt Lebuin's Biograph) haben keinen König über sich, sondern sind in die drei Stände der Edlinge, Frilinge und Lassi getheilt; nach Gefallen wählt sich jeder Gau seinen Gaugrafen; alljährlich zur bestimmten Zeit halten sie zu Marklo an der Weser eine allgemeine Versammlung, wozu aus jedem Gau und aus jedem der drei Stände zwölf Männer erscheinen und worin über Krieg und Frieden und alle wichtigen Angelegenheiten Beschlüsse gefaßt werden. Lebuin wußte, daß in Bälde eine solche Versammlung stattfinden werde, wandte sich mehr nördlich in's Sachsenland an die Weser und fand gastliche Aufnahme bei einem reichen und angesehenen Manne, Folkbert mit Namen, der, wie es scheint, ein Christ war und ihn dringend bat, von seinem Vorhaben abzustehen und sich bis nach geendigter Volksversammlung bei seinem mehr der Grenze zu wohnenden Freunde Davo zu verbergen. Dennoch erschien Lebuin auf der Versammlung zu Marklo. Als er hier sah, wie „omnis concionis illius multitudo ex diversis partibus coacta primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia“, trat er, angethan mit dem Priestergewand, in einer Hand das Zeichen des Kreuzes und unter dem Arme das Evangelienbuch tragend, in die Mitte der Versammlung vor und verkündete kühn und mit erhobener Stimme, sich für den Gesandten des wahren Gottes erklärend, den Einen wahren Gott und Schöpfer aller Dinge, zu dem sie sich mit Verlassung der eitlen Götzen bekehren müßten, „wenn ihr aber — so schloß er — hartnäckig in eurem Irrthume verharret, so werdet ihr es bald schwer zu büßen haben, denn in kürzester Frist wird ein tapferer, kluger und strenger König aus der Nähe wie ein reißender Strom über euch hereinstürzen, Alles mit Feuer und Schwert zerstören, Noth und Exilirung über euch bringen, eure Weiber und Kinder zur Knechtschaft vertheilen und den Ueberrest von euch seiner Herrschaft unterjochen.“ Wüthend über diese Rede, schrieen die versammelten Sachsen zusammen: „Seht den Verführer, den Feind unserer Religion und unsers Vaterlandes, er soll seinen Frevel mit seinem Blute bezahlen“ und standen schon in Begriff, mit zugespitzten Pfählen ihn zu tödten, wenn dieß nicht Einige verhindert hätten, unter welchen sich besonders Buto hervorthat, der von einer Anhöhe herab sprach: „Oft schon kamen Gesandte der Normannen, Slaven und Friesen zu uns und wir haben sie friedlich und ehrenvoll entlassen, dagegen haben wir diesen Gesandten des höchsten Gottes verachtet und mit dem Tode bedroht. Daß sein Gott mächtig sei, hat er gezeigt, indem er ihn der Todesgefahr so wunderbar entrissen hat, und daher wird auch

wohl bald die Weissagung dieses Gesandten seines Gottes in Erfüllung gehen". Lebuin kehrte nun wieder nach Friesland zurück, erbaute die abgebrannte Kirche zu Deventer neu und fand hier auch seine Ruhestätte. Im J. 776 war er schon todt, denn da in diesem Jahre die Sachsen einen neuen Einfall machten und die Kirche zu Deventer abermals niederbrannten, suchten sie drei Tage lang vergebens um Lebuin's Gebeine. Erst Ludger (s. d. A.) baute die Kirche wieder auf und entdeckte den hl. Leib. Die, wie man sieht, so merkwürdige vita s. Lebuini, geschrieben von dem Mönche Hucbald (s. d. A.) hat zuerst Surius VI, 277—286, und dann Pertz mit einigen Weglassungen herausgegeben (Pertz, Script. II. 360—364); siehe ferner Pertz ibid. p. 408; Rettberg, Kgsch. Teutschl. II. 405. 536. — Mit Lebuin ist nicht zu verwechseln Livin, der heilige, welcher um die Mitte des siebenten Jahrhunderts den Heiden in Brabant das Evangelium predigte. Geboren in Irland, soll er von St. Augustin, dem Apostel der Angelsachsen, als Kind getauft und später auch zum Priester oder Bischof geweiht worden sein, was jedoch bei dem nur zwölfjährigen Aufenthalt Augustin's in Britannien eine falsche Angabe ist. Nachdem Livin, wie der Biograph angibt, einige Zeit einem Erzbisthum in Irland vorgestanden, faßte er den Entschluß, auf Missionsreisen zu gehen, bestellte einen Vicar für die Erzkirche und traf kurze Zeit nach dem Tode St. Bavo's im Kloster zu Gent ein, dem damals St. Florebert († 660) als Abt vorstand. Hier hielt er sich 30 Tage auf und zog dann, vom Kloster mit dem Nöthigen unterstützt, in die Gegend von Hauthem, einem Dorfe drei Meilen von Gent, wo er mit Erfolg Heiden und Christen predigte, öfter in Todesgefahr gerieth und zuletzt um 659 von den heidnischen Gegnern getödtet wurde. Ist die poetische Epistel und die damit verbundene Grabschrift auf den hl. Bavo, welche den Namen Livins tragen (bei Usser epist. Hib. sylloge und in Mabill. Act. Ord. S. B. II. 404 abgedruckt), ächt, was freilich der oft hyperkritische Rettberg in seiner Kirchengesch. Teutschlands II. 510 bezweifelt, so muß man sich von der Bildung Livins und seinem Dichtertalent eine hohe Vorstellung machen. Ueber Livins Biographie (Mabill. Act. II. 449 etc.), welche bis zu dessen Ankunft auf dem Continent ziemlich fabelhaft ist und einen Angelsachsen oder Irländer wegen der vorkommenden Verstöße gegen die englische und irische Kirchengesch. nicht zum Verfasser haben kann, daher auch nicht den hl. Bonifaz, Apostel der Teutschen, s. besonders Seiters Bonifacius S. 566 und Rettberg l. cit. [Schrödl.]

Lebus, einst eine ansehnliche Stadt Brandenburgs, in der Mittelmark gelegen, jetzt ein armseliges Fischerstädtchen von kaum 2000 Seelen. Keine Spur mehr von seiner Bedeutung als Bisthum. Seine Stiftung soll in das Jahr 965 fallen und wird dem Polenkönig Micislav zugeschrieben, wenigstens ist so viel gewiß, daß die Piasten sich durch Errichtung von Bisthümern rühmlich auszeichneten. Der erste Bischof soll Hiacynth geheißen und bis auf den letzten, Johannes VIII. von Harneburg (1555) 29 Nachfolger ununterbrochen gehabt haben. Nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, ungefähr um 1365, verlegte der 13. Bischof Heinrich von Banz den Sitz des Bisthums nach Lebus, da aber unter Kaiser Carl IV. die Domkirche daselbst zerstört ward, verlegte Banz's Nachfolger, Peter von Opeln, den Sitz nach Fürstenwalde, wohin nach 1382 auch das Stift selber folgte. Im J. 1432 wurde Fürstenwalde und Lebus von den Husiten eingeäschert. Die Domkirche in Fürstenwalde ward unter Bischof Johann VII. von Dehr (gest. 1455) wieder hergestellt. — Alle Stürme roher Zeiten konnten das alte Bisthum nur erschüttern, wobei es stets und schnell wieder aufblühte. Den Todesstoß konnte ihm auf die gewaltsamste Weise nur die sogenannte Reformation des 16ten Jahrhunderts geben, die nirgends eine löbliche, in Brandenburg aber (s. d. A.) eine besonders widrige Rolle spielte. Am längsten war das Bisthum Lebus dem Lutheranisiren widerstanden. Also brach man es mit Gewalt. Der treulose Joachim, eidbrüchig an seinem Vater und Glauben, gab das Stift im J. 1555 dem un-

mündigen Prinzen Joachim Friedrich, und der Knabe schrieb sich bis zu seinem Regierungsantritt Bischof von Lebus. Damit waren die schwer errungenen Bisthümer der Mark vernichtet. (S. Iselin, histor. geograph. Lexicon. Preuß. und Brandenbrg. Staatsgeographie.) [Haas.]

Lectionarium Gallicanum. So nennt man eine von Mabillon (de liturg. Gallic. tom. 2.) in dem berühmten Kloster Luxeul gefundene und in den Druck gegebene Sammlung im Jahre hindurch bei der Messe und den übrigen größern Feierlichkeiten zu gebrauchender Lesestücke aus den Propheten, apostolischen Briefen und Evangelien. Sie gilt als gallicanisches Lectionarium; weil sie, nur sehr wenige Heiligenfeste aufzählend, Lectionen für das Fest der hl. Genovefa anordnet, das vorzugsweise in Gallien begangen wurde und noch begangen wird. Auch rührt sie, mit merovingischen Buchstaben somit in Gallien geschrieben, aus einer Zeit her, in der die gregorianische Kirchenordnung in Gallien noch nicht eingeführt war. Sodann merkt sie nach alter gallicanischer Sitte beinahe für jede Messe drei Lesestücke vor. Schade ist, daß dem Manuscripte die ersten Blätter (somit auch der Titel) fehlen, und auch nicht mehr aufgefunden werden konnten. Mehr hierüber bei Mabillon (l. c.).

Lectionarium Romanum. Man versteht darunter jenes Kirchenbuch, das entweder sämmtliche Episteln und Evangelien, die im Jahre hindurch nach den Vorschriften der römischen Liturgie bei der hl. Messe gelesen werden, oder die im Jahre hindurch bei der hl. Messe in dieser Liturgie üblichen Episteln, oder (Lectionarium plenarium) sämmtliche Lesestücke enthält, die nach den Vorschriften des römischen Ritus überhaupt im Gottesdienste üblich sind. Das älteste und wichtigste Lectionarium ist der sogenannte Comes (Liber comitis) der Comes major genannt wird, wenn er die Leseabschnitte vollständig enthält, und Comes minor, wenn in demselben bloß die Anfangs- und Schlußworte dieser Abschnitte vorgemerkt sind. Als Verfasser desselben nannte man in früherer Zeit den hl. Hieronymus (gemm. anim. l. 1. c. 88.). Sehr alt ist er jedenfalls; da schon die Charta Carnutiana, die schon im J. 471 geschrieben war, ihn kennt (cf. Mabill. de re diplomat. l. 6.). Nur muß man zugeben, daß er im Laufe der Zeiten bedeutende Veränderungen und Zusätze erlitten hat. So wissen wir mit Bestimmtheit, daß Alcuin im J. 797 und noch später Priester Theotinchus ihn revidirt haben (Mabill. annal. Benedict. l. 26. c. 61. Stephan. Baluz. Capit. reg. Franc.). Die älteste Ausgabe ist von Pamelius.

Lectionarius comes, s. Lectionarium Romanum.

Lectionen, die biblischen, in der Liturgie. — Gleichwie sich die Juden in den Synagogen zu gemeinschaftlichem Gebete, gemeinschaftlicher Lesung und zur Betrachtung der hl. Schrift versammelten (5 Mos. 31, 28. Luc. 4, 16.), so lieben auch die Christen bei ihrem Gottesdienste die biblischen Lesungen. „Cum lecta fuerit“, schreibt der hl. Paulus an die Colosser, „apud vos epistola haec, facite, ut et in Laodicensium ecclesia legatur, et etiam, quae Laodicensium est, vos legatis (4, 16.)“. Und an die Christen in Thessalonich schreibt er: „Adjuro vos per Dominum, ut legatur epistola haec omnibus sanctis fratribus“ (1 Thess. 5, 27.). Auch die in Betreff des hl. Lucas gesprochenen Worte „Cujus laus est in evangelio per omnes ecclesias“ (2 Cor. 8, 18.) dürften auf diese Sitte hindeuten. „Cogimur“, sagt Tertullian (apol. c. 39.), „ad litterarum divinarum commemorationem“, und wieder (praescript. c. 36): „Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris (Ecclesia) miscet, et inde potat fidem“. Spätere Zeugnisse sind überflüssig. Sie bieten sich in allen Jahrhunderten in solcher Menge, daß nicht der mindeste Zweifel hierüber obwaltet. Höchstens könnte man fragen, ob diese Lesungen schon damals, wie es heut zu Tage der Fall ist, einen Bestandtheil der Abendmahlsfeier oder Liturgie bildeten. Bedenkt man aber, daß die Abendmahlsfeier zu allen Zeiten die Krone des christlichen Cultus ist, so

unterliegt es keinem Zweifel, daß schon damals diese Lesungen vorzugsweise bei der Feier der Messe vorgenommeu wurden. Auch berichtet dieß schon ausdrücklich Justin der Martyrer in seiner Schilderung des Sonntagsgottesdienstes (apol. 1. n. 67). — In Betreff der **Abschnitte**, welche bei der Liturgie gelesen werden, ist der Unterschied zwischen Ehemals und Jetzt etwas größer. In den ersten Zeiten las man den Brief, das Evangelium oder überhaupt die Schrift, die man sich hiezu auserſehen hatte, nach und nach vom Anfang bis zum Ende, so daß man bei der nächsten Liturgie fortfuhr, wo man bei der letzten aufgehört hatte. Viele Vorträge des hl. Augustin, Chrysostomus u. dgl. basiren auf dieser Praxis. Selbst die kürzere oder längere Dauer des Leseabschnittes hing von den Forderungen des Augenblickes und andern Umständen ab. Die Worte des hl. Martyrers Justin „Commentaria apostolorum aut scripta prophetarum leguntur, quoad licet per tempus (ap. 1. n. 67)" bezeugen es deutlich. Nur wenn Festzeiten einfielen, geschah es, daß man die gewöhnliche Ordnung verließ, um solche Abschnitte vorzulesen, die dem Inhalt der Festfeier besonders entsprachen. „Meminit sanctitas vestra", sagt der hl. Augustin (praef. ad expos. in 1 Joann.), „evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint, ordo ille, quem susceperamus, ex necessitate paululum intermissus non omissus est.". Vgl. Augustin tract. 9 in epist. Joann. So wählte man zu Ostern solche Abschnitte aus den Evangelien, die von der Auferstehung Jesu handelten (Augustin. serm. 139. 140. 148. 194). Zwischen Ostern und Pfingsten kennen Augustin (tract. 6 in Joann.) und Chrysostomus (hom. 63. 66 ed. Francof. p. 849) die Apostelgeschichte als jährlich wiederkehrendes Lesestück. Die Genesis las man in der Fastenzeit, das Buch Job in der Charwoche u. s. f. Heut zu Tage lesen nur mehr die Griechen die Evangelien in solcher Reihenfolge, daß dieselben das Jahr hindurch ganz gelesen werden, und nennen sogar hievon ihre meisten Sonntage (erster, zweiter Matthäussonntag u. s. w., dritter, vierter Lucassonntag u. s. f.). Die Lateiner haben für jede hl. Messe, sie sei Temporal-, Ferial-, Fest- oder Votivmesse, regelmäßig eigene Abschnitte oder Pericopen. Wer die ersten Anordnungen dieser Art getroffen hat, läßt sich nicht bestimmen. Die gewöhnliche Meinung vindicirt diese Ehre dem hl. Hieronymus (cfr. Microlog. c. 25.). Gewiß ist, daß schon der Ostercanon (Canon paschalis) des im dritten Jahrhunderte lebenden Bischofes Hippolytus Lesestücke für die Festtage im Jahre hindurch vormerkt, und Priester Musäus von Marseille (Gennad. de scriptor. eccl. c. 79), sowie Bischof Mamertus von Vienne (Sidon. Apollin. l. 4. ep. 11) sich hierin verdient machten. Ferner fordern schon die Synode von Braga im J. 561 (c. 2) und die von Toledo im J. 633 (c. 17) auf das Strengste, daß man sich hiebei überall an dieselbe Norm halte. Auch hat Gregor der Große seine Homilien schon größtentheils mit Zugrundlegung der dermaligen Evangeliumspericopenordnung bearbeitet. — Die **Zahl** der biblischen Lesungen ist gleichfalls nicht überall dieselbe. Die Lateiner halten regelmäßig zwei: eine, die gewöhnlich ein Bruchstück aus einem Briefe der Apostel oder aus der Apostelgeschichte, seltener aus der Offenbarung des hl. Johannes oder aus einem Buche des alten Testamentes genommen ist, und daher häufig „Epistel", „Apostel" oder auch „Lection" im engern Sinne genannt wird, geht voran; die zweite, stets aus einem der vier Evangelien ausgehoben und daher gemeinhin „Evangelium" genannt, folgt nach einer mit Gesang oder durch stille Recitation einiger Verse aus den Psalmen ausgefüllten Pause. Es reicht diese Sitte in die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung hinauf. Sagt ja schon der hl. Augustin (serm. 176): „Primam lectionem audivimus apostoli, . . . deinde cantavimus psalmum, . . . post haec evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit". Vgl. serm. 165 desselben Kirchenlehrers, die Constitutionen der Apostel

(l. 2. c. 61), Gregor von Tours (hist. Franc. l. 4. c. 16) u. s. w. Die mozarabische Liturgie hat drei Lesestücke, der Syrer Maro redet von vier (Primo propheta, deinde praxis seu actus apostolorum, postea Paulus, ac postremo evangelium legatur; exposit. c. 9). Renaudot sagt aber gar (tom. 2. p. 68): „Lectiones in orientalibus ecclesiis plures fieri solent, prima ex veteri testamento, secunda ex actis apostolorum, tertia ex epistolis Pauli, quarta ex catholicis, quinta ex evangelio. — Leser war ursprünglich der Lector, der hievon sogar seinen Namen hat. Vgl. den Art. Lector. Heut zu Tage wird bei den Lateinern die Epistel, wenn höhere Cleriker assistiren, vom Subdiacone und das Evangelium vom Diacone gelesen. Assistiren keine Leviten, so liest beide der Celebrant selbst. Die Sitte, die Epistel durch die Subdiaconen lesen zu lassen, verbreitete sich nach und nach: es kennen sie eine zur Zeit Gregors des Großen gehaltene Synode in Rom (Harduin. tom. 3. p. 496); so wie der erste, zweite und gemeine römische Ordo, und der Kirchenrath von Rheims im J. 813 (c. 4); nur war sie damals noch nicht allgemein, und wurde auch angefeindet. So sagt Amalarius, es geschehe „Frequentissime", und wundert sich, daß es geschehe, obwohl zu jener Zeit auch mitunter niedere Cleriker oder Schulknaben den Leserdienst versahen (Ord. Rom. Vulg.; Regin. qu. 26). Aelter ist die Sitte, daß die Diaconen das Evangelium lesen: es reden davon als einer bekannten Sache die apostolischen Constitutionen (l. 2. c. 61), Hieronymus (ep. 147. al. 48. ad Sabinian.), Sozomenus (hist. eccl. l. 7. c. 19), Isidor von Sevilla (de div. off. l. 2. c. 8). Bei den Griechen liest dermalen der Lector die Epistel und der Diacon das Evangelium (Goar. fol. 428. Lit. Chrysost.). Bei den übrigen Orientalen wird die Epistel von dem Diacon gelesen; namentlich aber auch noch bei den Syrern das Evangelium von dem Priester (Renaud. coll. orient. lit. tom. 2. p. 68. 69). — Der Ort zur Vornahme der Lesungen war ehemals der Ambon (s. d. A.). Hatte derselbe mehrere Stufen, so blieb der Leser der Epistel auf einer niedrigern, als die war, auf der das Evangelium gelesen wurde (Ord. Rom. II.). Heut zu Tage geschehen im Abendlande beide Lesungen, wenn der Celebrant selbst den Leser macht, auf dem Altare; jedoch so, daß die Epistel auf der linken und das Evangelium auf der rechten Seite des Altares gelesen wird, so daß sich hievon die Sitte herleiten dürfte, die linke Seite des Altares Epistelseite und die rechte Evangelienseite zu nennen. Subdiacon und Diacon lesen auf der Fläche (in plano) des Presbyteriums, und zwar jener gleichfalls auf der Epistel-, dieser aber auf der Evangelienseite. — Sowohl die Epistel als das Evangelium haben im Laufe der Zeit verschiedene Formeln erhalten, mit denen die Lesung eingeleitet oder beschlossen wird. So nennt die Lateinische Kirche zuvörderst das Buch, aus dem das Lesestück ausgehoben wurde (z. B. Lectio actuum apostolorum, Lectio épistolae beati Pauli apostoli ad Hebraeos, Sequentia sancti evangelii secundum Matthaeum) und setzt der Lesung selbst ein paar Worte als Einleitung voraus (In diebus illis, Fratres, Haec dicit Dominus, In illo tempore, Dominus vobiscum): die Gemeine betheiligt sich durch den Mund des Ministranten oder der Sänger Antwort gebend (z. B. Deo gratias, Et cum spiritu tuo, Gloria tibi Domine, Laus tibi Christe). Im Oriente haben sich ähnliche Formeln entwickelt. So schreibt die Liturgia communis Syrorum Jacobitarum das Ceremoniell bei der Lesung des Evangeliums in folgender Weise vor: „Diaconus: Accedite ad me fratres, tacete et auscultate annuntiationem Salvatoris nostri ex evangelio sancto, quod vobis legitur. Sacerdos: Pax vobiscum. Populus: Et cum spiritu tuo. Sacerdos: Ex evangelio sancto Domini nostri Jesu Christi, Dei nostri veri, praedicatione facta a N. apostolo et praecone vitae aeternae, annuntiationem vitae et salutis audimus pro animabus nostris. Diaconus: Estote in silentio auditores, hoc est enim evangelium sanctum, quod legitur. Fratres mei festinate, audite et confitemini verbum Dei vivi. Sacerdos: Igitur in tempore conversationis in terra Domini Dei et Salvatoris

nostri Jesu Christi, dixit discipulis suis (Renaud. tom. II. p. 9)." Manche dieser Formeln sind erweisbar sehr alt. So kennt schon das gallicanische Sacramentarium bei Mabillon manche derselben. — In der feierlichen Messe des Papstes werden Epistel und Evangelium lateinisch und griechisch gelesen, um die Einheit der katholischen Kirche bei der Verschiedenheit ihrer gottesdienstlichen Sprachen darzustellen. Es war ehemals an hohen Festtagen in mehreren Kirchen so (Anselm. Havelb. dial. 3. c. 16; Ordo Rom. XII.). Bei der Krönungsfeier des Papstes Alexander V. sang man sogar das Evangelium lateinisch, griechisch und hebräisch (Conc. Pisan. a. 1409. sess. 18). Wichtiger ist es für das kirchliche Leben, daß heutzutage auch das Evangelium oder auch noch überdieß die Lection, nachdem sie lateinisch gelesen worden sind, wenigstens an Sonn- und Festtagen, zumal bei dem Hochamte und der Frühmesse, in der Landessprache vorgelesen werden. — Die Lesung des Evangeliums, als die dem Christen wichtigste und ehrwürdigste, ist noch mit besondern Gebräuchen begleitet. Obenan steht die fromme uralte (Ordin. Rom.) Sitte, daß der Leser sich durch ein eigenes Gebet zur Lesung vorbereitet (Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, qui labia Isaiae prophetae calculo mundasti ignito, ita me tua grata miseratione dignare mundare, ut sanctum evangelium tuum digne valeam nuntiare. Per Christum etc.), und um den Segen bittet (der Celebrant bittet, wenn er den Leser macht, Gott; der Diacon den Celebranten). Ein anderer, Priester und Volk gemeinschaftlicher und mindestens eben so alter (Ord. Rom. II; Horor. gemm. anim. l. 1. c. 23) Gebrauch besteht darin, daß sich die Gläubigen bei dem Beginne der Lesung auf Stirne, Mund und Brust bekreuzen, um sowohl sinnbildlich ihren Glauben kundzugeben, daß die Lesung wirklich die Worte Jesu Christi, der die Wahrheit seiner Lehre durch den Opfertod am Kreuze versiegelt hat, enthalte, als auch ihre Gesinnung auszusprechen, sich der Anhörung und Befolgung der Lehre des Gekreuzigten nicht schämen, sondern denselben furchtlos in Werken und Worten bekennen (Bekreuzung der Stirne und des Mundes), und ihm das Herz in Liebe weihen zu wollen (Bekreuzung der Brust). Auch stehen nach einer in die frühesten Christenzeiten hinaufreichenden Sitte (Const. apost. l. 2. c. 61; Sozom. hist. eccl. l. 2. c. 19; Nicephor. hist. eccl. l. 12. c. 34) während dieser Lesung alle Gläubigen, um theils ihre Ehrfurcht für das Wort Gottes, theils ihre Bereitwilligkeit, es zu befolgen, auszudrücken. Nach vollendeter Lesung wird der Evangeliencodex (nur die Requiem machen eine Ausnahme) (das Missale) geküßt, früher von allen Anwesenden (Ord. Rom. I. II.), heutzutage (abgesehen von einigen wenigen Kirchen in Frankreich) nur mehr vom Celebranten und dem etwa anwesenden Fürsten oder Papste, Cardinal oder Legaten des apostolischen Stuhles, oder vom Patriarchen, Erzbischofe oder Bischofe des Ortes. Jedenfalls ist dieser Kuß ein Zeichen der Ehrfurcht und Liebe für das Wort Gottes. Sind Soldaten bei der Lesung zugegen, so halten sie während derselben das Schwert oder Gewehr präsentirt, um ihre Bereitwilligkeit an den Tag zu legen, für das Evangelium freudig jeden Kampf zu wagen. Im Hochamte brennt auf jeder Seite des Evangeliencodex (nur die Requiem machen eine Ausnahme) ein Licht, um sowohl die Ueberzeugung der Gemeinde auszudrücken, daß das Evangelium die Lehre desjenigen sei, der sich in Wahrheit das Licht der Welt nennen konnte, als auch den frommen Vorsatz kundzugeben, so leben zu wollen, daß auch wir Lichter im Hause Gottes sind (Joh. 8, 12. Matth. 5, 14.). Hieronymus spricht von diesem Lichterbrennen als einer in allen Kirchen des Orients üblichen Sitte (l. adv. Vigilant.). Ferner beräuchert man im Hochamte (die Requiem machen auch hier eine Ausnahme) sowohl das Evangelienbuch als auch den Celebranten; jenes wohl zum Zeichen der unbedingten gläubigen Annahme und ehrfurchtsvollen Anhörung der evangelischen Lehre; diesen, um freudig zu bekennen, daß uns durch das Evangelium jenes Opfer bekannt geworden ist, das der Celebrant zu entrichten vorhat. [Fr. X. Schmid.]

Lectionen im Brevier, s. Brevier.

Lector (Leser) nennt man jenen niedern Cleriker, der den Ordo des Lectorates erhalten hat, und dessen Geschäft es ursprünglich war, die Lectionen (s. d. A.) in der Kirche vorzulesen. Solche Lectoren kennen schon Justin (apol. 1. n. 67), Tertullian (praescript. c. 41), Cyprian (ep. 24. al. 29), Papst Cornelius (Euseb. hist. eccl. l. 6. c. 43) u. s. w. Sie wurden schon damals den Clerikern beigezählt, und durch kirchlichen Ritus aufgestellt (Cyprian. ep. 33; Conc. Antiochen. a. 341. c. 10); nur ausnahmsweise scheint hin und wieder ein Nichtordinirter Lectorsdienste versehen zu haben (Augustin. ep. 64. al. 235. ad Quintian.; Conc. Nicaen. a. 787. c. 74). Da in späterer Zeit das Vorlesen bei dem Gottesdienste im Abendlande fast ausschließlich (nur am Charfreitag erwähnt das Missale noch des Lesens durch den Lector) Sache der Diaconen und Subdiaconen, ja der Priester selbst geworden ist, so ist die Weihe zu diesem Amte mehr eine der Stufen, die den Candidaten des Priesterstandes dem Heiligthume um einen Schritt näher bringt, und auf denen er höchstens einige Zeit lang den Leuchterträger macht und andere niedere Altardienste versieht. Auch bei den Griechen ist es nicht anders (Goar. Euchol. fol. 243). — Ueber die Ertheilung des Lectorates gab die Synode von Carthago im J. 398 folgende Vorschrift: „Lector cum ordinatur faciat de illo verbum episcopus ad plebem, indicans ejus fidem ac vitam atque ingenium. Post haec, spectante plebe, tradat ei codicem, de quo lecturus est, dicens ad eum: Accipe, et esto lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverint (c. 8).“ Fast mit denselben Worten wird noch jetzt dem Ordinanden dieser Ordo in der lateinischen Kirche übertragen, jedoch so, daß der Uebertragung eine Unterweisung des Ordinanden vorausgeschickt, und nach der Uebertragung Gebete angereiht werden (Pontif. Rom.). In der Unterweisung werden die Geschäfte eines Lectors in folgender Weise aufgezählt: „Lectorem oportet legere ea, quae praedicat, et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos.“ Die hier erwähnte Segnung des Brodes und der neuen Früchte dürfte den Lectoren erst später, und zwar zuerst in Teutschland und Frankreich übertragen worden sein (Pontif. Salisburg. annor. 700; Pontif. Camerac. annor. 600). Der Ritus, nach welchem die Orientalen ihre Lectoren (*Ἀναγνωσται*) ordiniren, ist natürlich von dem des Abendlandes sehr verschieden. So beginnt z. B. der Bischof bei den Kopten die Ordination mit einer Frage über die Würdigkeit des Candidaten, schreitet hierauf nach günstiger Aussage der Gemeinde zu der im Oriente überall mit dieser Ordination verbundenen Tonsur, verrichtet sodann zwei Gebete, bei dem einen gegen Westen, bei dem andern nach Osten sich wendend, hält den Candidaten unter Fortsetzung von Gebeten an den Schläfen, reicht ihm das Evangelienbuch dar, damit dieser, es vor der Brust tragend, den Altar, die Hände des Bischofes und alle Gegenwärtigen küsse, und verabschiedet ihn zuletzt mit der Mahnung, seinem neuen Amte mit Würde vorzustehen. Vgl. den Art. Anagnosten. — Verschieden von diesem Lector sind der Vorleser bei Tisch (Lector mensae) in geistlichen Communitäten (cfr. Udalr. Consuet. Cluniac. l. 2. c. 34), der hie und da in Cathedralen übliche Lector dignitarius, welcher die sämmtlichen Kirchenlesungen regelte, und endlich die Lectoren oder Professoren in Klöstern, welche die jungen Cleriker unterrichten. [Fr. X. Schmid.]

Lecturae. Es handelt sich hier von einer Reihe von Schriften, die in einer gewissen Zeit eine Hauptquelle der Erklärung des römischen und canonischen Rechts waren. Der Ausdruck lectura kommt von legere; er bedeutet zuerst das Verständniß der Stelle nach Grammatik und Syntax, dann aber die Erklärung des Sinnes nach der Absicht des Redenden (hanc literam ita lego). In dieser Beziehung entstand der Begriff „Vorlesung“, lectura. Die Glossen (s. Glossen und Glossatoren) enthielten kein Raisonnement, in ihnen war eine traditionelle

Fortentwicklung des Rechts, eine Anwendung des älteren Rechts auf die neuere Zeit; die lecturae dagegen stellten schon die Ansichten des einzelnen Interpreten dar, obgleich derselbe es auch nicht unterließ, alte und neue Meinungen darneben anzuführen. Die lecturae über das römische Recht hatten eine andere Bedeutung wie die über canonisches Recht; jene schlossen sich den Glossen mehr an, und waren in der That exegetisch, wie man am besten aus der lectura des Azo über den Codex sieht; jedoch sie waren umfangreich, und deßhalb oft nicht interessant; die lecturae über das canonische Recht aber waren mehr dogmatisch, weil sie einer ähnlichen kritischen und geschichtlichen Entwicklung nicht bedurften, wie dieses bei dem römischen Rechte der Fall war. Vom Systeme und von der diesem zu Grunde liegenden Abstraction wußte man in jener Zeit Nichts; ebendeßhalb ergoß sich die Bestrebung in die Einzelheiten jeder einzelnen Entscheidung. Da man aber damals das kirchliche System selbst mehr im Leben wahrnahm, und da die ganze Erziehung des Menschen darauf berechnet war, so war es vortheilhaft, sich in die Einzelheiten der Casuistik einzulassen. Man theilte in dieser Art des Unterrichts und der Methode dasjenige, worüber man eine genaue und vollständige Ansicht erhielt und darüber seinen Lehrer (Vorleser) fand, und dasjenige, wo man durch eigene Hilfe später sich selbst unterrichten mußte, und so kam es denn auch, daß die lecturae nur über einzelne Theile des canonischen Rechts gegeben wurden. Wir, die wir gleich Alles überschauen und bemeistern, und mit einem philosophischen Blicke das Mannigfaltige uns unterordnen (subjectiviren und identificiren) wollen, finden in den lecturis sehr Vieles, was uns ungefällig erscheint. Dennoch läßt sich auch nicht läugnen, daß in den lecturis die wissenschaftliche Methode als gealtert erscheint, und so mußte ein neuer Weg gefunden werden. Die Philologie übte zwar auch hier ihr Recht, wie man aus den Bestrebungen des Antonius Augustinus und Anderer, namentlich der Franzosen, sieht; allein da das Kirchensystem in beständiger Uebung war und blieb, so nahm die Sache eine ganz andere Richtung, wie im römischen Rechte durch Cujacius und Andere. Nur das war beiden Rechtsquellen (d. i. des römischen und canonischen Rechts) gemeinsam, daß man sich jetzt bloß an die Titelüberschriften der Quellen, nicht an die einzelnen Stellen hielt, was man am durchgreifendsten einsieht, wenn man die in dieser neuen Art geschriebenen Werke eines Reiffenstuel und Schmalzgrueber mit den lecturis eines Baldus, Petrus de Ancharono, Joonnes ab Imola, Nicolaus de Tudeschis, Alexander Tartagnus, Barbatia Siculus, Franziscus de Accoltis, Petrus Sandeus, Philippus Decius vergleicht. Endlich sind die lecturae schon deßhalb ungefällig, weil sie nicht für den Druck, sondern für die mündliche Darstellung bestimmt waren, wodurch sich hauptsächlich die neueren Commentationen unterscheiden. Es würde auch bei uns ungefällig und langweilig sein, wenn die Vorlesungen der Lehrer unmittelbar in den Druck übergehen würden. [Roßhirt.]

Ledigkeitseid, s. Eid.

Lee, Anna, s. Leada.

Lefevre, s. Faber Stapulensis.

Legate, s. letztwillige Verfügungen.

Legaten. Das Recht des Papstes, zu verschiedenen Zwecken nach einzelnen Puncten des kirchlichen Gebietes Gesandte abzuordnen, folgt von selbst aus der ihm über die gesammte Kirche zustehenden höchsten Regierungsgewalt; diese wäre gehemmt und beschränkt, ja unter Umständen unmöglich, wenn der Papst jene Befugniß nicht sollte ausüben können. In diesem Sinne spricht sich Innocenz III. hierüber aus, wenn er sagt: „Da das Oberhaupt der Kirche menschlicher Natur gemäß nicht an verschiedenen Orten sich zugleich befinden, noch auf Windesflügeln in entlegene Gegenden sich begeben kann, so sendet es, damit der Gang der Geschäfte nicht Noth leide, seine Legaten als abgeordnete Richter.“ — Es lassen sich drei verschiedene Arten päpstlicher Legaten, wie dieß auch in Cap. Officii. 1.

d. off. leg. in 6to I. 15. vorgezeichnet ist, von einander unterscheiden: 1) Die Legati a latere, in der angeführten Gesetzesstelle von Papst Innocenz IV., da sie aus der Zahl der Cardinäle genommen werden, fratres nostri genannt, 2) die Legati missi oder Nuncii apostolici, auf einer niederen Rangstufe Internuncii, und 3) die Legati nati, für welche die Legation mit dem Kirchenamte, welches sie bekleiden, dauernd verbunden ist (qui suarum praetextu ecclesiarum legationis sibi vindicant dignitatem); in dieser Beziehung stehen die Legati nati mit dem Institute der Vicarii apostolici, wie das ältere Recht es kennt, in Verbindung. Es wurde nämlich frühzeitig — wovon bestimmte Nachrichten bis in's vierte Jahrhundert reichen — üblich, daß der Papst in verschiedenen Gegenden einzelne Bischöfe damit beauftragte, an seiner Statt gewisse, ihm unmittelbar obliegende Jurisdictionsrechte auszuüben und ihm über die Verwaltung derselben von Zeit zu Zeit Bericht zu erstatten. Dadurch, daß der Nachfolger eines solchen Bischofs stets denselben Auftrag erhielt, wurde dieses apostolische Vicariat mit bestimmten Bischofssitzen verbunden. Die ältesten Beispiele sind die Vicariate von Thessalonich über Illyricum und von Arles über Gallien (s. Hilarius von Arles u. Leo I.), welche beide bis gegen das siebente Jahrhundert hin Bestand hatten; andere Vicariate aus dieser Zeit waren entweder, wie das des heiligen Augustinus, des Apostels der Angelsachsen, persönlich oder, wie das des Bischofs von Sevilla, ohne eigentliche Jurisdiction. Wo diese vorkam, bestand sie in der Oberaufsicht über die gesammte kirchliche Disciplin des Vicariatsbezirkes; an die Zustimmung des Vicars war die Ordination der Bischöfe durch die Metropoliten, die von ihm zu consecriren waren, geknüpft; der Vicar berief Synoden und nahm Appellationen von den Provincialconcilien an, er hatte unter den Bischöfen seines Sprengels den ersten Rang, auch scheint die Ertheilung des Palliums, als eines Zeichens päpstlicher Jurisdiction, zuerst an die apostolischen Vicarien erfolgt zu sein. — Im achten Jahrhunderte trat dann der heilige Bonifacius als päpstlicher Legat mit den umfangreichsten Vollmachten ausgerüstet auf; da er seinen bleibenden Sitz zu Mainz nahm, so gründeten sich hierauf die Prärogativen dieses erzbischöflichen Stuhles. Mainz trat, wie seit dem heiligen Dunstan die Nachfolger des heiligen Augustinus auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury, in die Reihe der Legati nati ein. Mit diesem Ausdrucke werden seither diejenigen Bischöfe bezeichnet, welche gleich den älteren apostolischen Vicarien mit einer an ihr Kirchenamt geknüpften Legation bekleidet wurden. Wie weit die Befugnisse solcher Legaten reichten, wurde für die einzelnen Fälle durch besondere Instructionen näher bestimmt. Als die wichtigsten Beispiele solcher Legationen lassen sich folgende anführen: Toledo, wenn auch vielfach bestritten, für Spanien, Rheims für die dazu gehörige Provinz, Bourges für Aquitanien, Vienne für Septimanien, ferner Lyon und Sens, die aber mehr Titularlegaten waren; sodann Canterbury für England, S. Andrew für Schottland, Mainz, Trier, Cöln, Salzburg, Magdeburg und Prag für Teutschland, Gnesen für Polen, Gran für Ungarn. In Italien findet sich die sogenannte Monarchia Sicula (s. d. A.) als ein Beispiel einer an einen weltlichen Fürsten verliehenen Legation. Ein anderer Fall der Art, aber ganz vorübergehend, war der, als Papst Alexander III. dem König Heinrich II. von England die Legation für sein Reich verlieh, und zwar unter der Bedingung, sie nicht auf den Erzbischof von York zu übertragen; für diesen hatte Heinrich das Begehren um die Legation gestellt, womit eine Kränkung der Gerechtsame Thomas Beckets, als des Erzbischofs von Canterbury, beabsichtigt war. — Da viele der Legati nati sich in ihrer hohen Würde überhoben, so trug dieß dazu bei, daß das Institut allmählig seine Bedeutung verlor und die Legation bald fast nur zum Besitze eines höheren Titels diente. Die Päpste sahen sich nämlich veranlaßt, in den meisten wichtigen Angelegenheiten nicht auf die Berichte der Legati nati zu warten, sondern Cardinäle von ihrer Seite zu senden, die, mit einer Fülle von Primatialrechten versehen,

in dem ihnen angewiesenen Legationsbezirke unmittelbar die Stelle des Papstes vertraten. Hierin liegt die Veranlassung, daß man diesen Legatis a latere eine Jurisdictio ordinaria beilegte, die nach Cap. Legatos. 2. d. off. leg. in 6to auch durch den Tod des Papstes, von welchem die Sendung ausgegangen war, nicht erlischt. Die Legati a latere repräsentirten demnach in ihrem Missionsbezirke den Primat und übten daher mit geringen Beschränkungen eine Mehrzahl der päpstlichen Reservatrechte aus. Sie absolvirten von reservirten Censuren, ertheilten Indulgenzen, übten Jurisdiction über Eximirte, dispensirten neben den Bischöfen von Ehehindernissen, verliehen Beneficien, besonders die an den Papst devolvirten Pfründen, confirmirten Erzbischöfe und Bischöfe u. s. w. Diese einzelnen Befugnisse pflegten in den Instructionen der Legaten nicht immer aufgezählt zu werden, sondern man begnügte sich mit der allgemeinen Clausel cum facultatibus solitis et consuetis. Indessen bald sah man sich genöthigt, in Betreff der Legati a latere, welche ultra montes gesendet wurden, einen andern Weg einzuschlagen. Die Ausübung jener großen Vollmachten gab zu sehr vielen Conflicten mit den Bischöfen die Veranlassung, auch wurden bei der zunehmenden Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt die päpstlichen Legaten von den Fürsten immer weniger gern gesehen, weil sie sich durch sie in ihren vermeintlichen Rechten in Betreff der Kirche beeinträchtigt fühlten, und so geschah es, während manche Legaten sich auch mancher Uebergriffe schuldig machten, daß bei der Vereinigung der Interessen der Könige und Bischöfe zu gemeinschaftlichen Nationalinteressen man weltlicher Seits sogar so weit ging, die Legaten zurückzuweisen. Es sah sich daher Papst Johann XXII. veranlaßt, in der Extrav. Super gentes. 1. d. consuet. (c. 1.) eine solche Gewohnheit für nichtig zu erklären und diejenigen Fürsten mit der Excommunication, ihr Land aber mit dem Interdicte zu bedrohen, welche den päpstlichen Legaten den Zutritt verweigern würden. Trotz dem dauerte in Frankreich der Gebrauch fort, daß die Legaten nur bis Lyon reisen durften, und nachdem sie ihre Vollmachten zur Prüfung nach Paris eingesendet hatten, dort die Entscheidung über ihre Zulassung abwarten mußten. Es war dieß Verfahren um so ungeeigneter, als schon längst auch auf gesetzlichem Wege eine Beschränkung der Jurisdiction der Legaten eingetreten war; das Concilium von Trient ging darin noch weiter als die Decretalen, indem es Sess. 24. c. 20. de Ref. alle und jede concurrirende Jurisdiction der Legaten mit den Bischöfen aufhob. — Nach und nach sind diese außerordentlichen Legationen immer seltener geworden; desto mehr ist in neuerer Zeit der Gebrauch an die Stelle getreten, daß der Papst in einzelnen Staaten ständige Nuntiaturen unterhält. Schon das ältere Recht kannte in den Apocrisiarii (s. d. A.) oder Responsales, mit welchen Ausdrücken namentlich die päpstlichen Gesandten am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel bezeichnet wurden, ein den Nuntien ähnliches Institut. Diese, sowie die niedere Rangstufe der Internuntien haben eine doppelte Stellung; sie sind einestheils Mitglieder des diplomatischen Corps in dem Staate, wo sie residiren, und zwar nehmen sie in der betreffenden Abstufung der Gesandten, zu welcher sie gehören, die erste Stelle ein; anderntheils sind sie von dem Papste mit Instructionen über Ausübung kirchlicher Jurisdictionsrechte versehen, zu denen insbesondere auch die Führung des Informativprocesses in Betreff der erwählten oder ernannten Bischöfe ihres Nuntiaturbezirkes gehört; sie selbst führen in der Regel den Titel eines Erzbischofes oder Bischofes in partibus. — In Teutschland war die Errichtung einer neuen Nuntiatur zu München (1785) die Veranlassung zu dem bekannten Nuntiaturstreit (s. d. A.), der seine wissenschaftliche Erledigung in der vortrefflichen Antwort Pius' VI. an die zum Emser Congresse versammelten Erzbischöfe fand (Responsio — super Nuntiaturis apostolicis. Romae 1789; s. den Art. Emser Congreß). — Vgl. noch histor.-polit. Blätter. Bd. VIII. S. 564 ff. S. 665 ff. S. 722 ff.

[Phillips.]

Legenda aurea, s. Jacobus de Voragine und Legenden.

Legende heißt nach der allgemeinen Wortbedeutung alles das, was dem Volke bei dem Gottesdienste vorgelesen werden soll. Das Buch, welches die Lese-Abschnitte enthielt, nannte man Lectionarium, auch Epistolarium, weil die meisten Lesestücke aus den Briefen der Apostel entnommen waren. Man las die Abschnitte nach einer bestimmten Eintheilung, ähnlich der Eintheilung des alten Testaments nach Paraschen und Haphtaren, bei den liturgischen Zusammenkünften ab. Im engern, heutzutage fast ausschließlich gebräuchlichen Sinne versteht man unter dem Wort Legende eine Sammlung von Lebensbeschreibungen der Heiligen der katholischen Kirche, der Martyrer, der Kirchenväter und Bekenner. In den ersten christlichen Jahrhunderten hieß man solche Sammlungen Acta Sanctorum, oder Martyrum, deren Ursprung bis in's zweite Jahrhundert zurückführt, wo man von einzelnen Blutzeugen und Bekennern schon das Merkwürdigste aufzeichnete, und diese Berichte als ein Heiligthum für die christliche Mit- und Nachwelt aufbewahrte. Eusebius spricht von einer solchen Sammlung, die er *συναγωγη των ἀρχαιων μαρτυρων* benennt. Das älteste Martyrologium wird dem hl. Hieronymus zugeschrieben. Daß die Lebensbeschreibungen der Heiligen mit der Zeit immer ausführlicher wurden, hat in verschiedenen Umständen seinen Grund. Im Mittelalter hat sowohl die griechische als die lateinische Kirche derlei Heiligen-Biographien erhalten, die erstere durch Simeon Metaphrastes, die letztere durch Jacobus de Voragine (s. d. A.), den Verfasser der goldenen Legende. Unverkennbar klebt diesen Sammlungen der Charakter ihrer Entstehungszeit an, der sich allzuhäufig im Aufregen der Phantasie und im Hervorheben des Außerordentlichen und Ueberraschenden bezeugt. Historisch werthvoller ist die Sammlung, welche Boninus Mombritius 1474 lieferte. Spätere Sammlungen sind schon die edlen Früchte geläuterter Wissenschaft und sorgsamen Forschergeistes, wie die Acta Martyrum primor. (s. d. A.) von dem gelehrten Benedictiner Theod. Ruinart, und die Vitae Patrum, auch die Fasti Sanctorum von dem Jesuiten Herib. Rosweid, dem Vorläufer und Anreger der vollständigsten aller Sammlungen, der Acta Sanctorum, welche von dem Jesuiten Johannes Bollandus im J. 1643 begonnen, und von andern Vätern der Gesellschaft Jesu (Henschen, Papebroek u. a. m.), den sog. Bollandisten, fortgesetzt worden sind (s. Acta Sanctorum). Das großartige Werk erschien zu Brüssel und Tongerloo von 1643—1794 unter wechselvollen, zuletzt sehr ungünstigen Zeitumständen in 53 Foliobänden. Es ist eine reiche Fundgrube nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die Profangeschichte, für Chronologie, Geographie u. s. w. Bollandus selbst war mit seiner Arbeit bis zum Anfange des Monats März gekommen, als er am 12. September 1665 das Zeitliche segnete. Seine Fortsetzer führten das Werk bis zur Mitte des Monats October, der Zukunft die Vollendung überlassend. Wirklich erschien 1845 zu Brüssel bei Muquardt zum October die werthvolle Ergänzung unter dem Titel: Acta Sanctorum Octobris, ex lat. et graec. etc. monum. collecta, a Jos. Vandermoere et Jos. Vanheke Soc. Jes. Tom. VII. Octobris. Nicht so voluminös, aber sehr brauchbar ist das gleichfalls kritisch gearbeitete, ursprünglich englisch geschriebene Werk von Alban Butler, nach dem Französischen von Godescard für Teutschland bearbeitet und mit reichhaltigen Anmerkungen vermehrt von Dr. Räß und Dr. Weis (Mainz 1823—27, 21 Bde.). — Die Hauptaufgabe einer Legende für das Volk ist Popularität, mit Vermeidung aller rein gelehrten Untersuchungen und mit Beschränkung auf richtige Resultate, eine edle lebensfrische Darstellung der großen Charaktere der Heiligen, darauf berechnet, die edelsten und heiligsten Gefühle und Gesinnungen im Volke zu wecken, und ihm so die Macht und Größe des Christenthums in den einzelnen Heiligen in der mannigfaltigsten Form vor Augen zu stellen. So wird jede Heiligen-Biographie zum angewandten Evangelium. Zwei Extreme sind zu vermeiden:

ein trockenes Aneinanderreihen der Lebensbegebenheiten ohne Geist, Leben und Anwendung, sowie die Scheu vor dem Wunderbaren und Hintanhaltung alles Poetischen in der Auffassung der heiligen Charaktere, auf der andern Seite das absichtliche Ausgehen auf Wunderbares, das fortwährende Hervorheben außerordentlicher Zustände, das Haschen nach dem Romantischen, das indiscrete Verwechseln frommer Sagen und Ueberlieferungen mit wirklicher Geschichte. Die fromme Sage sei nicht ausgeschlossen, denn sie trägt tiefe Poesie und die Kraft in sich, in dem für religiöse Lebenspoesie oft so empfänglichen Gemüthsboden des Volks tiefe Regungen hervorzurufen; nur trete sie als Sage, nicht als ausgemachte Geschichte hervor, dann wird eine billige Kritik nichts einzuwenden haben; sie wird dazu dienen, auch dem psychologischen Elemente sein Recht zu gewähren, und die Einförmigkeit der Situationen und einzelnen Bekehrungs-, Büßungs- und Verfolgungsgeschichten rc. zu mäßigen. [Dür.]

Leges barbarorum, s. Lex barbarorum.

Legio fulminatrix. Diesen Namen soll eine ganz aus Christen bestehende Legion vom Kaiser Marc Aurel erhalten haben, weil sie durch ihr Gebet das Entstehen eines Gewitters und dadurch die Rettung des römischen Heeres bewirkte. Im marcomannischen Kriege nämlich wurden die Römer (im J. 174) durch die Quaden an einem Orte eingeschlossen, wo es ihnen ganz an Wasser mangelte, so daß das Heer in Gefahr war, durch Durst und Hitze aufgerieben zu werden. Es wurde gerettet durch ein plötzlich entstehendes Gewitter; die Römer wurden dadurch mit Wasser versehen, die während desselben angreifenden Quaden aber durch Hagel und Blitze zurückgetrieben. So erzählt mit einigen Ausschmückungen Dio Cassius (71, 8.). Eusebius (hist. eccl. 5, 4.) fügt Folgendes bei: In jener Noth hätten die Soldaten der melitinischen Legion, welche aus Christen bestand, zu Gott gebetet und durch ihr Gebet die Rettung bewirkt. Er erwähnt dann noch, daß Apollinaris, ein Zeitgenosse Marc Aurels, erzähle, jene Legion habe seitdem den passenden Namen „die blitzende" erhalten. Noch weiter ausgeschmückt ist die Erzählung des Xiphilinus, eines byzantinischen Schriftstellers, der im 11ten Jahrhundert einen Auszug aus Dio Cassius verfaßte: der Kaiser habe die christliche Legion, von der er gehört habe, daß sie durch ihr Gebet Alles bewirken könne, gebeten, für das Heer zu Gott zu flehen, habe ihr nach dem Wunder jenen Beinamen gegeben und eine sehr ehrenvolle Verfügung zu Gunsten der Christen erlassen. Die Auctorität des Xiphilinus ist natürlich nur gering; daß damals schon eine ganze Legion aus Christen bestanden habe, ist unwahrscheinlich, und den Namen „fulminatrix" führte die zwölfte Legion schon unter Augustus. Die älteste christliche Nachricht von dem Vorfall haben wir bei Tertullian (Apol. c. 5. cf. ad Scap. 4.); er sagt nur, es sei noch ein Brief von M. Aurel vorhanden, quibus illam germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Aehnlich drücken sich Hieronymus (Chron. ad a. 174) und Orosius (7, 15.) aus. (Der Brief M. Aurels, welcher den Apologien Justins beigefügt ist, ist aber sicher unächt.) Die heidnischen Schriftsteller, welche das Factum erwähnen, schreiben das Wunder theils einem ägyptischen Zauberer zu (Dio Cass.), theils der Tugend (Claudian. de VI. Cons. Hon.) oder dem Gebete des Kaisers (Capitol. M. Aur. Themist. or. de reg. virt.); auf der zu Ehren M. Aurels errichteten Säule wird der Jupiter pluvius dafür verherrlicht. Wir finden auch nicht, daß der Kaiser dadurch zu wesentlich milderen Gesinnungen gegen die Christen gebracht worden sei; das forte in der Stelle Tertullians deutet auch schon darauf hin, daß M. Aurel wenigstens nicht mit voller Ueberzeugung oder nicht mit bestimmten Worten das Wunder den Christen zuschrieb. — Die wahrscheinlichste Erklärung der Sache ist wohl die, welche Stolberg (Bd. VIII. S. 90) gibt: „In jener Noth mochten sich die Heiden theils an ihre Götter, theils an Zauberer wenden; die Christen im Heere — wahrscheinlich

waren ihrer besonders viele in der zwölften (melitinischen) Legion, die den Beinamen „die blitzende“ führte — beteten zu Gott. Die wunderbare Rettung schrieben nun natürlich die Heiden ihren Göttern, dem Gebet des Kaisers oder den Zauberern zu, die Christen mit Recht ihrem Gott. Apollinaris hörte davon, und wurde dadurch, daß ihm der Name der Legion sehr passend erschien, zu dem Glauben verleitet, sie habe ihn erst bei dieser Gelegenheit erhalten.“ Vielleicht hat auch Eusebius den Apollinaris mißverstanden oder ungenau citirt; es wäre nämlich wohl denkbar, daß Apollinaris' Worte nur den Sinn hatten: seitdem habe der Name, den die Legion führte, erst einen recht passenden Sinn bekommen. — Bemerkenswerth ist übrigens noch, daß Gregor von Nyssa in der zweiten Rede auf die 40 Martyrer von Sebaste (Opp. ed. Paris. 1638. t. III. p. 505) erzählt, diese Martyrer hätten zu einer Legion gehört, die durch eine wunderbare Erscheinung zum Christenthum bekehrt worden sei und in einem Kriege mit den Barbaren durch ihr Gebet ein Gewitter bewirkt hätte. Wenn sich dieses, wie es den Anschein hat, auf dasselbe Factum bezieht, so würde die Angabe, daß die Legion ganz oder größtentheils aus Christen bestanden habe, an Unwahrscheinlichkeit verlieren. — Vgl. Tillemont, hist. des emp. t. II. M. Aurel art. 15. — Stolberg, Geschichte der Rel. Jesu 8, 80 ff. — Rohrbacher, hist. de l'égl. 5, 125. [Reusch.]

Legio Thebaica. Diesen Namen führte eine römische Legion (wahrscheinlich weil sie sich aus der Thebais recrutirte), welche ganz aus Christen bestanden und unter Kaiser Maximian das Martyrium erlitten haben soll. Die ältesten Nachrichten darüber haben wir in einem Bericht des hl. Eucherius, Bischofs von Lyon († gegen 450, s. den Art. — Rettberg, Kirchengeschichte von Teutschland 1, 97. schreibt denselben einem jüngern Eucherius im Anfang des sechsten Jahrhunderts zu, ohne aber seine Meinung zu begründen —) an den Bischof Salvius, abgedruckt bei Ruinart in den Acta SS. 22. Sept. und bei Migne Patrol. t. 50. Die Aechtheit und Glaubwürdigkeit desselben, obwohl diese noch von Stolberg (IX, 305.) beanstandet wird, steht nach den Untersuchungen der Bollandisten (22. Sept.) wohl fest. Eucherius nun erzählt Folgendes: Maximian hatte im Kriege gegen die Gallier in seinem Heere auch die legio Thebaica, die früher im Orient gestanden hatte und ganz aus Christen bestand. (Daß die Legion auf ihrem Marsche aus dem Orient nach Gallien zu Rom vom Papste im Glauben bestärkt worden sei, sagen erst spätere Nachrichten.) Maximian wollte nun diese Legion gleich andern zur Einziehung und Verfolgung der Christen verwenden, sie weigerte sich aber, diesen Befehl auszuführen. Der Kaiser war damals zu Octodurum (Martigny oder Martinach an der Rhone oberhalb des Genfersees), die Legion stand in Acaunensibus angustiis, jetzt St. Maurice im Kanton Wallis. (Nach spätern Nachrichten hätte der Kaiser zu Octodurum ein großes Opferfest feiern und die Christen zur Theilnahme daran zwingen wollen.) Wüthend über die Weigerung der Soldaten, ließ Maximian die Legion decimiren. Deßungeachtet blieben die übrigen bei ihrer Weigerung. Namentlich bestärkten Mauritius, der primicerius der Legion, der campidoctor (nach du Cange is qui scientiam armorum militibus tradebat) Exuperius und der senator (nach Hieronymus war dieses der nächste im Range nach dem primicerius) Candidus die Ihrigen im standhaften Festhalten am Glauben. Die Decimirung wurde wiederholt, aber wieder vergebens. Die Soldaten ließen dem Kaiser sagen, sie seien zwar seine Untergebenen, zugleich aber auch Knechte Gottes; sie würden ihm, wie bisher, auf's Pünctlichste gehorchen, nur dürfe sein Befehl nicht dem göttlichen Willen widersprechen; denn sie hätten früher den Glaubenseid als den Fahneneid abgelegt. Darauf wurden sie alle, ohne den geringsten Widerstand zu leisten, niedergemacht. Gleich darauf kam Victor, ein Veteran einer andern Legion, des Weges, bekannte sich als Christ und wurde an demselben Orte getödtet. An-

dere Namen sind nicht bekannt. Zu derselben Legion sollen, fügt Eucherius bei, Ursus und Victor gehört haben, die zu Salodurum an der Arula, nicht weit vom Rhein (Solothurn an der Aar), getödtet wurden (sie stehen im Mart. rom. unter dem 30. Sept.). — Dieser Vorfall wird von Einigen (Tillemont, Ruinart, Bunus in den AA. SS. 4. Oct.) in das J. 286, von Baronius in das J. 297, von Joh. Cleus (AA. SS. 22. Sept.) in das J. 303 versetzt. — Schon im fünften Jahrhundert war das Grab des hl. Mauritius und seiner Genossen zu Agaunum sehr berühmt; Eucherius erzählt schon Wunder, die dort geschehen seien. Gegen Anfang des sechsten Jahrhunderts bestand schon das Kloster St. Mauriz am Fuße des St. Bernhard; Avitus von Vienne (c. 500) erwähnt eine passio dieser Martyrer, die man zu seiner Zeit vorzulesen pflegte; in einem von Mabillon herausgegebenen Missale, welches im neunten Jahrhundert geschrieben ist, findet sich schon eine Missa S. Mauritii cum sociis suis. Die Heiligen wurden besonders in der Schweiz, in Gallien und Savoyen verehrt; in Italien bestand ein Ritterorden unter dem Schutz des hl. Mauritius, von dem Gegenpapst Felix V., Herzog Amadeus VIII. von Savoyen (s. d. A.) gegründet, durch Herzog Emmanuel Philibert erweitert und auf sein Ansuchen von Papst Gregor XIII. 1572 bestätigt. — Daß Maximian schon vor dem Beginn der allgemeinen Verfolgung (303) gegen die Christen wüthete, und daß er eine ganze Legion seinem Christenhaß opferte, ist bei einem so rohen und grausamen Tyrannen gar nicht unglaublich. Daß aber das Schweigen früherer Schriftsteller, wenn es auch namentlich bei Lactanz und Orosius etwas auffallen muß, doch kein genügender Beweis gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung des Eucherius ist, haben die Bollandisten (ad 22. Sept. p. 324 sqq.) nachgewiesen. — Die Zahl der mit Mauritius Gemarterten wird gewöhnlich auf 6600 angegeben; Eucherius sagt nur, eine Legion habe damals aus 6600 Mann bestanden, nicht aber, daß die ganze thebaische Legion damals zu Agaunum zusammen gewesen sei; jedenfalls fiel aber nach ihm dort, wenn nicht die ganze Legion, so doch der größte Theil derselben. Es werden aber außer den von Eucherius genannten Martyrern im römischen und andern Martyrologien noch viele andere Martyrer der thebaischen Legion beigezählt; so nennt das Martyrol. rom. außer Victor und Ursus, die auch Eucherius erwähnt, noch Vitalis und Innocentius als Genossen des Mauritius, ferner Antoninus zu Piacenza (30. Sept.), Secundus zu Albintimilium (Vintemiglia) in Ligurien, und Alexander zu Bergamo (26. Aug.). Auch ein Felix mit seiner Schwester Regula, die zu Zürich den Martertod erlitten haben sollen, werden den Thebäern beigezählt (s. den Art. Felix Bd. IV. S. 1). — Am berühmtesten sind nach Mauritius noch folgende zwei Gruppen: 1) Tyrsus, Bonifacius und ihre Genossen. Nach dem Martyrium des hl. Mauritius soll Maximian den Rictius Varus (Rictiovarus, der bei vielen andern gallischen Martyrien erwähnt wird, und, wie Rettberg a. a. O. S. 108 richtig bemerkt, in den dortigen Marteracten als ein Collectivname zur Bezeichnung tyrannischer Beamten aus der Zeit der Verfolgung erscheint) nach Trier geschickt haben, um auch dort die Christen, namentlich zwei Cohorten der thebaischen Legion unter Tyrsus und Bonifacius, zu verfolgen. Derselbe soll am 4. Oct. die thebaischen Soldaten, an den zwei folgenden Tagen den Consul Palmatius, mehrere Senatoren und viele andere christliche Trierer haben hinrichten lassen. St. Felix, Bischof von Trier, soll die Leiber dieser Martyrer gegen Ende des vierten Jahrhunderts in die Paulinskirche haben bringen lassen, wo sie 1071 aufgefunden wurden. An dieser Tradition scheint das sicher zu sein, daß damals zu Trier viele Christen als Martyrer starben; nicht unmöglich ist es auch, daß darunter ein Theil der thebaischen Legion war, der dann von Maximian vor dem Vorfall bei Octodurum dorthin geschickt wäre; es wäre aber auch leicht möglich, daß die Legende diese und die andern erwähnten und noch zu erwähnenden Martyrer aus

dem Soldatenstande darum zu der berühmten thebaischen Legion zählt, weil sie um dieselbe Zeit und aus demselben Grunde das Martyrium erlitten, wie St. Mauritius und die Seinigen. — 2) Cassius, Florentius und sieben andere (nach dem Martyrol. rom. plurimi alii) Soldaten der thebaischen Legion sollen bei Verona, d. i. Bonn, gemartert sein (den Ort ihres Martyriums bezeichnet noch jetzt die sogenannte Martercapelle), Victor und andere zu Troja, welches von diesen Heiligen, Sancti, den Namen Xanten erhalten haben soll; endlich Gereon mit Andern zu Cöln. Die älteste Erwähnung derselben findet sich bei Gregor von Tours († 595) glor. mart. 1, 62. 63; nähere Angaben darüber haben erst mittelalterliche Martyrologien, die aber vielfach und namentlich in der Angabe der Zahl der Martyrer von einander abweichen. (Die Zahl der Genossen Gereon's gibt die Sequenz Gaude felix Agrippina im cölnischen Missale, übereinstimmend mit dem Martyrol. rom., auf 318 an.) Einige nennen auch einen Mallosus oder Mallusius als Genossen des Victor, während Andere, minder wahrscheinlich, dieses als einen Beinamen Gereon's ansehen. Schon im sechsten Jahrhundert war, wie Gregor von Tours (l. c.) erzählt, in Cöln eine schöne Basilica, welche die hl. Helena zu Ehren dieser Martyrer erbaut haben soll, und welche wegen der reichen Vergoldung „ad aureos sanctos" genannt wurde; sie wurde später Stiftskirche und ist jetzt Pfarrkirche. Einen ausführlichen, aber späten Bericht über diese Martyrer haben wir in einer Rede des Cisterciensers Helinand, † 1227 (bei Surius, und in den AA. SS. 10. Oct.). — Auch dieser Tradition liegt wohl sicher das Factum zu Grunde, daß damals viele christliche Soldaten an den genannten Orten das Martyrium erlitten; ob dieselben aber wirklich zur thebaischen Legion gehörten oder nur der angegebenen Analogie wegen von der Legende derselben beigezählt worden sind, muß bei dem Mangel an alten Nachrichten dahingestellt bleiben. — Im Jahre 1121 wurden, da der hl. Norbert Reliquien von diesen Martyrern zu erhalten wünschte, einige Sarkophage in der Gereonskirche geöffnet; man fand, wie Rudolph, Abt von St. Pantaleon, der dabei zugegen war (in den AA. SS. 10. Oct.), erzählt, die heiligen Leiber in ihren purpurnen Soldatenmänteln mit einem Kreuz auf der Brust nebst einem blutbespritzten Rasen. — Bald nach St. Gereon sollen zu Cöln 50 oder 300 oder 360 (diese Zahl gibt die erwähnte Sequenz an, sie war auch zur Zeit des hl. Anno traditionell) Soldaten aus Mauritanien, Mauri, als Martyrer gestorben sein, deren Leiber in derselben Basilica beigesetzt und von dem hl. Anno erhoben wurden. Auch diese Tradition hat gar keine innere Unwahrscheinlichkeit; diese Martyrer werden aber sicher mit Unrecht in einigen Martyrologien der thebaischen Legion beigezählt (cf. AA. SS. 15. Oct.); noch Helinand unterscheidet sie deutlich von derselben, und auch das römische Martyrologium (15. Oct.) nennt sie nicht Thebäer. Spätere nennen ihren Anführer Gregor oder Georg. — Rettberg (Kirchengesch. von Teutschl. Bd. I. S. 94 ff.) unterwirft die ganze „Sage" von der thebaischen Legion einer sehr strengen Kritik, die zum Resultate hat, daß die Geschichte des hl. Mauritius, der mit 70 Genossen zu Azamea in Syrien gemartert wurde, und dessen Fest die Griechen den 21. Febr. feiern, der historische Kern, alles Andere legendenhafte Ausschmückung sei. Die Vermuthungen und Combinationen, auf die er diese Meinung stützt, sind sehr geistreich; wer aber den Schriftstellern früherer Jahrhunderte und kirchlichen Traditionen etwas mehr Auctorität zugesteht, als den Dichtungen der griechischen Cycliker und Homeriden, der kann unmöglich die Wahrheit einer solchen Legende auf ein solches Minimum reduciren, wenn er auch gern zugesteht, daß Legende keine Geschichte ist, und daß sich die Grenze, wo die Geschichte aufhört und die Legende beginnt, selten mit Sicherheit angeben läßt. — In das römische Brevier ist von diesen Martyrern nur Mauritius cum sociis suis aufgenommen (22. Sept.); dagegen finden sich im cölnischen Brevier und Missale außerdem am 4. Oct. S. Tyrsus cum

sociis suis, am 10. Oct. S. Gereon cum sociis suis (von denen in der Oration Victor, Cassius und Florentius, und in den alten Ausgaben Mallusius namentlich erwähnt sind), und am 15. Oct. die SS. Mauri. Am 24. Nov. wird nach demselben Brevier die oben erwähnte elevatio SS. Thebaeorum (a. 1121) gefeiert, und auf den 2. Mai war früher eine translatio SS. Cassii, Florentii et Mallusii angesetzt, die jetzt aufgehoben ist. Mauritius, Gereon, Victor und Cassius, ein jeder cum sociis, und die SS. Mauri sind auch in die cölnische Allerheiligenlitanei aufgenommen. — Vgl. über die legio Thebaica die Acta Sanctorum, Surius und das Martyrologium Usuardi, ed. J. B. du Sollier S. J. zum 22. Sept. und zum 4., 10. und 15. Oct., ferner Tillemont, mémoires t. IV., Stolberg IX, 302 ff. und Rettberg a. a. O. S. 94 ff., wo auch die über diesen Gegenstand verfaßten Streitschriften aufgezählt sind. [Reusch.]

Legist und Decretist, s. Decretist.

Legitimation durch nachfolgende Ehe — legitimatio per subsequens matrimonium. Die aus einer legitimen Ehe hervorgehenden Kinder sind selbst legitim, sie haben die Rechte der ehelichen Geburt, Anspruch auf Namen und Stand des Vaters, standesmäßigen Unterhalt, Erbrechte u. s. w. Die in einer außerehelichen Verbindung erzeugten Kinder gelten für illegitim und können die ebengenannten Rechte gesetzlich nicht in Anspruch nehmen; aber obschon die Kirche jede außereheliche Geschlechtsverbindung als sündhaft verdammt, so läßt sie doch den aus solchen Verbindungen hervorgehenden Kindern die Rechtswohlthat der Legitimation angedeihen, wenn ihre Erzeuger nachher wirklich sich ehelich verbinden; tanta est vis matrimonii, sagt Papst Alexander III., ut, qui antea sunt geniti, post contractum matrimonium legitimi habeantur (c. 6. X. qui filii sint legitimi. 4. 17.). Die nachfolgende Ehe hat die Legitimation ipso facto zur Folge, die Einwilligung der Kinder ist nicht nothwendig (c. 1. 6. X. h. t. 4. 17), sie werden rechtlich den ehelichen Kindern überall gleichgeachtet und können in öffentlichen Urkunden nach der übereinstimmenden Ansicht der Canonisten als solche bezeichnet werden, die von Anfang an aus einer ehelichen Verbindung entsprossen sind, quia subsequens matrimonium omnia praecedentia purgat (Glossa ad cit. c. 6. X. h. t.). Da die Wirkung der Legitimation an das matrimonium legitimum geknüpft ist und das canonische Recht allgemein den Grundsatz ausspricht, daß im Falle des Zweifels immer zu Gunsten der illegitimen Kinder entschieden werden solle (c. 14. X. h. t. 4. 17), so ist es für die Legitimation völlig gleichgültig, ob die nachfolgende Ehe wirklich consumirt worden ist oder nicht, weßhalb die Ehe betagter oder kranker Personen, selbst wenn sie erst auf dem Todbette geschlossen worden wäre, die unehelichen Kinder legitimirt; ebenso ist es gleichgültig, ob das matrimonium subsequens mittelbar oder unmittelbar nachfolge, daher sind die illegitimen Kinder eines Vaters, der nicht mit deren natürlichen Mutter, sondern mit einer andern Person sich verbindet und erst nach dem Tode der letztern mit jener eine Ehe eingeht, durch diese Ehe als legitimirt zu betrachten; sogar ein matrimonium putativum, d. h. eine an sich ungültige, aber von den Contrahenten bona fide eingegangene und von ihnen für gültig gehaltene Ehe (s. Ehe, putative) hat die Wirkung der Legitimation; denn wenn die in einer putativen Ehe erzeugten Kinder vom Gesetz (c. 2. 14. X. h. t. 4. 17) für legitim erklärt werden, so ist, wie die Canonisten mit Recht bemerken, nicht abzusehen, warum das matrimonium putativum die außerehelichen Kinder nicht auch legitimiren sollte. — Wenn dieses die rechtlichen Bestimmungen in Betreff der nachfolgenden Ehe sind, so fragt sich weiter, können durch dieselbe alle außerehelichen Kinder ohne Unterschied legitimirt werden? Das römische und canonische Recht weichen hierin von einander ab. Um den — wiewohl gesetzlich erlaubten und begünstigten — Concubinat (s. d. A.) zu verdrängen und die Ehe zwischen den in demselben lebenden Personen zu erleichtern, verordnete Constantin der

Große, daß durch die nachfolgende Ehe die im Concubinat erzeugten Kinder — liberi naturales — zu legitimen erhoben werden sollen; Zeno, Anastasius, Justinus wiederholten diese Bestimmung, und Justinian machte sie zu einer allgemeinen (c. 5. 6. 7. 10. 11. Cod. de naturalibus liberis. 5. 27; Nov. 12. c. 4, 18. c. 11, 78. c. 4.). So konnten nach römischem Rechte nur die liberi naturales legitimirt werden, alle andern außerehelichen Kinder (spurii, vulgo quaesiti, filii ex damnato coitu) waren von dieser Wohlthat ausgeschlossen. Das canonische Recht dagegen kennt diese Bevorzugung der Concubinenkinder nicht; die Kirche hält jede außereheliche Geschlechtsgemeinschaft für unerlaubt, insbesondere war dieß in Betreff des Concubinats immer der Fall, und wenn sie auch Anfangs der äußern Verhältnisse wegen ihn noch dulden mußte (c. 4. 5. 6. Dist. 34; c. 6. Caus. 32. q. 2), so trat sie ihm doch, je größern Einfluß sie auf das Leben der Völker gewann, immer mehr und mehr entgegen (J. H. Boehmer, J. E. P. Lib. III. tit. 2. § 22) und erklärte ihn wie jede andere außereheliche Verbindung für durchaus verboten (c. 1. de concubinariis in VII. 5. 16). In Folge dieser Anschauung konnte sie die Legitimation durch nachfolgende Ehe nicht mehr auf die Concubinenkinder beschränken, sondern erweiterte sie auf alle außerehelich Gebornen (c. 1. 6. 9. X. h. t. 4. 17). Bald gewannen die Bestimmungen des canonischen Rechts auch in den weltlichen Gerichten Aufnahme (vgl. Schwabenspiegel, Art. 378), und gegenwärtig sind sie in allen Gesetzgebungen anerkannt. Indessen gilt diese allgemeine Ausdehnung doch nicht unbedingt, vielmehr fügte ihr Alexander III. eine wichtige Beschränkung bei; nachdem er c. 6. X. h. t. 4. 17 jene ausgesprochen, fährt er also fort: „Si autem vir, vivente uxore sua, aliam cognoverit, et ex ea prolem susceperit, licet post mortem uxoris eandem duxerit, nihilominus spurius erit filius et ab haereditate repellendus, praesertim si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus: quoniam matrimonium legitimum inter se contrahere non potuerunt." Hienach können also die im Ehebruch erzeugten Kinder durch die nachfolgende Ehe nicht legitimirt werden. Zwar hat J. H. Böhmer (J. E. P. Lib. IV. tit. 17. § 20 sqq.) diese Auffassung der Decretale bestritten und behauptet, es folge gerade das Gegentheil aus derselben; „denn zur Zeit Alexanders III. sei die Ehe zwischen Ehebrecher und Ehebrecherin überhaupt verboten gewesen, und der Papst verordne von diesem Standpuncte aus weiter nichts, als daß, wenn eine solche Ehe trotz des allgemeinen Verbots geschlossen worden sei, sie jedenfalls die Legitimation der unehelichen Kinder nicht bewirken könne; nun habe aber Innocenz III. im c. 6. X. de eo, qui duxit in matrim. 4. 7. das ältere canonische Recht dahin geändert, daß solche Ehen, mit Ausnahme zweier Fälle, erlaubt seien, — es falle also die Bestimmung Alexanders III. vollständig hinweg, und es müsse mit diesen Ehen auch die Legitimation der im Ehebruch erzeugten Kinder verbunden sein." Allein die Voraussetzung, auf welcher diese ganze Argumentation beruht, ist historisch unrichtig; schon vor Alexander galten die Ehen zwischen Ehebrechern im Allgemeinen für erlaubt, schon Gratian spricht dieß aus c. 2. Caus. 31. q. 1, Alexander, der nicht lange nach Gratian schrieb, muß sein Decret gekannt haben; war dieß aber der Fall, so können seine Worte nur den Sinn haben: die Ehen zwischen Ehebrechern sind zwar in der Regel jetzt erlaubt, aber die Legitimation der Kinder können sie nicht bewirken, und dieses ganz besonders nicht, si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus. Was sodann Innocenz III. betrifft, so kann die Behauptung, er habe die bisherige Praxis ändern wollen, auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen; denn wäre Alexander III., wie behauptet wird, wirklich noch auf dem Standpuncte des älteren Rechtes gestanden, und hätte Innocenz III. in dieser für die kirchliche Disciplin so wichtigen Angelegenheit eine Aenderung machen wollen, so würde er dieses doch irgendwie in seiner Decretale angedeutet haben, da ihm die Gesetzgebung

seines Vorgängers nicht unbekannt sein konnte; die genannte Decretale enthält aber von einer solchen Andeutung auch nicht eine Spur, vielmehr sagt sie unter ausdrücklicher Berufung auf die bereits geltende Praxis (secundum formam canonicam taliter respondemus etc.) genau dasselbe, was schon Gratian gelehrt und Alexander III. bestimmt hatte, nämlich daß, zwei Fälle ausgenommen, die Ehen zwischen Ehebrechern erlaubt seien. Demnach stehen beide Päpste auf demselben Standpuncte, und die bestrittene Verordnung Alexanders III. entzieht also den adulterinis die Legitimation durch nachfolgende Ehe, eine Ansicht, welche die Canonisten einstimmig aussprechen (Van-Espen, J. E. U. P. II. tit. X. c. 4), und Benedict XIV. in der Constitution Redditae nobis vom J. 1744 mit unwiderleglichen Gründen vertheidigt hat. Fragen wir aber nach dem eigentlichen Grunde, der die Päpste bestimmte, die adulterini von der Legitimation auszuschließen, so liegt er im Begriff und Geist der Legitimation selbst. Der nachfolgenden Ehe wird nämlich in der Weise eine rückwirkende Kraft beigelegt, daß die nunmehrigen Gatten schon zur Zeit der Conception der illegitimen Kinder gleichsam als verehelicht gedacht werden; war nun zur Zeit der Conception, wie dieses bei Ehebrechern der Fall ist, zwischen den Erzeugern eine Ehe gar nicht möglich, so kann die nachfolgende Ehe bis dahin auch nicht zurückwirken, d. h. die legitimatio prolis ist mit ihr nicht verbunden. Dieser Grundsatz ist allgemein anerkannt, sowie die aus ihm nothwendig folgende Consequenz, daß, wenn zur Zeit der Conception die Ehe zwar an sich nicht möglich war, aber nachher in Folge einer Dispensation doch eingegangen wurde, mit ihr die Legitimation verbunden sei, denn eben die eingegangene Ehe beweist ja, daß sie durch Dispensation schon damals möglich gewesen wäre; so können z. B. die incestuosi legitimirt werden, wenn ihre Erzeuger nachher zum Zwecke der Verehelichung die Dispens erlangt haben. Uebrigens wurde schon im 13ten Jahrhundert die Legitimation der incestuosi bisweilen in Abrede gezogen, und was die adulterini betrifft, so werden sie von der neuern Staatsgesetzgebung vielfach in allen den Fällen für legitimirt erklärt, in welchen der Ehebruch kein Ehehinderniß mehr ist, z. B. in Preußen nach Rescript vom 28. Februar 1818. — Von besonderer Bedeutung ist die Lehre von der legitimatio per subsequens matrimonium in Beziehung auf die irregularitas ex defectu natalium. Als im neunten und zehnten Jahrhundert einerseits die weltlichen Großen ihre außerehelichen Nachkommen nicht selten in die kirchlichen Beneficien einzudrängen suchten, um sie so anständig und reichlich zu versorgen, und andererseits unenthaltsame Priester bemüht waren, die eigenen Beneficien an ihre Concubinenkinder zu vererben (Van-Espen, l. c.), so war die Kirche genöthigt, diesem eben so unwürdigen als gefährlichen Treiben entgegenzutreten; schon Urban II. verbot den illegitimen Söhnen der Priester geradezu den Eintritt in den geistlichen Stand, und das Concil von Poitiers (1078) dehnte dasselbe Verbot auf alle außerehelichen Kinder aus, von Innocenz III. wurden diese Bestimmungen wiederholt, und durch die Decretalensammlung Gregors IX. gingen sie in's gemeine Recht über (c. 1. 18. X. de filiis presbyterorum 1. 17). Daher können noch gegenwärtig nur ehelich Geborne zu den heiligen Weihen und kirchlichen Beneficien gelangen; für die unehelichen Kinder ist hiezu die legitimatio per subsequens matrimonium nothwendig; ist die nachfolgende Ehe nie eingetreten oder sind sie adulterini, so legitimirt für die höhern Weihen, Curatbeneficien und Dignitäten die Dispensation des Papstes, für die minores, einfache Beneficien und Canonicate an Collegiatkirchen, falls für letztere die höhern Weihen nicht erfordert werden, die bischöfliche Dispensation (c. 18. X. de filiis presbyt. 1. 17, c. 1. h. t. in VI. 1. 11); endlich legitimirt auch der Eintritt in ein Kloster, aber zur Erlangung der Prälatur befähigt er nicht (c. 1. X. h. t. 1. 17), und nach einer Verordnung von Sixtus V. kann ein Illegitimus, auch wenn er durch die nachfolgende Ehe oder eine päpstliche Dispensation legitimirt worden wäre, nie

zur Cardinalswürde erhoben werden (Bulla Sixti V. Postquam verus, in Bullar. Rom. Tom. II.). — Vgl. über die Legitimation Reiffenstuel, Jus Can. Lib. IV. tit. 17. § 1. 2; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Filius, Filii; Georg. Jordens, de legitimatione disput. II. Trai. ad Rhen. 1742, 1743; Dieck, Beiträge zur Lehre von der Legitimation durch nachfolgende Ehe. Halle 1832. [Kober.]

Lehen, s. Kirchenlehen.

Lehengeld, s. Laudemium.

Lehnin, Hermann, s. Hermann v. Lehnin.

Lehramt Christi, s. Christus.

Lehramt der Kirche, s. Kirche und Exegese.

Lehre der Kirche, s. Kirchenglaube.

Lehre, Priester der christl. Lehre, s. Väter der christl. Lehre.

Leibesstrafen bei den alten Hebräern. 1) Eine der Art nach unbestimmte Leibesstrafe war durch das Wiedervergeltungsgesetz angeordnet. Wer nämlich einen freien Israeliten am Leibe verletzt hatte, sollte durch die gleiche Verletzung an demselben Theile des Leibes (jus talionis) bestraft werden; denn das Gesetz sagt in dieser Beziehung: Leben um Leben, Aug um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule (Exod. 21, 23—25. Levit. 24, 19 f. Deut. 19, 21), und fügt hinzu, daß hierin gleiches Recht für Fremde und Einheimische bestehen soll (Levit. 24, 22). Dieses Wiedervergeltungsrecht galt aber aller Wahrscheinlichkeit nach nur für diejenigen Fälle, wo die Verletzung vorsätzlich geschehen war; denn schon für Verwundungen bei Schlägereien, wo im Allgemeinen beide Theile als gleich schuldig präsumirt werden können, wurde nur eine Vermögensstrafe als Schadenersatz für den Verletzten vorgeschrieben, nur seine Versäumniß soll er bezahlen und ihn heilen lassen (Exod. 21, 18. f.). Uebrigens ist jene Wiedervergeltung nur als Recht, nicht als Pflicht angeordnet. Der Beschädigte konnte auf dieselbe klagen, war aber, wenn der richterliche Ausspruch sie gestattete, noch keineswegs zur Vollziehung verpflichtet; wie verkehrt es wäre, solche Verpflichtung in jenem Gesetze finden zu wollen, erhellt aus Matth. 5, 38—40. Ohne Zweifel wurde das strenge Recht höchstens nur selten ausgeübt und in der Regel für die körperliche Verletzung, die der Beschädiger sich hätte gefallen lassen müssen, ein Lösegeld von ihm angenommen (cf. Lightfoot, horae hebr. p. 294). Das Gesetz gestattet zwar dieses nicht ausdrücklich, allein da es in einem gewissen Falle sogar Loskaufung von der Todesstrafe durch ein Lösegeld gestattet (Exod. 21, 29. f.), so muß nach dem Geist des Gesetzes Loskaufung von körperlichen Verletzungen um so mehr erlaubt sein. 2) Die gewöhnlichste Leibesstrafe bei den Hebräern bestund aber nach der allgemeinen Sitte des alten Orients in Schlägen, so daß Schlagen auch geradezu im Sinne von Strafen gebraucht wird (Ps. 89, 33. Sprüchw. 10, 13. 17, 26). Das Werkzeug dazu waren ohne Zweifel Stäbe oder Stecken, wie noch jetzt in Persien, Arabien und Aegypten (Jahn, biblische Archäologie. II. 2. S. 339), denn „der Stecken dem Rücken des Thoren" Sprüchw. 10, 13. ist augenfällig ein Strafwerkzeug, und ebenso „der Stab meines Zornes und der Stecken meines Grimmes" Jes. 10, 5. Nur ehebrecherische Sclavinnen wurden mit dem Ochsenziemer (?) gezüchtigt (Levit. 19, 20). Dagegen die 1 Kön. 12, 11. 14. 2 Chron. 10, 11. 14. erwähnten עַקְרַבִּים (nach Ephräm zu 1 Kön. 12, 14. darmartige, mit Sand ausgestopfte und mit Stacheln versehene Lederinstrumente) waren allem nach ein ausnahmsweises jedenfalls nicht gerichtliches Strafwerkzeug. Diese Strafe, die übrigens nicht entehrend war, wurde vom Richter nach Verhältniß der Schuld zuerkannt, nur durfte er keinem Schuldigen mehr als vierzig Streiche geben lassen. Die Streiche aber wurden nicht, wie im

heutigen Orient, auf die Fußsohlen, sondern auf den Rücken gegeben und die Vollziehung der Strafe mußte in Gegenwart des Richters stattfinden (Deut. 25, 1—3). In der nachexilischen Zeit bediente man sich statt der Stecken oder Stäbe geflochtener lederner Riemen oder Geißeln, so daß die Strafe der Schläge jetzt eine Geißlungsstrafe wurde. Sie war die gewöhnliche Strafe für Gesetzesübertretung und wurde mitunter auch in solchen Fällen angewandt, in welchen nach dem Gesetze die Todesstrafe hätte eintreten sollen (Maccoth 3, 15). Wie es scheint, wurde sie gern in den Synagogen vorgenommen (Matth. 10, 17. 23, 34) und war jetzt entehrend (Jos. Antt. IV. 8, 21. 23). Der Sträfling war in einer vorwärts gebeugten Stellung, und damit das vom Gesetz bestimmte Maximum von 40 Streichen nicht durch falsches Zählen überschritten werde, gab man nur 39 Streiche (Maccoth 3, 10), und bediente sich dabei, wie es scheint, einer Geißel mit drei geflochtenen Riemen, wo dann 13 Streiche soviel als 39 waren. Die Mischna sagt dieses zwar nicht ausdrücklich, aber die Zahl 39, und die Bemerkung, daß der Verbrecher immer eine solche Zahl von Streichen bekommen habe, die sich durch 3 theilen ließ (Maccoth 3, 11), spricht dafür. Mit Rücksicht auf jene Zahl 39 heißt die Strafe auch: vierzig (Streiche) weniger einer (2 Cor. 11, 24). Verschärft wurde die Strafe der Geißlung, wenn Jemand dieselbe wegen desselben Verbrechens schon zwei Mal erhalten hatte und das Verbrechen zum dritten Mal beging; für diesen Fall bestund die rabbinische Verordnung, daß er in den Stock gesetzt und ihm Gerste zu essen gegeben werde, bis er zerberste (Sanh. 9, 5). Ob das Drei-Männer-Gericht (cf. Sanh. 1, 1), welches seine Sitzungen in der Synagoge hielt (Lightfoot, horae hebr. p. 332), die Geißlungsstrafe habe verhängen können, ist unter den Thalmudisten selbst streitig (Sanh. 1, 2); daß sie aber vom hohen Rathe oder Synedrium verhängt werden konnte, erhellt aus Apg. 5, 40. — Wohl zu unterscheiden von der jüdischen Geißlung ist die römische, die während der römischen Oberherrschaft in Palästina auch an Juden vollzogen wurde (Matth. 27, 26. Joh. 19, 1. Apg. 16, 22). Sie geschah theils mit Ruthen, theils mit Lederriemen, welche letztere zuweilen noch mit Blei und eisernen Haken versehen waren (Scorpione), und war auf keine bestimmte Zahl von Streichen eingeschränkt (vgl. Drakenborch zu Livii histor. L. XXIX. c. 18). — Ausländische Strafen waren: 1) Die Verstümmelung, wovon ein Beispiel (das Abhauen der Daumen und großen Zehen) schon im Buch der Richter 1, 6. f.) vorkommt. Gewöhnlich bestund sie im Abschneiden der Nase und Ohren, aber auch anderer Glieder, namentlich der Hände und Füße, oder der rechten Hand und des linken Fußes, oder der linken Hand und des rechten Fußes. Diese Strafe, sowie die höchste Steigerung derselben, die Dichotomie (Abschneidung eines Gliedes nach dem andern, bis der Tod erfolgt), war besonders in Aegypten üblich, wo gewöhnlich das Glied, womit das Verbrechen begangen worden, abgeschnitten wurde (Diod. Sic. I. 78), und in Persien, wo oft noch die Leichen der Hingerichteten verstümmelt wurden (Jahn, a. a. O. S. 357). 2) Das Blenden, was schon dem jüdischen König Zedekia von den Chaldäern widerfuhr (2 Kön. 25, 7. Jerem. 52, 11), und in Persien noch bis in die neueste Zeit, namentlich an den königlichen Prinzen in Anwendung kam, um sie zur Regierung unfähig zu machen. Die Blendung besteht darin, daß man mit einem glühend gemachten Stift von Metall über den Stern des Auges hinfährt, so daß die Sehkraft entweder ganz verloren geht, oder nur noch in einem so geringen Grade übrig bleibt, daß die Gegenstände zwar noch wahrgenommen aber nicht mehr von einander unterschieden werden können. [Welte.]

Leibnitz und sein Verhältniß zur katholischen Kirche. Gottfried Wilhelm Leibnitz ist geboren zu Leipzig den 21. Juni 1646, gestorben zu Hannover den 14. November 1716. Sein Vater Friedrich Leibnitz war Professor der Moral und Actuar der Universität Leipzig. Schon in den Studien des Knaben

zeigte sich die künftige Größe. „Ich war noch Kind," so sagt Leibnitz von sich selbst, „als ich den Aristoteles kennen lernte, selbst die Scholastiker stießen mich nicht zurück. Den Suarez las ich so leicht, wie man milesische Mährchen liest." Später gaben ihm Plato und Plotin Befriedigung, und wie er die niederen Schulen verließ, gerieth er auf die neuere Philosophie. Insbesondere las er fleißig Theologen von beiden Bekenntnissen und befestigte sich so in den gemäßigten Meinungen der Parteien der Augsburger Confession. Mit 15 Jahren schon ein vielseitiger Gelehrter, bezog Leibnitz die Universität seiner Vaterstadt. Mit 17 Jahren wurde er durch Vertheidigung seiner Dissertation de principio individui, welche eine ungemeine Belesenheit in der Scholastik zeigt, Baccalaureus der Philosophie. Nun widmete er sich dem Studium der Rechte. Leipzig verweigerte ihm hierin den Doctorgrad. Dagegen promovirte er in Altdorf auf's Glänzendste als Doctor der beiden Rechte. Bald darauf trat er mit dem katholisch gewordenen Baron Joh. Christ. v. Boineburg, lange Zeit erstem Minister des großen Churfürsten von Mainz, Joh. Philipp v. Schönborn, in die engste Verbindung und zog mit ihm nach Frankfurt. Im J. 1670 trat er in churmainzische Dienste. Von hier aus legte er Ludwig XIV. einen Plan zu einem Kreuzzug gegen die africanischen Raubnester und zur Eroberung Aegyptens vor, und begab sich selbst zu Ludwig, konnte aber natürlich nichts ausrichten. Leibnitz blieb übrigens als churmainzischer Rath in Paris bis 1676, wo er von dem gleichfalls katholisch gewordenen Herzoge Johann Friedrich als Rath und Bibliothecar nach Hannover berufen wurde. In einem Empfehlungsschreiben Arnaulds heißt es, daß „Leibnitz nichts als die wahre Religion fehle, um in Wahrheit einer der größten Männer des Jahrhunderts zu sein." Im Interesse des Hauses Braunschweig unternahm Leibnitz 1688 eine Reise nach Rom und Italien. In Rom wurde er mit größter Achtung behandelt. Es wurde ihm sogar durch den Cardinal Casanata die Stelle eines Custode der Vaticanischen Bibliothek angetragen. „Allein", schreibt er, „es war eine Bedingung daran geknüpft, welche die Sache unmöglich macht — ich habe die Aufsicht über die Bibliothek des Vatican abgelehnt, von welcher man oft zur Cardinalswürde übergeht. — Aber dieses Alles bleibt unter uns, denn ich prahle nicht gerne, obschon ich Papiere in Händen habe, um zu beweisen, was ich behaupte." — Im J. 1690 kam Leibnitz nach Hannover zurück. Sein Kopf und seine Feder wirkten mit zur baldigen Erhebung des Hauses Hannover zur Churfürstenwürde. In der Mitte dieses Jahrzehents trat Leibnitz in Verbindung mit dem brandenburg-preußischen Hofe, den er dazu zu benützen suchte, jenes eitle Phantom der Trennung zwischen den beiden protestantischen Parteien immer mehr zu zerstören und die Union derselben zu bewerkstelligen. Leibnitz nimmt drei Grade der Union an. „Der erste Grad ist rein civil, er besteht in guter Harmonie und einem aufrichtigen Beistande, und dahin muß es dem Wachsthum der römischen Partei gegenüber bei beiden Secten kommen. Der zweite zielt auf das kirchliche Einverständniß und lautet dahin, daß man sich gegenseitig nicht verdamme: die tolerantia ecclesiastica. Der dritte Grad besteht in Einheit des Glaubens. Diesen letzteren Grad zu erreichen, hielt Leibnitz nicht für möglich, und hätte sich mit dem zweiten begnügt. Allein auch diese Genugthuung ist ihm nicht geworden. Die 1701 erfolgte Erhöhung des Hauses Brandenburg zur Königswürde hält Leibnitz für „eine der größten Begebenheiten der Zeit und für eine Zierde des neuen Säculi." War ihm ja schon der Churfürst von Brandenburg das Haupt der Protestanten im Reiche. — In den letzten 20 Jahren seines Lebens besuchte Leibnitz keine evangelische Kirche, ging nie zum Abendmahle. Es mag ihm dieß den Vorwurf des Unglaubens zugezogen haben. Den Sterbenden erinnerten seine Diener, ob er nicht das hl. Abendmahl nehmen wolle. Er erwiederte: sie sollen ihn zufrieden lassen, er habe Niemand etwas zu leide gethan, habe nichts zu beichten. Die Art des Begräb-

nisses war des großen Mannes durchaus unwürdig. — Die Unsterblichkeit seines Namens aber hat sich Leibnitz insbesondere gesichert durch seine Leistungen in der Philosophie, in welcher er gebrochen hat mit dem todten Mechanismus und dem starren Dualismus des Descartes, gebrochen mit jedem System bloßer Immanenz. Von bleibendem Werthe ist, was er in der speculativen Theologie, namentlich in seinem Hauptwerke, der Theodicee geleistet hat, sowie in der höheren Mathematik, Geschichte, Rechtswissenschaft ꝛc. An Universalität, Originalität und Tiefe des Wissens kommen ihm nur Wenige gleich. Zugleich steht aber Leibnitz auch mitten auf dem Schauplatze des gesammten Lebens und Strebens seiner bewegten Zeit. Er war ebenso Staatsmann wie Philosoph. An allen socialen, politischen und kirchlichen Verhältnissen nahm er den thätigsten Antheil. — Der Streit, welchem Glaubensbekenntnisse dieser große Geist zugethan gewesen, ist fast so alt, als Leibnitz selbst. In neuester Zeit sind diejenigen schmählich verhöhnt worden, welche Leibnitz für einen heimlichen Katholiken gehalten und nur äußere Umstände als Ursache angesehen haben, warum er nicht offen zur katholischen Kirche übergetreten ist. „Ueber Leibnitzens Glaubensbekenntniß“, schreibt Pertz, „kann kein weiterer Zweifel sein! Er war Katholik, wie Luther und Melanchthon, und wie die ganze protestantische Kirche, nämlich auf der Grundlage des Evangeliums.“ Das Recht, das lange unentschiedene Problem mit solcher Zuversicht als gelöst zu verkünden, gibt Pertz'n eine Stelle in einem Werke Leibnitzens, das er noch in seinen letzten Jahren ausarbeitete, nämlich in seinen Annales imperii Brunswicensis Occidentalis. Die Stelle ist allerdings der Art, daß wir sie hersetzen müssen. Baronius erklärt die 963 geschehene Absetzung des Papstes Johann XII. für unrechtmäßig, weil der Papst als der Höhere von dem Geringeren nicht gerichtet werden könne. Dagegen führt Leibnitz an, daß solche Stimmen der Schmeichler und Unkundigen längst von denen widerlegt seien, die in der Gemeinschaft der römischen Kirche selbst das Concil über den Papst setzen. Die Bischöfe seien dem Papst durch kein göttliches Recht untergeben, er selbst nenne sie seine Brüder. Die ihm durch den Willen der Fürsten und Völker des Occidents übertragene Gerichtsbarkeit höre auf, wenn der Hirte sich in einen Wolf verwandle (wie Johann XII.), dann stehe der römische Bischof unter dem Urtheile des römischen Kaisers und der Brüder. Des Volkes Heil sei im Staate, der Seelen Heil in der Kirche das höchste Gesetz. Leibnitz fährt fort: „Ich, der es nicht billigen kann, daß durch Roms Veranstaltung oder Zulassung die Reinheit der Gottesverehrung unterdrückt, das Christenthum bei dem Zwiespalte der Völker des Orientes und Südens verabscheuenswerth oder lächerlich gemacht und eine unvernünftige und den Aposteln Christi unbekannte Theologie durch die Barbarei der Zeiten in die Welt gebracht ist; ich habe doch immer das Ansehen des ersten Bischofssitzes und die Wiederherstellung der alten Form der kirchlichen Hierarchie unter der Bedingung gewünscht, unter welcher Melanchthon die schmalkaldischen Artikel unterschrieb, wenn die Päpste dem Evangelium Christi Raum geben. Warum könnte nicht wieder nach Carl und Otto ein dritter großer teutscher Kaiser aufstehen, der Rom wieder katholisch und apostolisch machte?“ Weiter urtheilt Leibnitz von dem zehnten Jahrh.: „Damals ward der Papst noch für Petri, nicht für Gottes Statthalter auf Erden gehalten, und unerhört war der Traum seiner Unfehlbarkeit, nicht wurde das Ansehen der Kirche durch Blut oder grausamer durch Feuer bekräftigt, nicht zu öffentlicher Anbetung das Sacrament des Altars ausgesetzt oder herumgetragen, noch verstümmelt, indem der Kelch dem Volke entzogen wurde. Ja es war noch die alte Taufform vorhanden, die Bischöfe Teutschlands lehrten nach alter Sitte in den Tempeln, die Canoniker führten ein gemeinsames Leben, und an den Cathedralkirchen und in ausgezeichneten Klöstern blühten Schulen, denen treffliche Männer vorstanden. Alles dieses aber stürzte zusammen, als die römischen Bischöfe die Herrschaft der Kirche ergriffen, und ihre Emis-

säre, die Bettelmönche, der Schulen sich bemächtigten. Da traten lächerliche Spitzfindigkeiten an die Stelle der verständigen Lehre, da ward von der thörichtsten Grausamkeit mit Feuer und Schwert gegen Andersgläubige gewüthet; ward Teutschland durch des Clerus Künste herrenlos und durch beständige Spaltungen zerrissen; zugleich mit dem Staate fiel die Gelehrsamkeit und an die Stelle des Rechts trat das Faustrecht oder die Barbarei der heimlichen Gerichte, welche Uebel im 14ten Jahrh. bei uns fast bis zum Aeußersten gelangten.". Diese Stelle ist also für Pertz und Andere das „kirchliche Testament" Leibnitzens. Allein diese Stelle kann für sich allein für die Gesinnung Leibnitzens zu Gunsten des Protestantismus nicht den Ausschlag geben, da er denselben an andern Stellen tief beklagt und da sie augenscheinlich den Stempel einer momentanen Gereiztheit an sich trägt und daher ohne Gewicht ist; sie ist nichts als der Wiederhall der gemeinüblichen Tiraden der Protestanten gegen den Papst und die katholische Kirche, zu denen sich der große Mann in einem unbewachten Augenblicke seines Gemüthes herabließ, und welche auf Unwahrheit und falscher Auffassung der Thatsachen beruhen, und steht mit seinen sonstigen und oft wiederholten Aeußerungen zu Gunsten des Papstes und der katholischen Kirche in directem Widerspruch — Aeußerungen, mit denen der Protestantismus schlechterdings nicht bestehen kann. Da müssen wir uns also bei Leibnitz weiter umsehen! Die Tradition der katholischen Kirche verwirft Leibnitz nicht nur nicht, sondern sagt, daß er sie unendlich hochschätze, daß selbst gemäßigte Protestanten eine apostolische Tradition annehmen. Darum anerkennt Leibnitz die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche, weil sie von Christo regiert werde, und unterwirft sich dem Ansehen der Concilien. Deßwegen deutet er das Evangelium nicht so, als lehre es einen ohne die Werke seligmachenden Glauben und sagt so schön in seiner Theodicee: „Es kann keine Frömmigkeit stattfinden, wo keine Liebe ist, und ohne Dienstfertigkeit und Wohlthätigkeit kann man keine wahre Glückseligkeit zeigen." Wie aber einen mit thätiger Liebe verbundenen, so will Leibnitz auch einen vernünftigen Glauben sowohl im Gegensatz zu Luther als zu Bayle. Das natürliche Licht der Vernunft ist ihm ein Geschenk Gottes wie die Offenbarung. Die Glaubenswahrheiten müssen in der Vernunft begründet sein, können wohl über, aber nie gegen die Vernunft sein. Wie die Rechte der Vernunft, so vertheidigt Leibnitz auch die des freien Willens. Wer will läugnen, daß seine Theodicee nicht weniger der lutherischen Lehre de servo arbitrio als dem Prädestinatianismus entgegentritt? Mit all' dem ist aber die Grundlage des „Evangeliums" aufgegeben. Wir können dagegen die frappantesten Belege geben, wie Leibnitz mit dem Begriffe, der Hierarchie und Lehre der katholischen Kirche übereinstimmt. Mit 23 Jahren schreibt Leibnitz: „Katholisch ist, der in der allgemeinen Einheit und in der Gemeinschaft des apostolischen Stuhles ein Theil der christlichen Kirche ist. Ein Ketzer ist außer der katholischen Kirche, also außer Christus. Also ist für einen Ketzer kein Heil. Katholisch zu sein, ist das größte Gut." Die ganze Kirche hält er 1677 für einen einzigen Staat unter dem Papste als „Gottes Stellvertreter", während der Kaiser als weltlicher Stellvertreter Gottes zu betrachten sei. Die kaiserliche Macht schließe die Advocatie der römischen, das ist: der allgemeinen Kirche in sich. Die Hierarchie der katholischen Kirche mit der Auszeichnung des höchsten Bischofes ist ihm 1683 eine Sache des gewöhnlichen göttlichen Rechtes, weil ein Director der Bischöfe und Priester nothwendig sei. Im J. 1691 gibt er zu, daß es dem Papste zustehe, Bischöfe anzuerkennen und zu bestätigen. Im J. 1697 erklärt er sich also: „Da Gott ein Gott der Ordnung ist, und da es göttlichen Rechtes ist, daß der Körper einer einzigen katholischen und apostolischen Kirche durch Eine Regierung und eine allgemeine Hierarchie zusammengehalten werden soll, so folgt, daß in diesem Körper desselben göttlichen Rechtes sei das geistliche Oberhaupt, wenn es sich in Ausübung der Gewalt in gerechten Grenzen hält und mit der

Kraft versehen ist, alles zur Erfüllung seines Amtes Nothwendige zum Heile der Kirche zu vollziehen. Das Angeführte mag die von Pertz ausgehobene Stelle in Betreff der Hierarchie in ihr rechtes Licht setzen. Man sieht, mit welcher Wärme Leibnitz die Idee der Katholicität und der mittelalterlichen Theocratie festhält. Die Idee der Kirche mit ihrer Hierarchie entspricht aber auch am Besten seinem Systeme. Die Vereinigung der Geister bildet ihm gegenüber dem Reiche der Natur die Stadt Gottes, d. h. den vollkommensten Staat, welcher möglich ist unter dem vollkommensten Monarchen, eine wahrhaft universelle Monarchie. Diese Gemeinschaft der Heiligen ist katholisch oder allgemein und verbindet die ganze menschliche Gesellschaft. Sie hätte wohl auch ohne Offenbarung unter den Menschen bestehen, und durch Fromme und Heilige unterhalten und fortgepflanzt werden können. Kommt indeß eine Offenbarung dazu, so wird das vorige Band nicht zerrissen, sondern verstärkt. Auf diesem Grunde seiner Natur- und Rechtsphilosophie baut nun Leibnitz eine allgemeine Republik der christlichen Völker in dem Verbande der allgemeinen christlichen Kirche unter den zwei obersten Gewalten. Daraus lassen sich leicht die großen Anstrengungen Leibnitzens für Vereinigung mit der katholischen Kirche erklären, sowie die Aeußerung von ihm, daß wir mit all' unseren Thränen die Trennung nicht genug beweinen können. Der für die katholische Kirche und ihre Hierarchie so begeisterte Leibnitz war also doch gewiß Katholik? „Sie haben Recht, wenn Sie glauben, ich sei im Herzen ein Katholik. Ich bin es ja sogar öffentlich," schreibt Leibnitz 1691 an Madame de Brinon. Den gründlichsten Aufschluß über die Katholicität Leibnitzens gibt sein Briefwechsel mit dem Convertiten Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, der die Periode von 1680—1693 umfaßt. Der Landgraf fordert Leibnitzen öfters und mit einer fast wehethuenden Zudringlichkeit auf, Gott die Ehre zu geben, sich gleichfalls in den Schooß der katholischen Kirche zu retten. Leibnitz sagt, daß man in der inneren Communion der katholischen Kirche sein könne, ohne in der äußern zu sein. Er halte sich der inneren Communion der Kirche für versichert, wie derjenige, welcher ungerecht excommunicirt sei, weil es nicht an ihm liege, auch der äußeren zu genießen. Es würden nämlich einige philosophische Meinungen, von welchen er die Beweise zu haben glaube, die er also unmöglich aufgeben könne, die übrigens weder der hl. Schrift, nach der Tradition, noch der Definition eines Conciliums widersprächen, von einigen Theologen der Schule censurirt, als gehörte das Gegentheil davon zum Glauben. Wäre er in der katholischen Kirche geboren, so würde er nur austreten, wenn man ihm wegen dieser Meinungen die Communion verweigern würde. So aber müßte er entweder seine Gedanken verbergen, oder einem: Turpius ejicitur, quam non admittitur hospes aussetzen. Wie an den Landgrafen, so schreibt Leibnitz auch an Madame de Brinon: „Das Wesen der Katholicität besteht nicht darin, äußerlich mit Rom zu communiciren, sonst würden diejenigen, welche ungerecht excommunicirt werden, wider Willen und gegen ihre Schuld aufhören, Katholiken zu sein. Die wahre und wesentliche Communion, welche macht, daß wir zu dem Körper Jesu Christi gehören, ist die Liebe." Wir können demnach das Verhältniß Leibnitzens zur katholischen Kirche ziemlich genau bestimmen. Leibnitz ist Katholik, aber — in seinem Sinne. Zwei Begriffe, die Leibnitz selbst nicht immer genau auseinander gehalten und dadurch selbst Anlaß zu Mißverständnissen gegeben hat, müssen wohl von einander geschieden werden: nämlich der historisch gegebene Begriff der römisch-katholischen Kirche, und der Begriff der katholischen Kirche, der Stadt Gottes, der Gemeinschaft der Heiligen, wie er aus dem speculativ politischen Systeme Leibnitzens folgt und dessen Schlußstein bildet. Leibnitzens Kirche Gottes bindet die ganze menschliche Gesellschaft auf Erden zusammen, das Postulat der Idee derselben ist allerdings die historisch gegebene katholische Kirche, und Leibnitz anerkennt in derselben die Verwirklichung seiner Idee.

Daher ist ihm der Papst der Stellvertreter Gottes, der Primat des Papstes, ja die ganze römische Hierarchie göttlichen Rechtes, und die Wiedervereinigung mit dieser Kirche nach Kräften herzustellen für Leibnitz ein speculatives Bedürfniß. Allein der Widerspruch gesellt sich gleich dazu. Er schreibt an den Landgrafen Ernst, daß „die sichtbare katholische Kirche in all' den Glaubensartikeln, welche zur Seligkeit nothwendig seien, durch einen besondern, ihr verheißenen Beistand des hl. Geistes untrüglich sei". Wie kann aber dann immer noch von „ungerecht Excommunicirten", von philosophischen Meinungen die Rede sein, die, wenn auch streng bewiesen, doch censurirt werden könnten? Auf diese „ungerechte" Excommunication und Censur sich berufend, behauptet Leibnitz freilich, wenn nicht in der äußeren, so doch in der inneren Communion der Kirche zu stehen. Allein wenn die Kirche wirklich den äußeren Verband mit ihr fordert und fordern kann, wenn sie in einem so wesentlichen Puncte, wie die Excommunication ist, sich nicht irren kann, wenn sie das gesammte Gebiet ihres Glaubens, ihres Cultus rc. zu bestimmen hat, und jede Abweichung des Subjectes censuriren kann, und wenn all' dieses aus dem Zugeständnisse folgt, daß sie sich des besondern Beistandes des hl. Geistes erfreue, so steht Leibnitz nicht nur nicht im äußeren Verbande mit der Kirche, sondern nicht einmal im inneren. Dann wird zum Wesen der inneren Communion noch etwas mehr erfordert, als das Band der Liebe. Mag daher Leibnitz in vielen, ja in allen Glaubenspuncten mit der katholischen Kirche übereinstimmen, der Eine formale Grund beweist seine Unkatholicität, daß er sich der Auctorität der Kirche nur mit Vorbehalt unterwerfen, nicht auf dem positiven Grunde des Glaubens, sondern auf dem subjectiven der Liebe sich mit ihr vereinigen will. — Diese unerquickliche Stellung zur katholischen Kirche zeigt sich am deutlichsten in seiner Ansicht von dem Concil zu Trient. Dasselbe ist ihm kein öcumenisches, weil meistentheils italienische, kaum ein Paar teutsche Bischöfe auf demselben zugegen waren, weßhalb es auch nicht allgemein angenommen worden sei. Die Protestanten seien auf demselben ungerecht excommunicirt worden. Die Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie das Tridentinum festsetzt, scheint ihm von den gefährlichsten practischen Folgen zu sein. Die Aufnahme der deuterocanonischen Bücher in den Canon griff er Bossuet gegenüber auf's Heftigste an. Diese Bedenken sind freilich alle von Bossuet gehoben und Leibnitz zum Schweigen gebracht worden. Von welchen Puncten seiner Philosophie Leibnitz befürchtete, sie möchten die Censur nicht bestehen, war schon Arnauld'n ein Räthsel, das auch ich nicht zu lösen wage. Leibnitz schreibt übrigens 1684 an den Landgrafen, daß seine philosophischen Zweifel nichts enthalten, was den Geheimnissen des Christenthums widerspräche, nämlich der Dreieinigkeit, der Menschwerdung, dem Abendmahl und der Auferstehung der Leiber. Die Abendmahlslehre verursachte aber Leibnitzen nicht bloß die Hauptschwierigkeit bei dem Reunionswerke, sondern war für ihn sein ganzes Leben hindurch Gegenstand einer Untersuchung, mit der er bis zu seinem Tode nicht in's Reine kommen konnte. Zuerst meinte er, die Lehre der Confess. Aug. falle mit der Transsubstantiation der katholischen Kirche zusammen, was ihm bald wieder anders vorkam; dann bekannte er sich zu der ersteren und in den letzten Jahren suchte er in einem interessanten Briefwechsel mit einem Jesuiten, Desbosses, die Möglichkeit der Transsubstantiation aus seiner Naturphilosophie zu beweisen. Aber hic haeret aqua. Den Principien seiner Naturphilosophie zufolge ist ein zusammengesetzter Körper das Resultat aus den rein ideal bestimmten, ihn constituirenden Monaden. Was dem empirischen Bewußtsein an demselben als Materie erscheint, ist daher ein bloßes Phänomen, wie etwa der Regenbogen. Auf diese Weise gesteht aber Leibnitz selbst die Transsubstantiation (und folgerichtig auch die Incarnation) nicht erklären zu können, und nimmt daher zu einem sog. vinculum unionis seine Zuflucht, das den Körper-Phänomenen Realität verleihen soll. Dieses Einheitsband würde bei der Verwandlung bleiben,

während an die Stelle der durch dasselbe anfänglich verbundenen Monaden (des Brodes ꝛc.) die Monaden des Leibes Christi träten. Allein diese Hypothese erklärt nicht nur die Transsubstantiation nicht, denn es findet nur eine Vertauschung, nicht aber eine Verwandlung der Monaden, d. h. der Substanz Statt, sondern jenes vinculum ist, weil in der Leibnitz'schen Naturphilosophie nicht begründet und nicht berechtigt, selbst etwas, das der Erklärung bedarf. Gelang es also Leibnitzen nicht, die katholische Abendmahlslehre mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen, so wäre leicht nachzuweisen, daß diese Schwierigkeiten sich nur häufen, wenn die Abendmahlslehre des Augsburger Bekenntnisses im Sinne der Leibnitz'schen Naturphilosophie erklärt werden soll. Wir wollen aber um den traurigen Vorzug nicht rechten, ob Leibnitz in diesem Puncte der katholischen oder der protestantischen Lehre weniger ferne stehe. Dagegen darf behauptet werden, daß Leibnitz in den übrigen dogmatischen Differenzpuncten entweder geradezu auf katholischem Boden, jedenfalls aber der katholischen Kirche viel näher steht, als der protestantischen. Zu dem bereits Ausgeführten liefert uns das vielbesprochene „systema theologiae" Leibnitzens ein neues Beweisinstrument. Diese Schrift, welcher ein Bibliothecar die Aufschrift systema theologiae gab, enthält eine Darlegung, wenn man nicht sagen will, eine Vertheidigung und philosophische Begründung der katholischen Glaubenslehre. Das Manuscript lag ungedruckt in der Bibliothek zu Hannover, bis es 1810 an Emery nach Paris gesandt und 1819 mit einer französischen Uebersetzung gedruckt wurde. Gleich darauf wurde das syst. th. in Teutschland in zwei schnell aufeinander folgenden Ausgaben, die Räs und Weis nach dem französischen Abdrucke besorgten, verbreitet. Man konnte nicht wohl den Leibnitz'schen Ursprung der Schrift läugnen, suchte aber um so mehr Zweifel in die Aechtheit des Abdruckes zu setzen. Lacroix veranstaltete 1845 zu Paris eine neue kritische Ausgabe nach dem Autographon Leibnitzens. Die Handschrift ist der königlichen Bibliothek zu Hannover wieder zugestellt worden. Um sich wegen des katholischen Inhaltes der Schrift eines unliebsamen Zugeständisses erwehren zu können, hat man sich auf die eigenthümliche Tendenz derselben berufen. Selbst die katholische Zeitschrift für Philos. und Theol. von Braun und Achterfeld, Bonn 1843. S. 113. empfiehlt große Vorsicht und sorgfältige Vergleichung bei Benutzung des syst. theol., wenn die Frage sei, was aus demselben als die eigentliche und volle Ueberzeugung Leibnitzens zu betrachten sei und was nicht, da dasselbe doch immer eine diplomatische Seite darbiete, während es Lacroix ein herrliches Zeugniß des katholischen Glaubens nennt. Mit dem diplomatischen Charakter der Schrift verhält es sich aber also. Zur Zeit, da sich Leibnitz sehr lebhaft an den Reunionsverhandlungen betheiligte, im J. 1683, schreibt er an den Landgrafen: es sollte ein meditativer Mann so genau und so aufrichtig als möglich über die bei der Reunion strittigen Artikel sich aussprechen und sie einigen der gemäßigsten und gelehrten katholischen Bischöfen vorlegen, mit Verheimlichung seines Namens und seiner Kirche, und sie fragen, ob sie seine Meinung in ihrer Kirche für zulässig halten. Im September 1684 schreibt Leibnitz, er habe wirklich vor, eine derartige Schrift abzufassen; wiederholt aber, man dürfe durchaus nicht wissen, daß der Verfasser nicht zu der römischen Kirche gehöre. Diese einzige Angabe mache die besten Dinge verdächtig. Man hat diese Erklärungen immer auf das syst. theol. bezogen; ob man aber berechtigt sei, deßwegen demselben eine so zweideutige Absicht zu unterschieben, während doch Leibnitz selbst „aufrichtig" zu Werke zu gehen verspricht, weiß ich nicht. Entweder spricht Leibnitz seine eigene, volle Ueberzeugung aus, und dann hat Lacroix Recht, wenn er die Schrift ein praeclarum catholicae fidei testimonium nennt, oder Leibnitz spricht gegen seine Ueberzeugung, dann fällt auf seinen Charakter eine Makel, die man nicht so leicht wegwischen wird. Ein Drittes gibt es nicht. Denn Leibnitz hält mit Nichts hinter dem Berge, sondern Alles wird mit festem, entschie-

denem Tone zur Sprache gebracht. Wer den Entwicklungsgang der Leibnitz'schen Philosophie kennt, wird gestehen, daß die philosophische Begründung, insbesondere der Transsubstantiation, auf's Genaueste der betreffenden Entwicklungsperiode entspricht. Die theologische Ueberzeugung Leibnitzens liegt in dem jetzt vollständig erschienenen Briefwechsel mit dem Landgrafen vor. Man weise also den behaupteten Widerspruch nach. Auf den Inhalt der Schrift selbst des Nähern einzugehen, ist nicht möglich. — An der Reunion der Katholiken und Protestanten betheiligte sich Leibnitz eine Reihe von Jahren hindurch mit großem Eifer, und wir haben das speculative Interesse kennen gelernt, das ihn dabei leitete. Die schroffe Trennung der christlichen Confessionen steht nämlich in zu großem Contraste mit seiner Idee von der Kirche Gottes, in welcher die Geisterwelt zur Harmonie verbunden ist. Die Vorzüge der römischen Hierarchie machten es ihm erwünscht, auf dem Boden dieser Kirche die Wiedervereinigung zu bewerkstelligen. Die dogmatischen Differenzen kamen ihm, die Schwierigkeiten mit der Abendmahlslehre ausgenommen, weniger bedeutend vor. Die etwa in der Praxis der Kirche vorkommenden Mißbräuche konnten entweder gehoben, oder um des höhern Zweckes willen, nachsichtig beurtheilt werden. Die Zeit selbst schien günstig, die heftige Polemik hatte aufgehört, von beiden Seiten zeigte sich größere Versöhnlichkeit und Lust zur Annäherung. Das Verfehlte und Bodenlose des Standpunctes der gepflogenen Unterhandlungen wurde von Bossuet (s. d. A.) in seinen Briefen an Leibnitz offen aufgedeckt. Die Angelegenheiten der Religion lassen sich nicht wie die weltlichen Angelegenheiten behandeln, sagt Bossuet, welche man oft beilegt, indem jede der beiden Seiten etwas nachgibt. Die Kirche könne auf keinem andern, als expositorischem und explicatorischem Wege eine Reunion zugeben. Treffend bemerkt Bossuet gegen den Vorschlag, das Concil von Trient zu umgehen, daß die strittigen Artikel von der Kirche schon in den vorhergehenden Concilien, die also wieder aufzuheben wären, definirt worden seien. „Finden Sie ein Mittel gegen diese Unordnung, gegen diese Verwirrung, oder verzichten Sie auf das Auskunftsmittel, welches Sie vorschlagen!" schreibt er hierüber an Leibnitz. Der 1694 von Bossuet unterbrochene, von Leibnitz fünf Jahre später wieder aufgenommene Briefwechsel beschränkte sich bald auf die besondere Frage, ob das Tridentinum das Recht gehabt habe, die deuterocanonischen Bücher in den Canon der hl. Schrift aufzunehmen. Bossuet steht in diesem ganzen Briefwechsel nicht bloß durch die einzig richtige Stellung, die er einnimmt, sondern auch durch Ruhe und persönliche Würde weit über Leibnitz, der dem großen Bischofe die bittersten Dinge nicht erlassen hatte, sowohl was ihn selbst, als die katholische Kirche betraf, wie Guhrauer richtig bemerkt. — So bestätigt sich denn auch hier das oben ausgesprochene Urtheil, daß, so nahe Leibnitz auch in einzelnen Puncten der Lehre und Verfassung der katholischen Kirche steht, wir dennoch weit entfernt sind, bloß äußere Umstände als Ursache anzugeben, warum er nicht in den Verband der Kirche eingetreten ist, oder eine einzelne Schrift, wenn nicht gar eine einzelne Stelle als sein kirchliches Testament zu betrachten. Wir fassen den Mann nach seiner Gesinnung, nach der Reinheit seines Willens, nach seinem innersten Wesen, und beurtheilen darnach sein Glaubensbekenntniß, ohne die Freude derjenigen stören zu wollen, welche an Leibnitzens Protestantismus glauben. — Wir machen noch auf die vortreffliche Biographie Leibnitzens von Guhrauer — Breslau 1846 in Hirt's Verlag — aufmerksam. — Zur Philosophie Leibnitzens vrgl. den Art. Harmonia praestabilita. [Münst.]

Leichen, ihre Behandlung bei den alten Hebräern und neuern Juden. Es ist hier zu dem, was dießfalls schon in den Artikeln Begräbniß b. d. Hebr. und Grab, jüdisches ꝛc. vorkommt, nur noch Einiges nachzutragen über die Zubereitung der Leichen zum Begräbnisse. In den biblischen Schriften kommen jedoch hierüber nur wenige vereinzelte Andeutungen vor, nach denen sich

die betreffenden Observanzen mehr nur muthmaßen als mit Sicherheit angeben lassen. Nach diesen Andeutungen zu schließen, drückte man dem Verstorbenen zuerst die Augen zu und küßte ihn (Genes. 46, 4. 50, 1. Tob. 14, 15. Vulg.), wusch dann die Leiche und wickelte sie in Leinwand (Matth. 27, 59. Marc. 15, 46. Luc. 23, 53.), umwand die Glieder wohl auch noch besonders mit breiten Binden (Joh. 11, 44.) und that zwischen die Leinwand und die Binden oft auch noch köstliche Salben und Specereien (Joh. 12, 1. 7. 19, 39 f.). Die Leichen vornehmer und besonders fürstlicher Personen erhielten häufig außer einer großen Menge solcher Specereien auch noch sehr kostbare Todtenkleider (Jos. Antt. XVII. 8, 3. Bell. Jud. I. 33, 9.). Jacob und Joseph wurden sogar auch einbalsamirt (Genes. 50, 2. 26.), doch war dieß offenbar nur ägyptische Sitte, denn die Einbalsamirung (s. d. A.) kommt sonst bei den alten Hebräern nie vor. Nachdem die Vorbereitungen zum Begräbnisse zu Ende waren, wurde dieses selbst sobald als möglich vorgenommen. Diese Eile wurde aber ohne Zweifel erst in der mosaischen oder nachmosaischen Zeit üblich, und hatte ihren Hauptgrund in den mosaischen Verordnungen über die Verunreinigung durch Todtenberührung (Num. 19, 11 ff.), denn in der patriarchalischen Zeit scheint man nichts von derselben gewußt zu haben (Genes. 23, 2 ff.). Die Leiche wurde dann in einem Sarge (σορός Luc. 7, 14. λάρναξ Jos. Antt. XV. 3, 2.), der nach Luc. 7, 14. oben offen gewesen zu sein, und nach 2 Sam. 3, 31. auf einer Bahre (מִטָּה) gelegen zu haben scheint, zum Grabe getragen (Luc. a. a. O. Apg. 5, 6. 10.), und die Anverwandten und Freunde gaben das Geleit unter Weinen und Wehklagen (2 Sam. 3, 32. Baruch 6, 31.). — Die Behandlungsweise der Leichen vor dem Begräbnisse bei den spätern und heutigen Juden ist nicht überall ganz die gleiche. Am gewöhnlichsten besteht sie in Folgendem. Nachdem man sich überzeugt hat, daß der Tod wirklich eingetreten sei, sprechen die Anwesenden: „Gepriesen sei, der in Wahrheit richtet" (ברוך דיין אמת), und die etwaigen Erben des Verstorbenen sagen: „Gepriesen seist du Herr unser Gott, König der Welt, der du gut bist und Gutes thust" (בא״ר אמ״ה הטוב והמטיב). Dann nimmt man den Todten aus dem Bett und legt ihn auf den Boden des Zimmers, den man zuvor mit Stroh oder mit einem Tuche bedeckt hat und stellt zum Kopfe hin ein Licht. Nachher kommt die „heilige Genossenschaft" (חבירה קדושה), deren Geschäft es ist, mit den Leichen umzugehen, legt den Todten auf einen Tisch oder ein Brett, wascht ihn mit warmem Wasser, putzt ihm die Haare, schneidet ihm die Nägel an den Fingern und Zehen ab, und gießt zuletzt noch kaltes Wasser über die Leiche hinunter; die Anwesenden aber beten unterdessen Psalmen und andere Gebete für den Verstorbenen. Darauf wird ihm das Sterbekleid angezogen, das immer bloß aus Leinwand bestehen darf, und die Tallith umgehängt, nachdem man zuvor die Zizith weggerissen, zum Zeichen, daß er nicht mehr unter dem Gesetze stehe, und zuletzt wird er noch in ein weißes Leintuch gewickelt. Nach einer Verordnung Gamaliels soll diese Todtenkleidung immer dieselbe sein, der Verstorbene mag gering oder vornehm, arm oder reich gewesen sein. Nur ein Ermordeter soll mit seinen blutigen Kleidern, eine Kindbetterin mit einem Theile ihrer Kindbettkleidung, und eine Braut, die während der Hochzeit gestorben ist, mit ihrem Hochzeitschmuck begraben werden. Bevor man die Leiche zur Beerdigung fortnimmt, manchmal auch gleich nach der vorerwähnten Waschung, kommen die Anverwandten und Andere, die mit dem Verstorbenen vielen Umgang gepflogen, berühren seine Füße und bitten ihn um Verzeihung, wenn sie ihn etwa sollten beleidigt und von ihm noch nicht Verzeihung erhalten haben. Vgl. Bodenschatz, kirchliche Verfassung der heutigen Juden, sonderlich derer in Teutschland rc. Erlang. 1748. Thl. IV. S. 170 f. — B. Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Ceremonien. Regensb. 1843. S. 458. [Welte.]

Leichenbegängniß, s. Begräbniß.

Leichenhäuser oder **Leichenhallen** heißen die Gebäude, welche man in neuerer Zeit auf Kirchhöfen größerer Städte errichtet zum Zwecke der Verhütung des Lebendigbegrabens und des Wiedererwachens im Grabe. Die Leichen werden in der Regel bald nach eingetretenem Tode dahin verbracht, gewöhnlich in aller Stille, da und dort (z. B. in München) unter Begleitung eines Priesters; eigens aufgestellte Wärter haben Wache zu halten; durch an Händen und Füßen des Todten angebrachte Klingelzüge werden sie von jeder etwaigen Bewegung der Leichname in Kenntniß gesetzt; brennende Wachskerzen, Blumen u. s. w. bilden den Schmuck, womit christliche Pietät diese Kammern des Todes ausstattet, die Angehörigen der ausgesetzten Verstorbenen finden sich ein, um für sie zu beten; nach Ablauf der gesetzlichen Zeit oder in besondern Fällen bei unzweideutigen Zeichen des Todes erfolgt dann vom Leichenhause aus die kirchliche Beerdigung. — Die Einrichtung der Leichenhäuser ist neu; das erste in Teutschland wurde auf Hufelands Vorschlag 1792 in Weimar errichtet. Im Mittelalter blieben die Leichen oft wochenlange in den Kirchen ausgestellt, die der Excommunicirten unter freiem Himmel; vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten ꝛc. VI. 385. und den Art. Begräbniß, Bd. I. 734 ff. — Die Leichenhäuser auf katholischen Gottesäckern sollen wie diese kirchlich eingeweiht werden; das Rituelle wird dasselbe sein wie bei den Kirchhöfen (s. d. A.), und so gehören sie zu den geweihten Sachen (s. die Art. Geweihte Sachen und Kirchenvermögen). Ueber die sanitätspolizeiliche Bedeutung der Leichenhäuser vgl. P. J. Schneider, medicinisch-polizeiliche Würdigung der Leichenhallen ꝛc. Freiburg i. B. 1839.

Leichenrede, s. Grabrede.

Leichnam, Gebete vor ihm ꝛc., s. Begräbniß.

Leiden, Johann v., s. Wiedertäufer.

Leidensgeschichte Jesu, s. Jesus Christus.

Leidrad, Erzbischof von Lyon, einer der vorzüglichsten Prälaten unter Carl dem Großen, geboren in Noricum („Noricus hunc genuit" sagt Bischof Theodulph von Orleans, sein Freund, Sirmond. opp. Venet. 1728. II. p. 741—742), also wahrscheinlichst ein Bayer, wie auch aus seinem innigen Verhältniß zu Erzbischof Arn von Salzburg (s. d. A.) hervorzugehen scheint, war Bibliothecar Carls des Großen und wurde von diesem im J. 798 auf den erzbischöflichen Stuhl von Lyon erhoben. Nach Neugart (episcop. Const. I, 89—91) wäre Leidrad vor dem Episcopate eine Zeit lang Decan des Münsters zu Zürich gewesen. Gleich nach der Besteigung des erzbischöflichen Stuhles mußte Leidrad im Auftrage Carls als Missus Dominicus zugleich mit dem Bischof Theodulph von Orleans mehrere Provinzen des fränkischen Reiches bereisen (s. Sirmond. l. cit.). Weil der Adoptianismus (s. d. A.) auch in den an Spanien grenzenden Provinzen des fränkischen Reiches vielen Eingang gefunden hatte, sendete Kaiser Carl im J. 799 den Erzbischof Leidrad, den Bischof Nefried von Narbonne und den Abt Benedict von Aniane in diese Provinzen ab, sowohl um der Verbreitung der Irrlehre entgegenzuarbeiten, als auch um den Felix von Urgell, den Urheber dieser Irrlehre selbst (s. den Art. Felix), zur Reise nach Frankreich zu bewegen, wo nicht mit Gewalt gegen ihn verfahren, sondern eine ruhige Untersuchung über den streitigen Gegenstand gehalten werden sollte. Wirklich vermochte Leidrad den Felix, mit ihm nach Frankreich zu gehen, wo dann zu Aachen 799 in Gegenwart Carls die bekannte Synode gehalten wurde und Felix seinen Irrthum bekannte. Weil man aber Letzterem doch nicht recht traute, übergab ihn das Concil dem Erzbischof Leidrad „ut secum teneret eum et probaret si verum esset quod se ait credidisse et si per epistolas suas damnare voluisset pristinum suum errorem" (s.

Epist. Alcuini ad Arnon. p. 113—114, 238, 917 in opp. Alcuini edit. Frob. I.). Im J. 800 wurde Leidrad mit den zwei genannten Gefährten abermals nach jenen Gegenden gesendet und brachte da nach Alcuins Bericht (ibid. p. 136) 20,000 Anhänger des Adoptianismus zur rechten Lehre zurück. Aus einem Briefe, welchen Leidrad nicht lange vor Carls Tod an diesen schrieb, ersieht man, mit welchem Eifer er das bischöfliche Amt verwaltete. „Ich habe alles Mögliche gethan, sagt er darin, um so viele Cleriker, als zur Feier des Gottesdienstes nöthig waren, zu erhalten, und Gott sei Dank, ich habe sehr viele und es fehlen nur noch wenige. Ich habe die Psalmodienordnung, wie sie in deinem Palaste beobachtet wird, zurückgefuhrt und Schulen von Sängern errichtet, von denen die meisten fähig sind, andere Anfänger zu unterrichten. Ich habe Schulen von Lectoren, welche nicht bloß die gottesdienstlichen Lectionen zu recitiren, sondern auch die heiligen Schriften zu meditiren und zu erklären verstehen, und von denen einige den geistlichen Sinn der Evangelien, viele den Sinn der Propheten, der Bücher Salomons, der Psalmen und des Job fassen. Ich habe so viele Bücher als ich immer konnte, für den Gebrauch der Lyoner Kirche abschreiben lassen, Priestergewänder und hl. Gefäße herbeigeschafft, und es nie, wo es möglich war, unterlassen, Kirchen zu repariren.“ Unter den reparirten Kirchen und Klöstern zählt er auch die Reparation einer „domus episcopalis“ und den Neubau einer andern domus episc. auf, worin, wenn der Kaiser in diese Gegenden kommen würde, er absteigen könnte; ferner die Erbauung eines „peristylium“ für die Cleriker, wo alle zusammen wohnen können, und die Restauration des Klosters Insula Barbara (l'Isle-Barbe bei Lyon), das er durch Benedict von Aniane (s. d. A.) reformirte, welchem er auch die Binde- und Lösegewalt und für den Fall der Sedisvacanz des erzbischöflichen Stuhls das Recht der Mitregierung über die Diöcese verlieh (vgl. die vita S. Bened. Anian. Mabill. Act. SS. IV. I.). Nach dem Tode Carls, dessen Testament Leidrad unterzeichnete, resignirte er dem erzbischöflichen Stuhl und zog sich in das Kloster des hl. Medardus zurück, wo er starb, ohne daß man das Todesjahr angeben könnte. Mabillon hat in seinen Vet. Analectis die treffliche, auf Carls Geheiß geschriebene Abhandlung Leidrads über das Sacrament der Taufe mit den darauf bezüglichen Briefen des Verfassers an den Kaiser veröffentlicht. Baluzius hat im Anhang zu den Schriften Agobards auch die übrigen opuscula und Briefe Leidrads herausgegeben. Leidrad's Styl ist klar und bündig und seine Schriften beurkunden einen Mann von Geist, solider Frömmigkeit und großer Kenntniß der hl. Schrift und Väter. S. Mabill. Annal. II; Alcuini epp. bei Frob. I; hist. lit. de la France IV. [Schrödl.]

Leipziger Disputation, s. Eck, Carlstadt, Luther.

Leipziger Interim. Um den religiösen Verfall Teutschlands zu hindern, war Kaiser Carl V. bemüht, auf friedlichem Wege den Zwiespalt der Gemüther auszusöhnen und so die Religionseinheit zu wahren. Zu diesem Ende hatte er bereits das Regensburger und Augsburger Interim zugestanden, d. h. die hier aufgestellten Sätze sollten bis zur Beilegung der Händel auf canonischem Wege einstweilen (interim) Geltung haben. Da aber die Halbheiten des Augsburger Interims (s. d. A.) Niemanden befriedigten und nur neue Streitigkeiten, zumeist unter den Neuerern, hervorriefen, so entstand auch das Leipziger Interim. Dasselbe heißt eigentlich: Beschluß des Landtages zu Leipzig. Als nämlich Carl V. dem Churfürsten Moriz von Sachsen das Augsburger Interim vorgelegt hatte, nahm dieser dasselbe nicht unbedingt an, sondern berief seine Landstände und Theologen, um ihr Gutachten darüber zu vernehmen. Sie kamen am 22. Dec. 1548 zu Leipzig zusammen. Da nun die Theologen in vielen Stücken mit dem Augsburger Interim einverstanden waren, hieß man ihren Beschluß auch Interim, nur zum Unterschiede von jenem das Leipziger; es hieß auch das neue oder junge,

weil das Augsburgische als seine Mutter galt. Aus ihm entwickelten sich die adiaphoristischen Streitigkeiten (s. den Art. Adiaphoristen). Zu Grund lag demselben zunächst das sog. kleine Interim, das am 16. Nov. die Meißnischen Theologen auf Befehl des Churfürsten zu Zelle zu Stande gebracht hatten, weßwegen das Leipziger Interim auch das große genannt wurde, wiewohl das Augsburgische gewöhnlich mit diesem Attribute bezeichnet ward und das Leipziger das kleine hieß. Die Verfasser der letzten sind: Melanchthon, Paul Eber, Bugenhagen, Georg Major, Theologen von Wittenberg, Pfeffinger, Superintendent zu Leipzig, und der Churfürst Georg von Anhalt. Um es mit dem Kaiser nicht noch weiter zu verderben, glaubten sie wenigstens in den Mitteldingen (res mediae) das Augsburger Interim anerkennen zu sollen. Zwar erhob sich Widerspruch dagegen; allein dennoch siegte die adiaphoristische Partei. In diesem Interim nun erklärten die Theologen, daß man in Betreff der Adiaphora, d. h. der an sich gleichgültigen oder mittlern Dinge, wie gottesdienstliche Gebräuche und Ceremonien, sich einverstanden erklären könne. Zugleich zeigte man sich auch in Betreff der Lehre höchst nachgiebig, um dem Kaiser einen Beweis unterthänigen Gehorsams zu liefern. Von der Rechtfertigung heißt es: „Wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigener Werke, die der Mensch thut, sondern aus Barmherzigkeit, umsonst, ohne unser Verdienst, daß der Ruhm nicht unser sei, sondern Christi, durch dessen Verdienst allein werden wir von der Sünde erlöset und gerecht gemacht; gleichwohl wirkt der barmherzige Gott nicht also mit dem Menschen wie mit einem Plocke, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirkt, so er in verständigen Jahren ist." Mit diesem Satze, der sofort weitläufig bewiesen wird, war Luthers Lehre vernichtet. Gott wirke nicht mit uns, wie mit einer Maschine, hieß es, obwohl Christi Verdienst uns allein gerecht mache; die von Gott gebotenen Werke seien gut und nöthig, die Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, zur Seligkeit nothwendig; andere (gute) Werke aber, die Gott nicht geboten habe, können ohne Verletzung des Gewissens geübt werden. Dieß bildet den dogmatisch-moralischen Theil des Interims. Dann folgt die Erklärung von der Gewalt und Auctorität der Kirche dahin: „Was die wahre christliche Kirche, die, im heiligen Geiste versammelt, in Glaubenssachen erkennt, anordnet und lehrt, das soll man auch lehren und predigen, wie sie denn wider die heilige Schrift nichts ordnen soll noch kann." Auch die früher verworfenen Sacramente der Firmung und Oelung wurden wieder angenommen; die Messe sollte nach alter Art, nur mit teutschen Liedern, wie z. B. für das Graduale zu Weihnachten: Ein Kindlein so löbelich; zu Ostern: Christus ist erstanden, gefeiert werden; der Gebrauch der Bilder wird gestattet, das Fleischessen unter den gewöhnlichen Beschränkungen am Freitag und Samstag und während der Fastenzeit verboten. So war das Interim entstanden, dem man wohl anmerkte, daß Luther bereits vom Schauplatze abgetreten war und es bloß aus Rücksicht oder Furcht vor dem Kaiser abgefaßt worden war; allein von Seiten der lutherischen Prediger entstand ein förmlicher Aufstand dagegen und der heftig geführte adiaphoristische Streit (s. d. A.). Vgl. Bieck, das dreifache Interim, so in Regensburg, Augsburg und Leipzig . . . . zum Vorschein gekommen. Leipz. 1721. Das Geschichtliche S. 132—199, die Beschlüsse selbst S. 361—386. J. A. Schmidt, historia interimistica. Helmst. 1730. [Fehr.]

Leitmeritz, Bisthum. Der erzbischöfliche Stuhl von Prag, zu dem die bischöflichen Stühle von Leitomischl in Böhmen und Olmütz in Mähren als Suffraganstühle gehörten, war durch die Verheerungen der Husiten um alle seine Güter gekommen und über 140 Jahre unbesetzt geblieben. Kaiser Ferdinand I. dotirte denselben auf's Neue mit jährlich 6000 Thalern, und Papst Pius IV. übertrug am 5. Sept. 1561 dem Kaiser und allen seinen Nachfolgern auf dem Throne Böhmens das Recht, die Erzbischöfe von Prag zu ernennen. Die Prager Me-

tropole stand aber auch da ohne eine Suffragankirche in Böhmen, denn auch das Bisthum Leitomischl war, seit die Stadt 1425 von den Taboriten war eingenommen worden, eine Beute des Hussitenthums geworden. Die dringende Noth, Suffraganstühle in Böhmen zu errichten, wußte insbesondere der um die Wiedergeburt der böhmischen Kirche hochverdiente Cardinal und Erzbischof von Prag Ernest II. (1623—1667) aus dem Hause der Grafen v. Harrach, dem Kaiser Ferdinand II. an's Herz zu legen. In Folge dessen wies dieser aus dem Ertrage der Salzsteuer in Böhmen den Betrag von 15,000 Ducaten an, welche jährlich an die Congregatio de propaganda fide zu dem Zwecke gezahlt werden sollten, daß, wenn unter ihrer Verwaltung die zur Dotation eines Bisthums nöthige Summe angewachsen, ein solches in Böhmen gegründet werde. So sollten im Laufe der Zeit nach und nach vier neue Bisthümer im Lande dotirt und gestiftet werden. Das erste Bisthum, das auf diese Weise gegründet wurde, war das Bisthum von Leitmeritz. In dieser uralten, am rechten Ufer der Elbe gelegenen Stadt (Litomerice, Litomericium) des nördlichen Böhmens hatte schon Herzog Spitihnew II. 1057 zu seinem Andenken und zur Ehre des hl. Protomartyr Stephanus eine Collegiatkirche gestiftet. Der apostolische Stuhl war mit Kaiser Ferdinand III. dahin übereingekommen, daß die Einkünfte der bisherigen Leitmeritzer Propstei dem zu errichtenden Bisthum zugewiesen werden sollten. Und so erhob denn Papst Innocenz X. 1654 die Leitmeritzer Collegiatkirche zu einer Cathedrale. Das Gebiet des Leitmeritzer Kreises (12 teutsche Meilen lang und 8 Meilen breit) aus der Prager Erzdiöcese ausgeschieden, bildete den neuen bischöflichen Sprengel, und Cardinal Erzbischof Harrach erwarb aus seinem Vermögen die Herrschaft Drum und schenkte sie für immer zur Deckung des bischöflichen Tisches von Leitmeritz. Zum ersten Bischofe ernannte der Kaiser den letztgewesenen Propst von Leitmeritz Maximilian Rudolph Freiherrn v. Schleinitz, welcher sich 1655 persönlich nach Rom begab, wo er von Papst Alexander VII. bestätigt wurde und am 9. Juli d. J. durch Cardinal Franz Brancacci die Bischofsweihe erhielt. Er nahm am 25. Mai (Christi Himmelfahrt) 1656 feierlich Besitz von seinem Stuhle. Er war ein eben so eifriger als erleuchteter Kirchenfürst, und wie er für den innern Ausbau seiner Diöcese (s. instructio parochialis. Vetero-Pragae 1674) sorgte, so verwendete er auch die reichen Einkünfte seiner Familienherrschaften Schluckenau und Tollenstein zum Besten des Bisthums. Die Cathedralkirche zum hl. Stephan baute er 1671—79 von Grund auf neu, stattete sie kostbar im Innern aus und sorgte auch für immerwährende Unterhaltung derselben. Er starb den 13. Oct. 1675. Seine bischöflichen Nachfolger waren: Jaroslaus Franz, Graf v. Sternberg (1676—1709), Hugo Franz, Graf v. Königsegg und Rothenfels (1716—1720), Johann Adam, Graf Wratislaw v. Mitrowitz (1722—33), Moritz Adolph Carl, Herzog zu Sachsen-Zeitz (1734—59), Emanuel Ernst, Graf v. Waldstein (1759—89), Ferdinand Kindermann, Ritter v. Schulstein (1790—1801), Wenzel Leopold Chlumizansky, Ritter v. Prestawlk und Chlumizan (1802—15), Joseph Franz Hurdalek (1816—1821), Vincenz Eduard Milde (1823—31). Der jetzt regierende Bischof, Herr Augustin Bartholomäus Hille, ward 1832 am 16. Sept. consecrirt und bestieg den bischöflichen Stuhl am 7. Oct. desselben Jahres. — Das Leitmeritzer Bisthum, welches in den ersten Zeiten seines Bestandes nur etliche 80 Pfarrkirchen und einige 50 Filialen zählte, erhielt 1784 einen bedeutenden Zuwachs, indem auf Betreiben des Bischofs Waldstein Kaiser Joseph II. mit Genehmigung des römischen Stuhls den ganzen Bunzlauer und Saazer Kreis dem Diöcesangebiete zuwies. Dasselbe ist gegenwärtig in 24 Vicariatsbezirke (Decanate) abgetheilt, und es zählt die Diöcese laut Schematismus von 1849: 1 Propstei, 308 Pfarreien, 75 Localseelsorgsstationen, 25 Expposituren und 14 Schloßcapellen. Von diesen Kirchsprengeln sind 310 von Gläubigen rein teutscher Zunge, 90

rein cechischer bewohnt, und in 23 ist gemischte Bevölkerung; die Zahl aber aller Gläubigen beträgt eine Million und 19,527. — Das Domcapitel hat 6 Canonicatpräbenden und 6 Ehrencanonicate; der Dechant und Senior der Capitularen sind infulirt. Die Diöcese hat ein Clericalseminarium am Bischofssitze (mit 3 Vorstehern und in der Regel 100 Alumnen), mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist, an welcher 8 Professoren dociren. — Der Stand des Clerus übersteigt die Zahl von 1000 Priestern — mit Inbegriff des Regularclerus. An Ordensinstituten und Klöstern zählt die Diöcese 1 Cistercienserabtei zu Ossegg (gestiftet 1197), 3 Piaristencollegien zu Hayda, Jungbunzlau und Brüx, 2 Predigerordensconvente zu Leitmeritz und Außig, 4 Augustinerklöster zu Böhmischleippa, Biela, Rotschow und Stranka, 3 Franciscanerklöster zu Haindorf, Turnau und Kaaden, 1 Minoritenkloster zu Brüx, 6 Capucinerklöster zu Leitmeritz, Ruinburg, Reichstadt, Melnik, Brüx und Saaz, 1 Elisabethinerinnenkloster zu Kaaden, 4 Häuser der barmherzigen Schwestern von der Congregation des hl. Carl Borromäus zu Leitmeritz, Podoll, Ossegg, Reichenberg. (Vgl. Berghauer, Protomartyr etc. Augustae Vindelicorum 1736 fol. de episcopatibus Litomeric. etc. pag. 278 sqq. Series episcoporum Litomer. Vetero-Pragae 1804. und Umriß einer kurzen Geschichte des Leitmeritzer Bisthums von Franz J. Freiherr v. Bretfeld. Wien 1811.) [Ginzel.]

Leitomischl, s. Königgräz und Leitmeritz.

Lellis, Camillus de, s. Camillus.

Le Long, Jacques, Priester des französischen Oratoriums, und ausgezeichnet durch seine bibliographischen und historischen Leistungen, war zu Paris den 19. April 1665 geboren, und wurde schon als Knabe von seinem Vater, einem bemittelten Pariser Bürger, nach Malta geschickt, um daselbst im Johanniter-Ritterorden als Cleriker erzogen zu werden. Als aber in Malta die Pest ausgebrochen war, und überdieß das Klima dieser Insel der Gesundheit des Knaben nicht zusagte, bat er um die Erlaubniß, in seine Heimath zurückzukehren. Diese wurde ihm von dem Großmeister des Ordens, Gregor Caraffa aus dem Hause der Fürsten von Rucella auf sechs Jahre ertheilt, um zu Paris den Studien obzuliegen, und nach dem Verlaufe dieser Zeit noch auf vier Jahre verlängert, um den philosophischen und theologischen Cursus zu vollenden. Le Long kehrte daher im J. 1676 nach Frankreich zurück, widmete sich mit Fleiß und Auszeichnung in seiner Geburtsstadt den Wissenschaften, und erwarb sich den Grad eines Magisters der freien Künste. Doch je länger er in Paris verweilte, desto geringer wurde seine Neigung, nach Malta zurückzukehren, und da er unterdessen mit mehreren gelehrten Oratorianern befreundet worden, dem Johanniterorden aber durch die Gelübde noch nicht verbunden war, so trat er im J. 1686 zu Paris in die Congregation der Priester des Oratoriums. Nach vollendetem Probejahre wurde er in das Collegium zu Juilli in der Diöcese Meaux geschickt, um an der dortigen Lehranstalt die Jugend in den mathematischen Wissenschaften zu unterweisen. Hier erhielt er auch die heiligen Weihen und wurde im J. 1689 zum Priester ordinirt. Bald nach seiner Priesterweihe verfiel er in eine schwere Krankheit, welche ihn dem Tode nahe brachte; doch wurde er gerettet, und zu seiner Erholung in das Seminar de Notre Dame des Vertus in der Nähe von Paris geschickt, um in ungestörter Ruhe seinem Lieblingsstudium obliegen zu können. Zugleich wurde unter seine Aufsicht die Bibliothek des Seminars gestellt. Hier verlegte er sich nun mit großem Eifer auf das Studium der alten und neuern Sprachen, studirte fleißig die französischen Geschichtsquellen, und erwarb sich so bedeutende bibliographische Kenntnisse, daß ihn seine Ordensobern im J. 1699 nach Paris riefen und zum Vorsteher der Bibliothek des Pariser Oratoriums Saint Honoré machten, welche eine der ansehnlichsten in Paris und besonders reich an orientalischen Handschrif-

ten war. Diesem Amte widmete er durch volle zweiundzwanzig Jahre, zurückgezogen von der Welt, doch im lebhaften Verkehre mit den meisten Gelehrten des In- und Auslandes, seinen Fleiß und seine ununterbrochene Thätigkeit, und starb, geliebt von seinen Mitbrüdern und geachtet und geehrt von der gelehrten Welt, zu Paris den 13. August 1721. Mit seiner großen Gelehrsamkeit verband Le Long stets wahre Frömmigkeit, ein durchaus anspruchsloses Wesen, und ein bescheidenes, gefälliges Betragen gegen Jedermann. Besonders freigebig zeigte er sich gegen die Armen, und freute sich nur deßhalb über die bedeutenden Erbschaften, die ihm von seinen reichen Anverwandten zufielen, weil sie ihm die Mittel verschafften, Nothleidenden zu helfen und Andere zu beglücken, denn er selbst hatte die wenigsten Bedürfnisse. — Sein Hauptwerk ist: Bibliotheca sacra in binos Syllabos distincta, quae (I.) omnes sive Textus sacri sive Versionum ejusdem quavis lingua expressarum Editiones, nec non praestantiores MSS. Codices cum notis historicis et criticis, — (II.) omnia eorum opera quovis idiomate conscripta, qui hucusque in s. Scripturam quidpiam ediderunt, et grammaticas et Lexica linguarum praesertim orientalium, quae ad illustrandas sacras paginas aliquid adjumenti conferre possunt, continet. Parisiis 1723. Dieses für das Bibelstudium so nützliche Hilfswerk, dessen vollständigen Inhalt der Titel gibt, erschien zuerst zu Paris 1709 in 2 Bänden in 8. und enthielt bloß die Ausgaben und Uebersetzungen der hl. Schrift (Syllab. I.). Da aber die teutsche Bibelliteratur dem Verfasser nur unvollständig bekannt war, so veranstaltete Professor Christ. Fried. Börner, überzeugt von der Trefflichkeit dieses Werkes, noch in demselben Jahre zu Leipzig eine vermehrte Ausgabe desselben. Le Long selbst vervollständigte sein Werk durch Beifügung aller das Bibelstudium betreffenden Schriften (Syllab. II.) und bereitete die zweite vollständige Ausgabe desselben vor, welche jedoch erst nach seinem Tode durch den Oratorianer Desmolets vollendet wurde und zu Paris 1723 in zwei Foliobänden erschien. Die neueste Ausgabe mit fortgesetzter Literatur (emendata, suppleta et continuata) ist von A. G. Masch, Halae 1778—90, in vier Quartbänden. — Seine übrigen Schriften sind: Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue des ouvrages imprimés et manuscrits, qui traitent de l'histoire de ce royaume, ou qui y ont rapport; avec des notes critiques et historiques. Paris 1719 in Folio. Dieses Werk erregte in ihm den Entschluß, die scriptores coaetaneos der französischen Geschichte in einem Sammelwerke herauszugeben, von dem er jährlich zwei bis drei Foliobände dem Drucke zu übergeben gedachte, weßhalb er auch eine genaue Chronologie der französischen Könige verfaßte; doch der Tod verhinderte ihn, dieses Corpus scriptorum historiae Francicae zu Stande zu bringen. Vorarbeiten dazu und die Chronologie der Könige hat Frevet de Fontette in die zweite Ausgabe der Bibliothèque hist. de la France, Paris 1768. 5 Vol. fol. aufgenommen. — Discours historiques sur les principales editions des Bibles polyglottes. Paris 1713 in 12. — Supplement a l'histoire des dictionnaires hébreux de Wolfius, im Journal des Savans, Paris 1707 de Janvier. — Lettre à Mr. Martin ministre d'Utrecht, über die Stelle 1 Joh. 5, 7. im Journal des Sav. 1720. Jan. — Auch gab er des Oratorianers Johannes Renou von Anjou Novam methodum discendi linguam hebraicam et chaldaicam, Paris. 1708 in 8. und Adrian Baillet's Histoire des déméles du Pape Boniface VIII. avec Philippe le Bel. Paris 1718. in 12. heraus. Seine Biographie hat P. Desmolets geschrieben und der zweiten Ausgabe der Bibliotheca sacra beigegeben. [Seback.]

Lemberg, politisch-kirchliche Verhältnisse; griechisch-katholisches, armenisches, lateinisches Erzbisthum. Geschichtlich und statistisch. Lemberg, Hauptstadt des östreichischen Königreiches Galizien, am Bache Peltew in einem von Hügeln umschlossenen Kessel, polnisch Lwow (Löwenburg), nicht vom Löwen, dem Könige der Thiere, sondern von Leo Danilowicz († 1301),

Fürsten von Halicz in Rothreußen, welcher die Stadt gegründet hat, so genannt. — Als nämlich im 13ten Jahrhunderte die Alles zerstörenden Tataren ganz Europa bedrohten, das Fürstenthum sammt der Hauptstadt Halicz mehrmals verwüsteten, verlegte Leo, vor dem Feinde nach Nordwesten sich zurückziehend, seinen Sitz nach dieser Stadt (1269), welche schon von seinem Vater Daniel einige Jahre früher gegründet worden sein soll, und die damals Leontopolis, in der Landessprache Lwihorod (Löwenburg) hieß (dux Leo mihi fundamenta jecit, posteri nomen dedere Leontopolis; dieß war eine alte Aufschrift auf dem ehemaligen halizischen Thore von Lemberg) und durch den fortwährenden Andrang der vor den wilden Horden der Tataren sich hieher flüchtenden und ansäßig machenden Ruthenen, Armenier und Juden in kurzer Zeit bedeutend vergrößert und zu einer Hauptstadt des Fürstenthums wurde. 1339 oder 1340 kam Lemberg durch Casimir den Großen, und zwar durch Eroberung, an Polen, es blieb von nun an die Hauptstadt der polnischen Provinz Rus und wurde durch Begünstigungen und Privilegien von Casimir und seinen Nachfolgern eine der ersten Städte des polnischen Reiches, besonders im 17ten Jahrhunderte, wo es zum Hauptstappelplatz des damals sehr lebhaften Handels mit dem Oriente für's ganze Königreich diente. Seit 1772 bei der ersten Theilung Polens fiel es an Oestreich, und blieb die Hauptstadt der Königreiche Galizien, Lodomirien und Bukowina. Heutzutage ist es die siebente Stadt der östreichischen Monarchie mit einer auf 60,000 Seelen sich belaufenden Einwohnerschaft, worunter $^2/_5$ Juden. Hier befindet sich der Sitz des vierten Generalcommandos der Statthalterei und oberen Gerichtsstelle. — Diese Stadt ist eine Residenz von drei Erzbischöfen von eben so verschiedenem Ritus. I. Die griechisch-unirte Metropolie. Ursprünglich in Halicz, wahrscheinlich von Jaroslaus Wladimirowicz (1152—1180) entweder als einfaches Bisthum oder Ehrenmetropolie, und vom Kijower Metropoliten abhängig gegründet; jedoch schon im Jahre 1293 in einem Diplom von Leo Danilowicz wird Joseph und 1301 in einem andern Diplom von eben demselben Leo wird Gregor als Metropolit von Halicz gleichzeitig mit dem Kijower Metropoliten als von demselben unabhängig genannt. Diese Metropolie blieb also damals, wie die von Kijow, bloß dem Patriarchen von Constantinopel subordinirt. Durch die fortwährenden Einfälle der Tataren ging diese Metropolie von 1361—1539 allmählig ein, und hatte während dieser Zeit nur unterbrochen und seit Ende des 15ten Jahrhunderts bis 1539 keine Vorsteher mehr, bis sie im J. 1539, jedoch nur als ein einfaches Bisthum, wieder in's Leben trat. Seit 1570 unter Sigmund August verlegte der Bischof Johann Lopatka Ostalowski das Bisthum von Halicz nach Lemberg, welcher sowie auch seine Nachfolger nebst dem Titel eines Bischofs von Lemberg auch den eines Bischofs von Halicz führten, dann auch von Kamieniec in Podolien, weil sich bis dorthin ihre Jurisdiction ausdehnte. Im J. 1807 wurde dieses Bisthum von Lemberg zu seiner ursprünglichen Würde einer Metropolie wieder erhoben, und dauert als solche bis auf den heutigen Tag fort. — In dem 11ten Jahrhundert, wo die Bekehrung der Ruthenen unter Wladimir dem Großen vollendet wurde, beharrten dieselben (wiewohl einige ältere und neuere russische Geschichtschreiber das Gegentheil behaupten) in dem katholischen Glauben, wie dieß eine Gesandtschaft Jaroslaw's, Fürsten von Kijow, welche sein Sohn an den Papst Gregor VII. ausrichtete, und die darauf vom Papste an denselben erfolgte Antwort in einem Briefe hinlänglich beweist. Die Scission begann erst, seitdem die Kijower Metropoliten, von welchen die ganze ruthenische Kirche abhing, dem römischen Stuhle ihren Gehorsam versagten, und von dem constantinopolitanischen Patriarchen bestätigt, consecrirt, ja sogar gerade geschickt zu werden anfingen. — Im 13ten Jahrhundert ist schon das Schisma zufolge dieses Verhältnisses zu Constantinopel unter den Reußen tief eingewurzelt gewesen; und seit dieser Zeit theilte die griechische Kirche daselbst und folglich auch die Metropolie

in Halicz ein gleiches Schicksal mit Constantinopel. Seit der Florentiner Kirchenversammlung (s. d. A.), wiewohl die Patriarchen von Constantinopel bald abtrünnig wurden, blieb doch die ruthenische Kirche den Bemühungen der polnischen Könige, sowie Isidors, Metropoliten von Kijow (welcher selbst dem Concil beiwohnte), dann Cardinals und Patriarchen von Constantinopel zufolge, der Vereinigung mit Rom ein halbes Jahrhundert getreu; durch moskovitische Emissäre jedoch wurde sie allmählig, und zwar nicht ohne Erfolg, zur Abtrünnigkeit verleitet, welche bis in die andere Hälfte des 16ten Jahrhunderts fortdauerte, bis endlich die Patriarchen durch ihre Erpressungen selbst einen Anlaß der ruthenischen Kirche darboten, sich von Constantinopel zu befreien. Als nämlich der constantinopolitanische Patriarch Jeremias (s. den Art. Jeremias II.) 1588 von Amurat III. abgesetzt, nach Lithauen sich flüchtete, und zu Wilno den Michael Rahoza zum Kijower Metropoliten ordinirt hatte, und bald wieder denselben wegen Weigerung, ihm 14,000 polnische Gulden (nach Andern eben so viele Ducaten) zu zahlen, zu entsetzen drohte (diese Summe forderte Jeremias als Weihtaxe, unter dem Vorwande jedoch zur Wiederherstellung der Kirche Pantokrator in Constantinopel), rief Michael Rahoza 1590 zu Brzesc in Lithauen eine Synode zusammen, welcher er die Anmaßungen und Ungerechtigkeiten des constantinopolitanischen Patriarchen zur Beurtheilung vorlegte, um sich über die Mittel, denselben zu steuern, zu berathen. Es wurde beschlossen: Jeremias den Gehorsam zu versagen, und um sich des Erfolges mehr zu vergewissern, das ganze polnische Ruthenien der Obsorge des römischen Stuhles anzuvertrauen. Dem Metropoliten Michael war besonders der eifrige und streng katholisch gesinnte Hipacius Pociej, Bischof von Wlodzimirz, hilfreich an die Hand gegangen. Jeremias dagegen, nachdem er, durch die Weihtaxe eines gewissen, von Fedor Iwanowicz, Czaren zu Moskau, zum Metropoliten von Moskau ernannten Job bereichert (dieß war das erste Beispiel der Ernennung eines Metropoliten durch den Czar), sich die Rückkehr nach Constantinopel erkauft hatte, schickte ein Sendschreiben an die reußischen Bischöfe, worin er zuerst alle Bischöfe, welche an der Synode zu Brzesc Theil genommen, scharf rügte, dann aber Michael, theils wegen der ohne sein Wissen und seine Einwilligung zusammengerufenen Synode, theils wegen der verweigerten Weihtaxe seiner Würde entsetzte und excommunicirte. Die ruthenischen Bischöfe, dadurch aufgefordert, versammelten sich mit Rahoza zum zweiten Male in Brzesc 1595, welche Versammlung König Sigmund III. durch einen königlichen Erlaß billigte, und zu welcher er sogar lateinische Prälaten, nämlich Kainkowski, Primas von Polen, Solikowski, Erzbischof von Lemberg, Maciejowski, Bischof von Luck, und Gmolniski, Bischof von Chelm, abordnete, und wo die Erneuerung der Florentiner Union besonders motivirt wurde. — Die Versammelten sandten den Hipacius (Bischof von Wlodzimirz) und Cyrill Terlecki (Bischof von Luck) zum König Sigmund III., welcher der griechischen Geistlichkeit unter der Bedingung der Union gleiche Rechte und Privilegien mit der lateinischen zusicherte. Mit Empfehlungsschreiben vom König und apostolischen Nuntius versehen, gingen diese Gesandten nach Rom, wo sie von Clemens VIII. auf eine freundliche und ihrer Würde angemessene Weise aufgenommen wurden; und nachdem sie dem Gottesdienste im Vatican beigewohnt, und feierlich die katholische Treue, und Gehorsam dem römischen Oberhaupte geschworen, gab der hl. Vater seine Bestätigung durch die berühmte Bulla unionis mit anderen Privilegien, jedoch mit dem Auftrage, so bald als möglich eine Synode zusammenzurufen, um alle noch etwa obwaltenden Schwierigkeiten auszugleichen. — Michael Rahoza ermangelte nicht, alsogleich 1596 in Brzesc eine neue Versammlung der ruthenischen Bischöfe zu diesem Zwecke zu veranstalten, welcher der lateinische Erzbischof von Lemberg, dann die lateinischen Bischöfe von Luck und Chelm als päpstliche Gesandte, dann Fürst Nicolaus Radziwill, Leo Sapiecha, Dymitr Chalecki als königliche Commissäre beiwohnen sollten, als plötzlich der Geist der Un-

einigkeit auf Anstiften der griechischen Bischöfe Gedeon Balaban von Lemberg und Michael Kopystynski von Przemysl eines großen Theiles der Versammlung sich bemächtigte; ihn unterstützten Constantin, Fürst von Ostrog, und Nicephor, Kanzler (protosigillarius) des constantinopolitanischen Patriarchen, welcher durch das Ansehen Constantins den Titel eines rutheniſchen Exarchen erlangte; vorzüglich aber, wiewohl nur heimlich, schürten die Zwietracht Arianer (Socinianer), Lutheraner und Calvinisten. — Sie hielten in einem Privathaus ihre Berathungen, wo sie Michael sammt fünf Bischöfen von Wlodzimirz, Luck, Plock, Chelm und Pinsk ihrer Würde verlustig erklärten und excommunicirten, und zugleich den Vorsatz faßten, die Abtrünnigkeit uneingedenk der früher in Brzesc gefaßten Beschlüsse hartnäckig zu vertheidigen. — Michael Rahoza dagegen, dieses vernehmend, bestätigte in Gegenwart der obengenannten päpstlichen und königlichen Legaten mit eigenhändiger Unterschrift die Union und belegte Nicephor mit den genannten zwei Bischöfen von Lemberg und Przemysl und ihren Anhängern feierlich mit dem Banne. — So endigte diese Synode in Brzesc. Ihre Beschlüsse wurden, mit dem königlichen Edicte versehen, dem ganzen polnischen Reiche veröffentlicht. Dieß gab zu vielen, selbst blutigen Streitigkeiten und Verfolgungen von Seite der Nichtunirten Anlaß, welchen sich Hipacius Pociej, Nachfolger Michaels in der Metropolie von Kijow, mit apostolischer Begeisterung, Weisheit und Mäßigung mildernd entgegenstellte. Unter Welamin Rucki, Nachfolger des Hipacius in der Metropolie, nahm die Sache durch Intriguen der Ukrainer Kosaken ein noch traurigeres Schicksal; in Kijow, Nowoyrodek (Lithauen), Wilno wurden von den Nichtunirten Gräuelthaten verübt, in Witebsk wurde Josaphat Konczewicz, ihr eigener Erzbischof (von Polock) grausam ermordet; bis endlich der König Sigmund III. der Unirten sich väterlich annahm, ihre Verfolger des Majestätsverbrechens schuldig erklärte, und eine neue Synode in Lemberg 1629 den 2. Oct. anordnete. — Es erschienen daselbst Welamin Rucki, zwei Erzbischöfe von Smolensk und Polock nebst den Bischöfen von Wlodrimirz, Luck, Przemysl und Pinsk, und viele von der unirten niederen Geistlichkeit; der nicht unirte rutheniſche Adel war zahlreich vertreten; die nichtunirten Bischöfe schickten bloß Stellvertreter. Nach feierlichem, vom Metropoliten selbst abgehaltenen Gottesdienste in der Cathedrale zum hl. Georg, und nach einigen öffentlichen Sitzungen trat der größere Theil vom rutheniſchen Adel, durch authentische Briefe Cyrill's Lucaris (s. d. A.), Patriarchen zu Constantinopel, von dessen Heterodoxie und Calvinismus überwiesen, zur Union; der andere Theil setzte die Bedingung bei: er wolle nicht früher die Union anerkennen, bis eine Antwort und Rechtfertigung vom Patriarchen über die Anklagepuncte, welche er ihm kurz vorher in einem Briefe mittheilte, angelangt wäre. — Die Ablegaten der nichtunirten Bischöfe überreichten der Synode ein Rescript in der Art eines Concordates, worin sie jedoch solche Forderungen stellten, welche ohne großen und offenbaren Nachtheil für den Glauben und das Ansehen der katholischen Kirche auf keinen Fall berücksichtigt werden konnten; sie verlangten: daß ganz Ruthenien (Rus) vom Patriarchen in Constantinopel abhängig sein solle; daß man den Kijower Antimetropoliten Job Borecki und die nichtunirten Bischöfe als legitim anerkenne, während indessen ganz Ruthenien von ihrer Illegitimität vollkommen überzeugt war. Sie wurden nämlich von einem Griechen Theophanes (der, indem er sich für einen Hierosolimitanischen Patriarchen ausgab, von den Ukrainer Kosaken aus Moskau nach Kijow gerufen war) mit offener Verhöhnung der Kirchencanonen und der königlichen Gewalt daselbst heimlich und unwürdig consecrirt. Aus diesen und andern Gründen würdigte man dieses Rescript von Seite der Lemberger Synode keiner Antwort. Indessen starb Sigmund, einer der eifrigsten Beförderer der Union, dessen Tod die Nichtunirten zu vielen Zerwürfnissen theils in kirchlicher, theils politischer Hinsicht am Wahlreichstage 1632 benützten. Ladislaus IV., vor seiner Erwählung im Einverständ-

nisse mit dem Metropoliten Rucki, versäumte nichts, um sie zu gewinnen; so versprach er ihnen den freien Besitz einiger Kirchen, selbst das Bisthum von Lemberg sollte ihnen übergeben werden, was sie aber, übertrieben in ihren Forderungen, hartnäckig verwarfen. Als er aber schon zum König erwählt war, ertheilte er den Nichtunirten am Krönungstag zu Warschau ein besonderes Privilegium, kraft dessen ihrem neuen Metropoliten Peter Mohila die Cathedrale zur hl. Sophia in Kijow, dann die Bisthümer von Przemysl und Luck übergeben, ja sogar eine Academie für Nichtunirte in Kijow gegründet werden sollte. Unterdessen beauftragte er seinen Gesandten in Rom, die Bestätigung dieser präliminaren Puncte zur Union von dem apostolischen Stuhle zu erwirken. Urban VIII. aber, die Schwierigkeiten der weiteren Versöhnung, dann aber auch die steigende Macht des Schisma daraus nur zu sehr einsehend, mißbilligte diese Bedingungen, als dem göttlichen und menschlichen Rechte zuwiderlaufend. Wie sehr der König, um dem Reiche den so lange entbehrten Frieden zu geben, die Nichtunirten zu gewinnen trachtete, beweist seine 1635 denselben trotz dem entschieden entgegengesetzten Decrete des Papstes ertheilte Constitution, welche er aber auf dringende Bitten des Metropoliten Rucki, und Protestationen der lateinischen und griechisch-unirten Bischöfe, sowie der ersten Reichsbeamten bald widerrufen mußte. Dieser Constitution folgten jedoch nach dem Tode Rucki's bald vier andere, welche nebst der erwähnten Constitution von 1635 noch andere Concessionen den Nichtunirten gestatteten, gegen welche aber Anton Sidawa, Kijower unirter Metropolit, mit allen lateinischen Bischöfen einen feierlichen Protest im Senat einlegte, indem sie erklärten, daß die Reichsstände in dieser als einer rein kirchlichen Angelegenheit keine Macht hätten, Bestimmungen zu treffen. Bald überzeugte sich Ladislaus, daß diese Concessionen, abgesehen von dem ungerechten Eingriffe in die Rechte der Kirche, auch nur eine neue Fackel der Zwietracht in die Hände der leidenschaftlichen Parteigänger spielen würden, er fing daher an, die Forderungen von beiden Seiten allmählig zu mäßigen; und um den, durch lange Wirren in diesem Theile des Reiches zerstörten Frieden endlich herzustellen, verordnete er eine neue Versammlung nach Warschau (30. Mai 1647), deren Zustandekommen jedoch sein plötzlicher Tod (schon den 20. Mai desselben Jahres) verhinderte. Die Uneinigkeit zwischen den Unirten und Nichtunirten nährten neue Kriege mit den Ukrainer Kosaken; und das bis jetzt mit so vieler Mühe und Anstrengung angestrebte Werk der Union fing an gewaltig zu scheitern, als Johann Casimir durch die sogenannten Pacten von Zborow und Hadriak erklärte, in ganz Polen und Lithauen die Union aufzuheben, fünf nichtunirten Bischöfen (unter ihnen auch dem von Lemberg) im Senat den Sitz einzuräumen, sowie den Nichtunirten alle früher den Unirten angehörigen Kirchen und Güter übergeben zu wollen. Als aber die Kosaken, eidbrüchig gegen ihr feierliches Versprechen, und verrätherisch gegen den König, auf die Seite der Moskowiter übergingen, so wurde dadurch nicht nur die Bestätigung der obgenannten Pacten von Seite der Reichsstände vereitelt, sondern sie wurden auf dem Landtage zu Warschau 1661 durch eifrige Bemühungen des Kijower Metropoliten Gabriel Kolenda dahin erklärt, daß alles dasjenige, was in denselbeu von der griechischen Religion enthalten war, von den Unirten ausschließlich zu gelten habe. — Das nun neuerdings angefangene Werk der Union Rutheniens verfolgte viel kräftiger Johann III. (Sobieski), zu welchem Ende er 1680 am 24. Januar eine Versammlung in Lublin veranstaltete. Es erschienen daselbst alle unirten Bischöfe; von den Nichtunirten, den Lemberger Bischof ausgenommen, kamen mehr Laien als Geistliche. Es hatten die Berathungen bereits begonnen, als plötzlich die Abgeordneten von Luck, wegen der Einwilligung auf den Patriarchen von Constantinopel sich berufend, den König ersuchten, einen andern Ort für die Versammlung zu bestimmen, wozu auch der König aus unbekannten Gründen für's künftige Jahr Warschau bestimmte, was jedoch nicht zu

Stande kam. Nach einigen Jahren wurde zwar vermöge des Tractates (in Grzymultow 1686) mit Moskau einigen nichtunirten Bischöfen (unter diesen auch dem von Lemberg) die freie Uebung ihres Ritus und dem Kijower Metropoliten die Jurisdiction über dieselben verwahrt; als aber einige Bedingungen desselben Tractates von Seite Moskau's nicht erfüllt wurden, so wurde im Reichsrathe zu Warschau 1710 unter August II. der Inhalt dieses Tractates in Bezug auf den griechischen Ritus dahin erklärt, daß er nur von der untrennbaren Einheit des griechisch-katholischen Ritus zu verstehen sei; denn schon bald nach diesem Tractate (von Grzymultow) hatte der griechische Bischof von Lemberg, Joseph Szumlanski, sich mit der römischen Kirche vereinigt, und auf dem Landtage in Warschau 1700 öffentlich in Gegenwart des Erzbischofs von Gnesen, Radziejowski, und des apostolischen Nuntius Anton Davia das katholische Glaubensbekenntniß abgelegt mit dem Versprechen, seine ganze Exarchie (Diöcese) zur Einheit zu bewegen. So wurde endlich der über ein Jahrhundert mit so vielem Wechsel und Leidenschaft verfochtenen Abtrünnigkeit Rutheniens und den grausamen Wirren des Bürgerkrieges ein Ende gemacht. Die Einheit von Lemberg mit dem römischen Stuhle dauert bis auf den heutigen Tag unerschütterlich fort. Die übrigen griechisch-katholischen Bisthümer Rutheniens, welche seit der Theilung von Polen an Rußland verfielen, verharrten nicht ohne großen Muth und Entschlossenheit, trotz der vielen und langwierigen Verfolgungen von Seite der Nichtunirten, bei der Union, bis sie 1839 den Künsten und der Gewalt von Petersburg endlich unterlagen (vgl. Persécution et souffrances de l'église catholique en Russie . . par un ancien conseiller d'état de Russie [S. 80—136, 182 rc.] Paris 1842.), wodurch die vielen Anstrengungen und Aufopferungen der polnischen Könige und Kijower Metropoliten für die katholische Kirche neuerdings zerstört wurden. — Das griechisch-katholische Metropolitancapitel von Lemberg besteht aus vier Prälaten: dem Archipresbyter (Dompropst), Archidiacon (Domdechant), Scholiarcha (Scholasticus), Chartophylax (Kanzler, s. d. Art. Chartophylax) und eben so vielen Gremialdomherrn (d. i. den bei der Cathedrale residirenden wirklichen Domherrn, numerarii residentiales; vgl. den Art. „Canonici"); dann aus 12 Ehrendomherrn, welche letztere gewöhnlich als Pfarrer bei den Kirchen der Diöcese fungiren. Zum Pfarrdienste bei der Metropolitancathedrale befinden sich noch 2 Prediger, 1 Pönitentiarius und 2 Vicare. Die griechisch-katholische Diöcese von Lemberg, die sich über 9 Kreise: Lemberg, Stryj, Stanislau Kolomea, Brzezany, Zloczow, Tarnopol, Czartkow, Bukowina erstreckt, mit einer Seelenzahl von 1,317,000, wird eingetheilt in 48 Decanate. Auch befinden sich in derselben 8 Ordenshäuser des hl. Basilius für Männer und eines für Frauen; das Ordenshaus in Buczacz hat zugleich ein Gymnasium daselbst mit Lehrern zu versehen. — In Lemberg besteht seit 1783 ein griechisch-katholisches Generalseminar, in welchem über 150 Zöglinge für den geistlichen Stand gebildet werden. — II. Das armenische Erzbisthum. Die Gründung desselben reicht beinahe bis an die der Stadt selbst, indem die Armenier wie die Ruthenen zu den ersten Einwohnern der Stadt gehörten. Casimir d. Gr., der ihnen eine vollkommene Freiheit der Uebung des Gottesdienstes nach ihrem Ritus gewährte, ertheilte zugleich ihrem Bischof Gregor 1367 Erlaubniß zur Gründung einer Cathedrale in Lemberg. Ueber ihre Ortho- oder Heterodoxie läßt sich zwar für jene Zeiten nichts mit Gewißheit ausmitteln, wahrscheinlich jedoch sind sie unirt gewesen. — Gewiß ist es, daß sie um's Jahr 1535 mit Rom vereinigt waren; als Beleg dafür ist in ihrer Cathedrale ein Grabmal eines gewissen Stephan, der als Patriarch von Großarmenien dieser Würde entsagte, nach Rom ging, und, nachdem er dort den Eid des Gehorsams abgelegt hatte, nach Polen kam, wo er 1535 in Lemberg als armenischer Erzbischof eingesetzt und als solcher 1551 starb. Sie standen unter der Jurisdiction des Patriarchen in Großarmenien, der in Etschmiadin in Irwan seinen Sitz hatte, so

lange er nämlich mit Rom in Gemeinschaft blieb. Bald jedoch, entweder aus Mangel einer gehörigen Wachsamkeit und Aufsicht, oder in Folge schismatischer Emissäre, wurde das Einvernehmen der Lemberger Armenier mit dem römischen Stuhle unterbrochen, und in diesem Zustande der Abtrünnigkeit verblieb die armenische Kirche in Ruthenien bis zum J. 1624. Seit diesem Jahre wurde die Union wieder hergestellt durch Melchisedech, ebenfalls früher Patriarch von Großarmenien, welcher wegen Erpressungen des persischen Königs nach Rom floh, und nach daselbst abgelegtem Gehorsam das in Lemberg erledigte armenische Erzbisthum übernahm. — Im Jahre 1626 ordinirte er unter feierlichem Eide der Treue und Einheit mit der römischen Kirche den Nicolaus Toroszewicz zum armenischen Erzbischof, wodurch die Union einen festen Pfeiler gewann, als plötzlich ein Abgesandter des großarmenischen Patriarchen Moses, ein gewisser Christoph, Bischof von Aspahan, erschien, welcher das zufälligerweise nicht beste Einvernehmen der Armenier mit ihrem Oberhirten benützend, die Union mit allen Kräften zu trüben anfing. Toroszewicz jedoch, vom P. Elias, Prior der barfüßigen Carmeliter, vom lateinischen Erzbischof und vom Lemberger Starosten nebst anderen Magnaten und Räthen der Stadt kräftig unterstützt, gab feierlich sammt zwei armenischen Priestern 1630 am 2. Oct. in der Kirche der Carmeliter das Versprechen der katholischen Treue; und als Christoph dessenungeachtet nichts unterließ, verbrecherischer Weise im Geheimen den Samen der Abtrünnigkeit und Uneinigkeit zu streuen, wurde er endlich auf immer von der weltlichen Behörde als Unruhestifter des Landes verwiesen. Die Anhänger Christophs, dadurch aufgereizt, gingen so weit in ihrer Leidenschaft, daß sie dem Erzbischof die Thüre der Cathedrale versperrten. Der Erzbischof wendete sich in dieser Angelegenheit an die Stadträthe, welche im Eifer für die Union weder auf Drohungen, noch auf Versprechungen der Abtrünnigen achtend, die Kirchenthüre ohne weiteres mit Gewalt öffnen ließen und dem Erzbischof die Cathedrale sammt dem bischöflichen Sitz zurückstellten. Um jedoch das Werk der Union auf immer zu befestigen, ging Toroszewicz nach Rom, von wo er, von Urban VIII. in seiner Würde bestätiget, nach einigen Jahren in Gesellschaft zweier Theatiner nach der Stadt Lemberg zurückkehrte, welchen er die Erziehung der dem geistlichen Stande sich widmenden Candidaten anvertraute, wodurch das angestrebte Werk der Vereinigung seiner Diöcese mit dem römischen Stuhle glücklich vollendet wurde und bis auf den heutigen Tag fortdauert. Die Diöcese, mit einer geringen Seelenzahl von 5000 und einigen Hundert Seelen, zählt bis jetzt 20 Erzbischöfe. Der erste von ihnen, Johann (seit 1365), stammte aus einer königlichen Familie. Sie wurden Anfangs in Großarmenien consecrirt und als solche nach Lemberg auf den erledigten Stuhl geschickt, wo sie noch von den polnischen Königen die Bestätigung einholten; seit der Union aber ertheilte die Bestätigung bloß der hl. Vater. Unter der östreichischen Regierung pflegt der Kaiser einen aus den dreien von der armenischen Geistlichkeit vorgeschlagenen Candidaten zu wählen. Die Jurisdiction des armenischen Erzbischofs von Lemberg erstreckte sich früher über Roth- und Weißrußland, Polen, Lithauen, Podolien und Wolhynien; heutzutage ist sie bloß auf die in der Lemberger Diöcese zerstreuten Armenier beschränkt. Nebst der Cathedrale zur Himmelfahrt Mariä in Lemberg besteht die Diöcese aus sieben in der Lemberger Diöcese zerstreuten Pfarrkirchen: in Stanislawow, Brzezany, Tyrmienica, Kutty, Lysiec, Horodynka und Sniatyn. Neben der Cathedrale steht ein Kloster armenischer Nonnen, welche die Regel des hl. Benedict beobachten, und sich mit der Erziehung armenischer Töchter befassen. Das armenische erzbischöfliche Cathedralcapitel besteht aus vier Prälaten: d. i. dem Dompropste, Domdechant, Archidiacon und Pönitentiarius, zugleich aus zwei oder mehreren Ehrendomherrn, welche entweder bei der Cathedrale wohnen, oder als Pfarrer auf dem Lande fungiren. Zur Seelsorge sind vier Vicare an der Cathedrale, und ein Katechet

an der Mädchenschule angestellt. — III. **Das lateinische Erzbisthum.** Es gibt kaum ein Factum in der Geschichte, wie das der ursprünglichen Gründung dieses Bisthums, über welches so viele und so von einander abweichende Nachrichten und Ansichten herrschen. Bzovius berichtet, daß noch 150 Jahre vor Casimir d. Gr. in Halicz ein lateinisches Erzbisthum bestand, dessen erster Vorsteher ein gewisser Bernhard aus dem Predigerorden, den der hl. Hyacinth (1208) aus Italien mit sich gebracht hätte, gewesen sein soll. Ihm soll ein zweiter Bernhard aus eben demselben Orden gefolgt sein, welche Beide von den Tataren den Martyrertod gestorben. Dieses jedoch stimmt mit der Lebensgeschichte vom hl. Hyacinth in sofern nicht überein, als derselbe erst 1219 in Rom in den Predigerorden eintrat. — Skrobiszewski (ein Lemberger Domherr in der ersten Hälfte des 17ten Jahrhunderts, der die Biographien der lateinischen Erzbischöfe von Halicz und Lemberg schrieb) behauptet: daß ein gewisser Christinus aus dem Franciscanerorden für den ersten lateinischen Erzbischof von Halicz seit 1361 († 1375) zu halten sei. In dem Register der Lemberger Erzbischöfe wird von den Rubricisten derselbe Christin als erster lateinischer Erzbischof von Halicz, und zwar als gewiß angeführt (von 1361—1375). Baszko, Fortsetzer der polnischen Chronik von Boguchwal, macht von einem gewissen Gotthard, Cistercienserabt von Opatow, als erstem lateinischen Erzbischof in Rothreußen Erwähnung, über dessen Person jedoch nichts Gewisses ausgemittelt werden kann; wahrscheinlich ist es derselbe mit Gerhard aus dem Predigerorden, dessen Bzovius erwähnt, und welcher auf Bitten Salomea's, der Gemahlin des halizischen Königs Coloman, von Gregor IX. zum russisch-lateinischen Bischof, jedoch nicht in Halicz, sondern in Kijow, ernannt wurde. Die polnischen Geschichtschreiber Dlugosz und Kromer sprechen von zwei lateinischen Erzbisthümern in Ruthenien, und zwar: in Lemberg, welches 1361 von Casimir d. Gr., und dann in Halicz, welches von dem ungarisch-polnischen König Ludwig 1376 gegründet sein soll, was jedoch am unwahrscheinlichsten ist und aller historischen Grundlage entbehrt. Naruszewicz (der polnische Tacitus, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen) und Ostrowski (dzicje i prawa Kosciota polskiego) widersprechen jedoch den obigen Berichten, namentlich dem von Skrobiszewski, und behaupten, daß das lateinische Erzbisthum in Halizien nicht von Casimir d. Gr. gegründet sein könne, da derselbe früher starb, als die Gründung dieser Metropolie nach hinreichenden historischen Zeugnissen anzunehmen sei. Es ist zwar gewiß, daß Casimir d. Gr. nach der Eroberung Rutheniens sehr eifrig mit dem Gedanken umging, in der neuen polnischen Provinz, in der sich schon ohnehin sehr viele lateinische Kirchen und Gemeinden befanden, auch eine zweite Metropolie im Reiche nebst der von Gnesen (s. d. A.) zu gründen, weßwegen er auch mit Innocenz IV. in dieser Hinsicht unterhandelte; als aber dieser 1362 sein Leben endete, so erreichte Casimir von Urban V. seinen Wunsch und soll (jedoch nicht 1361, sondern um ein Jahr später) den obgenannten Christin zum ersten Erzbischof ernannt haben. Wenn wir jedoch erwägen, daß von einer förmlichen Erection der lateinischen Metropolie in Halicz erst unter Gregor XI. die Rede ist, so verliert die Angabe von Skrobiszewski an historischem Gehalte eben so viel, als die von Naruszewicz und Ostrowski, auf unläugbare historische Documente sich stützend, daran gewinnt. Aus allen diesen, auf den Ursprung der lateinischen Metropolie in Halizien sich beziehenden, und so sehr von einander abweichenden Berichten kann jedoch dieses mit Gewißheit entnommen werden, daß schon, von der zweiten Hälfte des 11ten Jahrhunderts angefangen und im 12ten Jahrhundert, der Gottesdienst nach dem lateinischen Ritus in zahlreichen Kirchen Rutheniens abgehalten worden sei, was auch die internationalen Verhältnisse zwischen den Polen und Ruthenen in jenen Zeiten hinreichend erklären. Besonders aber im 13ten Jahrhunderte ist durch die Anstrengungen Colomans, des Sohnes des ungarischen Königs Andreas, welcher 1214 vom Graner Erzbischof zum König von

Halizien gekrönt worden ist, dann des mazowischen Prinzen Boleslaw Trojden, welcher durch die Vermählung mit Maria, der Schwester des ruthenischen Fürsten Leo, in den Besitz Rutheniens gelang, endlich der römischen Päpste für die Ausbreitung der katholischen Kirche nach dem lateinischen Ritus in Ruthenien sehr viel geschehen. Viele Verdienste erwarben sich in dieser Hinsicht die neu errichteten Orden der Dominicaner und Franciscaner, von denen einige zwar mit der bischöflichen Weihe versehen waren, jedoch mehr den Charakter von Missionären, als eigentlichen, an Sitz und Stelle und an genau begrenzte Diöcesen gebundenen Bischöfen an sich trugen. Solch' ein Bischof mag auch der obgenannte Christin gewesen sein. — In den ersten Zeiten standen diese römisch-katholischen Gemeinden in Ruthenien unter der Jurisdiction des Krakauer Bischofes; seit 1228, als der Fürst von Breslau, Heinrich der Bärtige (Vormund des minderjährigen Königs Boleslaw's V. oder des Züchtigen) die Zügel des Reiches führte, übertrug er dieselbe an den Bischof von Lebus (Bisthum in der Mark Brandenburg, 6 Meilen von Frankfurt a. d. O., im J. 966 von Mieczyslaw I. gegründet, s. Lebus), wie dieß auch aus einem Briefe Alexanders IV. (1257) an Johann, Bischof von Lebus, in welchem er ihn wegen einer zu großen Entfernung von der canonischen Visitation dispensirt, zu ersehen ist. — Und als nach dem Tode Christins derselbe Johann seine Jurisdiction über die römisch-katholische Kirche in Ruthenien zu behaupten suchte, und der Wahl eines neuen Bischofs Hindernisse in den Weg legte, wandten sich die Lemberger Bürger sammt andern römisch-katholischen Gemeinden an Papst Gregor XI. mit der dringenden Bitte: Er möge ihnen katholische und von Lebus unabhängige Bischöfe zusenden, bevor aber dieses geschähe, den Priestern aus dem Prediger- und Franciscanerorden Vollmacht ertheilen, die kirchlichen Angelegenheiten daselbst zu verwalten. Diese Bitte gewährte der hl. Vater in einem Schreiben an die Lemberger. Er schickte auch ein Breve an den Generalvicar der Franciscaner, worin er ihm die Vollmacht ertheilt, selbst gegen Einsprache des Bischofs von Lebus die Kirche daselbst zu regieren. Nachdem nun auf diese Weise die lateinische Kirche in Ruthenien einige Selbstständigkeit erlangt hatte, wandte sich Ladislaus, Fürst von Oppeln, des ungarisch-polnischen Königs Ludwig Stellvertreter in Ruthenien, im Einverständnisse mit dem König an denselben Papst Gregor XI., und stellte ihm die Nothwendigkeit eigener und selbstständiger lateinischer Bischöfe in diesem Lande dar. Es delegirte nun der hl. Vater in dieser Hinsicht eine Commission, bestehend aus dem Erzbischof von Gnesen und den Bischöfen von Krakau und Plock, um nach angestellter Untersuchung ihm abermals den Sachbestand genau mitzutheilen. — Nach einer sorgfältigen Untersuchung berichtete die Commission dem hl. Vater Folgendes: Daß die Zahl der römisch-katholischen Seelen in diesem Lande sehr beträchtlich sei; daß die römisch-katholischen Kirchen in Kijow, Halicz, Przemysl, Wlodzimirz und Chelm schon früher sich der bischöflichen Sitze erfreut hätten; daß die Bischöfe von Lebus sich die Jurisdiction über diese Sprengel unrechtmäßig aneigneten, und daß sie dieselbe wegen der allzuweiten Entfernung nicht einmal ausüben könnten. — Durch die Wichtigkeit dieser Gründe bewogen, erließ Gregor XI. (13. Febr. 1375) aus Avignon eine Bulle, kraft welcher die Kirchen in Halicz, Przemysl, Wlodzimirz und Chelm ihre eigenen Bischöfe haben und von Lebus unabhängig sein sollten; nebstdem bestimmte er, daß der von ihm zum lateinischen Erzbischof ernannte Antonius die Jurisdiction eines Metropoliten über die drei übrigen Bisthümer von Przemysl, Wlodzimirz und Chelm ausüben solle. Hieraus ist also ersichtlich, daß die Gründung einer wirklichen lateinischen Metropolie in Rothreußen erst in diese Zeit zu setzen sei, wiewohl es damit nicht im Widerspruche steht, daß der obgenannte Christin schon zu Casimirs Zeiten als Bischof von Halicz eine gleichsam Metropolitanjurisdiction über die benachbarten Kirchensprengel ausgeübt haben mochte. Wegen der fortwährenden feindlichen Einfälle der Tataren konnte die Metropolie nicht lange in Halicz verbleiben. Schon

derselbe Ladislaus von Oppeln strebte die Uebertragung der lateinischen Metropolie nach Lemberg an, zu welchem Zwecke er sein eigenes Haus dem Erzbischof und seinen Nachfolgern schenkte, ja sogar die Einwilligung von Gregor XI. einholte; dessenungeachtet wohnten die sechs ersten lateinischen Erzbischöfe: Antonius, Mathias, Bernardus, Petrus, Jacobus Strepa und Nicolaus Tromba in Halicz. — Johann Rzeszowski war der erste, der sich 1411 (unter Ladislaus Jagello) Erzbischof von Lemberg nannte; die eigentliche und feierliche Uebertragung des Erzbisthums nach Lemberg jedoch geschah erst 1414, nachdem Johann XXIII. (23. Dec. 1414) seine Einwilligung dazu gegeben hatte. Nebst den drei oben erwähnten Bisthümern wurden in Folge der Zeit noch andere, wie das in Kamieniec, Kijow, Seret (in der Moldau), der Jurisdiction des lateinischen Lemberger Erzbischofs untergeordnet, was aber bei den damals so oft vorkommenden politischen Umwälzungen durch Kriege nicht immer Bestand hatte. Seit der Theilung Polens 1772 blieb dem Lemberger Erzbischof die Jurisdiction bloß über Przemysl, seit 1783 wurde sie auch über das in demselben Jahre neu errichtete Bisthum von Tarnow erweitert. Vermöge eines Rescriptes des Kaisers Franz I. vom 13. Febr. 1817 bei der Einführung der galizischen Stände wurde der damalige lateinische Erzbischof von Lemberg Andreas Aloysius Graf Skarbek Ankwicz auch für seine Nachfolger mit der Würde eines Primas der Königreiche Galizien und Lodomirien bekleidet, welche Würde seit 1849 dem griechisch-katholischen Metropoliten Michael Lewicki verliehen wurde. Das lateinische Metropolitancapitel von Lemberg zählt 4 Prälaten: einen infulirten Dompropst, einen infulirten Domdechant, einen Custos und einen Scholasticus nebst 6 Gremialdomherrn — dann sind noch 8 Ehrendomherrn. Die lateinische Lemberger Erzdiöcese, welche sich über 10 Kreise, nämlich: Lemberg, Zolkiew, Brzezany, Stryj, Stanislawow, Kolomea, Tarnopol, Czortkow und Bukowina erstreckt, wird eingetheilt in 25 Decanate, und zählt 91 Pfarreien, von denen 18, dann 30 Localcapellanien, von denen eine den Ordenscollegien incorporirt ist. In der lateinischen Erzdiöcese von Lemberg sind 6 Männerorden: I. Dominicaner mit 8; II. Carmeliter (antiquae regularis observantiae) mit 3; III. Minoriten (ordo minorum conventualium) mit 3; IV. Bernardiner (ordo minorum observantium) mit 7; V. ordo recollectorum seu reformatorum mit einem; VI. Capuciner mit 2 Ordenshäusern; dann 4 Frauenorden, und zwar I. Benedictinerinnen mit einem; II. Vom Hochwürdigsten Gut mit einem; III. Vom Herz Jesu mit einem Ordenshause; IV. barmherzige Schwestern mit 8 Collegien; ein lateinisches Seminar, worin 50—60 Zöglinge zum geistlichen Stande gebildet werden; und ein Knabenseminar für ungefähr 20 Zöglinge. — Nebstdem befindet sich in Lemberg der Sitz eines protestantischen Superintendenten und eines israelitischen Oberlandesrabbiners. An Unterrichtsanstalten besitzt die Stadt Lemberg die seit 1784 gestiftete und 1817 wiederhergestellte Universität (Alma Franciscea), an welcher 40 Professoren angestellt sind. Das Universitätsgebäude sammt einer reichen Universitätsbibliothek wurde (1848) während des Bombardements ein Raub der Flammen; eine Privatlehranstalt für Ordenscandidaten, für die Theologie mit 7, für die Philosophie mit 3 Professoren; eine ständische Academie mit landwirthschaftlichem Institute; zwei Gymnasien und eine Realschule. — Endlich ist noch bemerkenswerth das berühmte Ossolinskische Institut mit einer 45,000 Bände starken Bibliothek. [Gwiazdon.]

Lenfant, Jacob, am 13. April 1661 zu Beausse in Frankreich geboren, war der Sohn eines reformirten Predigers, welcher, nachdem Ludwig XIV. das Edict von Nantes widerrufen hatte (1685), nach Marburg in Hessen auswanderte und daselbst schon im J. 1686 starb. Der Sohn hatte Anfangs zu Saumur in Frankreich unter dem berühmten hugenottischen Theologen Jacob Capellus, später zu Genf und Heidelberg studirt, und war in letzterer Stadt im J. 1684 Kaplan der verwittweten Churfürstin von der Pfalz und Pastor an der französi-

schen Kirche geworden. Als im J. 1688 die Franzosen in die Pfalz einfielen und Melac dieselbe (auch Heidelberg) verheerte, floh Lenfant nach Berlin und erhielt hier 1689 eine Predigerstelle an der französisch-reformirten Kirche, die er auch bis an seinen Tod, 39 Jahre lang verwaltete. Daneben ward er später auch zum Hofprediger der Königin Charlotte Sophie, und zum Oberconsistorialrath erhoben, überdieß Mitglied mehrerer gelehrten Gesellschaften. Im J. 1707 bereiste er Holland und England, predigte hier vor der Königin Anna, und erhielt von ihr den ehrenvollen Auftrag, ihr Hofkaplan zu werden. Er wollte jedoch seine seitherige Stellung nicht verlassen, machte aber noch mehrere andere Reisen, um Materialien für seine gelehrten Arbeiten zu sammeln, bis er am 7. August 1728 an einem Schlagflusse starb. Er war ein tüchtiger, meist gründlicher und sehr fruchtbarer Gelehrter, namentlich in kirchenhistorischen Specialwerken ausgezeichnet. Seine vorzüglichsten Arbeiten sind die Histoire du Concile de Pise in 2 Quartbänden, 1724 (zugleich eine Geschichte des großen vorangegangenen Schismas) und die Histoire du Concile de Constance. 1727, ebenfalls in 2 Quartbänden (auch in's Teutsche übersetzt, Wien 1785). Das dritte große Hauptwerk sollte die Geschichte des Basler Concils und der Husitenkriege werden, aber das sichtliche Herannahen seines Todes veranlaßte Lenfant, mit Beendigung dieser Arbeit zu eilen, und so ist denn die Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle (die nach seinem Tode ebenfalls in 2 Quartbänden 1731 erschien), weniger gründlich, namentlich weniger reichlich auf Quellenstudium basirt, als die beiden erstgenannten Werke. Außerdem schrieb Lenfant: Histoire de la Papesse Jeanne 1694; L'éloquence chrêtienne dans l'Idée et dans la Pratique par le P. B. Gisbert de la compagnie de Jésus, nouvelle édition, où l'on a joint les remarques de Mr. Lenfant, 1728; Traduction du N. Testament avec des remarques; Poggiana 1728; Préservatif contre la Réunion avec le Siége de Rome 1723; Lettres entre Mr. d'Artis et Mr. Lenfant sur les matières du Socinianisme und noch ziemlich viele andere, jetzt meist vergessene Werke. [Hefele.]

Leo I.—XII., Päpste. Leo I., mit dem Beinamen der Große, stammte von einer sehr angesehenen toscanischen Familie ab und wurde gegen Ausgang des vierten Jahrhunderts in Rom geboren. Sein Leben und Wirken bis zum Diaconat ist ganz unbekannt. Daß er bei seinen außerordentlichen Fähigkeiten und seltenen Charakterstärke schon unter Papst Cölestin (423—432) großes Ansehen genoß und auf die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten einen bedeutenden Einfluß hatte, springt aus mehreren Thatsachen in die Augen. So wandte sich Cyrill von Alexandrien an ihn, um durch seine Vermittlung den Papst zu bewegen, den unbescheidenen Ansprüchen Juvenals von Jerusalem auf den Primat in der palästinensischen Kirchenprovinz nicht zu willfahren; und wie er von demselben Papste, als Prosper von Gallien die Hilfe des römischen Stuhles gegen den in Gallien überhandnehmenden Semipelagianismus anrief, mit der Untersuchung und Entscheidung darüber betraut wurde, so wußte er auch im J. 439 unter Papst Sixtus III. den Bemühungen des wegen seiner Anhänglichkeit an den Pelagianismus ausgeschlossenen Julianus von Eclanum, der sich wieder in die Kirche einschleichen wollte, sehr glücklich entgegen zu wirken. In demselben Jahre wurde Leo als die hiezu tauglichste Person auch nach Gallien geschickt, um eine zwischen dem römischen Feldherrn Aetius und dem Senator Albinus ausgebrochene Streitigkeit zu schlichten. Während seiner Abwesenheit war Sixtus im Monat März 440 gestorben, und nun wählte die gesammte Geistlichkeit, wie von Einem Geiste beseelt, den Diacon Leo zum Nachfolger des verstorbenen Papstes. Rom und die ganze Christenheit jubelte bei der Nachricht der getroffenen Wahl. Es war ein in mehr als einer Beziehung kritischer Zeitpunct, der von dem obersten Bischofe der ganzen Kirche vor Allem überlegendes und dabei doch entschiedenes Handeln und große Thätigkeit, ein Bewußtsein seines Berufes und seiner Auf-

gabe in Bezug auf die in Lehre und Verfassung gleich schwierigen und verwickelten Angelegenheiten erforderte, wie sie, da zu Allem die große Gährung der Gemüther in Staat und Kirche selbst und die in jeglicher Weise immer wachsende Noth und Bedrängniß der Zeit hinzukam, später nicht oft wieder verlangt wurde. Wie aber Leo in der innersten Tiefe seines kräftigen Geistes die Aufgabe und die Pflichten seines Berufes erkannt hatte, was schon aus seiner in der Octav seiner Consecration an das Volk gehaltenen Rede erhellt, so bot er auch alle Kraft auf, seine Aufgabe in einer ihrer Wichtigkeit angemessenen Weise zu lösen. — Die Kirche in Africa zog zuerst seine Aufmerksamkeit auf sich. An den Einfall der arianischen Barbaren in dieses Land (429) knüpfte sich Noth und Bedrängniß; eine furchtbare Verfolgung erging über die Orthodoxen und eine Menge von Nachlässigkeiten und Mißbräuchen stellte sich ein. Zwar schloß Valentinian III. mit dem Vandalenkönig Genserich einen Frieden, in Folge dessen die drei mauritanischen Provinzen den Römern zurückgegeben wurden, aber die kirchliche Ordnung war damit noch nicht hergestellt; bedeutende Unregelmäßigkeiten und Abweichungen von dem, was in Bezug auf die Weihung der Geistlichen ꝛc. durch gesetzliche Bestimmungen festgesetzt war, dauerten fort. Darum erließ Leo kurz hinter einander zwei Rundschreiben an die mauritanischen Bischöfe, um den dießfallsigen kirchlichen Bestimmungen Geltung zu verschaffen. Wie aber die kirchliche Disciplin durch die immer sich erneuenden Unruhen und politischen Umwälzungen und durch die ganze und allgemeine Zerrissenheit des Lebens eigentlich in der ganzen Ausdehnung der abendländischen Kirche bedeutend in Verfall gekommen war, so suchte auch der Papst in Gallien wie in Africa, in Italien wie in Spanien dieselbe wieder herzustellen und größere Strenge und Gesetzmäßigkeit wieder einzuführen. Im nämlichen Jahre noch (443) hatte Leo für die Reinigung und Aufrechthaltung der Lehre einzutreten. Nach der Eroberung Nordafrica's durch die Vandalen waren viele Manichäer nach Italien, besonders nach Rom gekommen; sie gerirten sich äußerlich als Katholiken und, um ihre Gräuel im Verborgenen desto sicherer üben zu können, nahmen sie den äußern Schein einer ganz vorzüglichen Enthaltsamkeit an. So gelang es ihnen, ihre schändliche Sectirerei Jahre lang zu verbergen. Aber dem erleuchteten Eifer und der unermüdeten Wachsamkeit Leo's konnte diese im Stillen immer mehr um sich greifende Pest nicht lange entgehen. Sobald er deßhalb die nöthigen Vorbereitungen getroffen, leitete er eine strenge Untersuchung ein, und nach Beendigung derselben versammelte er die Geistlichkeit Roms und der Umgegend, Senatoren, Patrizier und einen großen Theil des Volkes. Ein manichäischer Bischof und die angesehensten Mitglieder der Secte wurden vorgeführt. Sie gestanden nicht bloß ihre Ketzerei ein, sondern auch abscheuliche Verbrechen der Unzucht, welche bei ihren Festversammlungen verübt worden seien. Recht Viele entsagten sofort ihrem Irrthume und kehrten bußfertig zur Kirche zurück. Um aber die Widerspenstigen, die mit dem Banne belegt und aus Rom vertrieben wurden, sowie jene, die noch vor Beendigung des Processes aus der Hauptstadt geflohen waren, unschädlich zu machen, setzte Leo die Bischöfe der morgen- und abendländischen Kirche von dem in Rom Vorgefallenen in Kenntniß, forderte sie zur strengsten Wachsamkeit auf und wirkte bei den Kaisern Valentinian III. und Theodosius dem Jüngern ein Gesetz aus, welches alle früher gegen irgend welche Ketzer verfügten Strafen erneuerte und verschärfte. Kurze Zeit nach dieser Unterdrückung der Manichäer bekam Leo von dem Bischofe Septimus Kunde, daß in Oberitalien der Pelagianismus unter Clerus und Volk Anhänger zähle, er forderte deßhalb die Bischöfe zu wiederholten Malen auf, mit vereinten Kräften auf die von ihm bezeichnete Weise dieser Irrlehre entgegenzuwirken. Auch von Spanien aus erhielt er eine dringende Veranlassung, seine Aufmerksamkeit und Thätigkeit der Widerlegung und Hemmung häretischer Bestrebungen zuzuwenden. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts

nämlich breitete sich wieder die priscillianistische Ketzerei, begünstigt durch die Einfälle der Barbaren, mit Macht in Spanien aus. Turribius, Bischof von Astorga, kämpfte in Wort und Schrift dagegen an, und forderte auch seine Mitbischöfe hiezu auf, ohne aber bei ihnen großen Anklang zu finden. Deßhalb brachte er die Sache zur Kenntniß des römischen Stuhles, die Entscheidung desselben erbittend. In einem längeren Schreiben entwickelt der Papst das Eigenthümliche dieser Häresie, und wie sehr sie der katholischen Rechtgläubigkeit widerstreite; sofort unterrichtet er den Bischof, wie er es anzugreifen habe, um die weitere Ausbreitung der Secte zu hemmen. In Toledo wurde eine Synode gehalten, welche ein katholisches Glaubensbekenntniß nebst 18 Anathematismen gegen die Priscillianisten abfaßte; da aber die Bischöfe von Gallizien, in welcher Provinz die Ketzerei am meisten um sich gegriffen hatte, sich dabei nicht hatten einfinden können, so ließ der Papst jenes Glaubensbekenntniß dem Metropoliten von Gallizien übersenden, damit es von ihm und seiner Geistlichkeit unterschrieben werde; etwas später sprach sich dann eine gallizische Provincialsynode gegen die priscillianistische Häresie aus. Daß Leo im obigen Schreiben zuerst und hauptsächlich von Seite der Kirche zur Ergreifung der strengsten Maßregeln gegen die Irrlehrer aufgefordert und die Bestrafung derselben mit dem Tode von der weltlichen Macht verlangt habe, ist ein ungerechter Vorwurf, erklärte er ja vielmehr ausdrücklich, daß die Kirche sich mit dem geistlichen Urtheile begnüge und blutige Rache fliehe. Wenn man ihm aber verübeln will, daß er gegen das strenge Verfahren des Staates nicht mißbilligend auftrat, so ist zu bedenken, daß eben Niemand, selbst die geistig am höchsten Gestellten, nicht über ihre Zeit hinauskönnen, und daß der Maßstab für die Würdigung irgend welcher Handlung nicht in der Ansicht und dem Wesen unserer Zeit, sondern in dem Sein derjenigen zu suchen ist, in welcher sie geschehen. — Noch gegen Ende des Jahres 444 war unter den gallischen Bischöfen ein Streit entstanden, in welchem Leo als oberster Schiedsrichter aufzutreten hatte. Schon früher buhlten die Stühle von Arles und Vienne um den Vorrang; Papst Zosimus (417—418) entschied sich für Arles, ernannte den Bischof dieser Provinz zu seinem Vicar in Gallien und stellte die drei Provinzen Viennensis und Narbonensis I et II. unter die Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Arles. Hilarius (s. d. A.), seit 428 Erzbischof von Arles, veranstaltete nun im Sommer 444 zu Vesontio (Basançon, s. d. A.) eine Synode, welche den Chelidonius, Bischof von Besançon, den kirchlichen Canonen gemäß auf die motivirte Anklage hin, daß er vor seiner Weihe eine Wittwe geheirathet, und früher, da er noch römischer Beamter war, ein Todesurtheil gegen einen Verbrecher gefällt und vollzogen habe, absetzte. Chelidonius ging nach Rom und legte hiegegen bei Leo Appellation ein; auch Hilarius war dahin gegangen, um die Bestätigung des von der genannten gallischen Synode gegen den Chelidonius erlassenen Urtheils auszuwirken. Auf dieß hin veranstaltete Leo eine Synode zu Rom, auf welcher Chelidonius durch Zeugen die Unwahrheit der ihm zur Last gelegten Beschuldigungen darthat, während Hilarius, unzufrieden über die päpstliche Annahme der Appellation, auf der Synode, ob auch vom Papste ausdrücklich hiezu aufgefordert, gegen Chelidonius nicht nur als Kläger nicht auftrat, sondern sogar heimlich aus Rom sich entfernte. Chelidonius wurde für unschuldig erklärt und von Leo wieder in sein Amt eingesetzt. Konnte Leo schon mit diesem Betragen des Hilarius nicht zufrieden sein, so waren noch andere Klagen eingelaufen, welche ihn zu einem strengeren Verfahren gegen Hilarius bestimmten. Projectus nämlich, ein anderer gallischer Bischof, beklagte sich bei Leo auf das Bitterste, daß Hilarius willkürlich einen andern Bischof zu seiner Stelle geweiht habe, als er, Projectus, an einer Krankheit darniedergelegen habe, ohne den Ausgang derselben abzuwarten. In einem Schreiben setzt Leo die Bischöfe der Viennensischen Kirchenprovinz von dem Hergange und wahren Verhalten der Angelegenheiten des Che-

lidonius und Projectus in Kenntniß, spricht sich sehr scharf gegen Hilarius aus, entzieht ihm die Metropolitanrechte und trägt sie auf den Stuhl von Vienne über. Diese Maßregel erschien Vielen schon als eine unrechtmäßige Anmaßung; während Quesnell den Hilarius gegen Leo sehr in Schutz nimmt und Baronius zum Jahre 464 durchblicken läßt, als wäre Leo bei dem ganzen Streite nicht immer gut berathen gewesen, haben die Ballerini in der Ausgabe der Werke Leo's den Papst und sein Verfahren gelehrt und gründlich vertheidigt. Durch ein Gesetz Valentinians III., welches am 6. Juni 445 aus Veranlassung dieses Streites erschien, wurde der Primat des römischen Bischofs auf das Entschiedenste anerkannt und unter den Schutz des kaiserlichen Schwertes gestellt. Im J. 446 beschäftigten den Papst besonders die kirchlichen Angelegenheiten Illyriens. Schon unter Gratian im J. 379 war ein Theil dieser großen und wichtigen Provinz an das oströmische Kaiserthum gekommen; das Patriarchalrecht Roms erlitt dadurch jedoch keine Veränderung; um vielmehr die Provinz in einem recht lebendigen Verbande zu erhalten, bestellte schon Papst Damasus den Bischof von Thessalonich zum Metropoliten und apostolischen Vicar. Im Laufe der Zeit bekamen aber die illyrischen Bischöfe mit dem Metropoliten zu Thessalonich öfters Streit, sei es, daß sie von dem Patriarchen von Constantinopel dazu aufgestachelt wurden, oder daß der apostolische Vicar sein Amt nicht in gehöriger Weise verwaltete. So dehnte namentlich Anastasius seine fast unabhängige Gewalt auf Kosten der Selbstständigkeit der Bischöfe und zehn kleinern Metropoliten Illyriens auf eine sehr gewaltthätige Weise aus. Bald liefen deßhalb Klagen über Klagen in Rom ein; besonders beklagte sich der Bischof Atticus von Nicopolis, den Anastasius, weil er an einer Provincialsynode nicht Theil genommen, im Winter mit Gewalt nach Thessalonich hatte bringen lassen, in Rom bei dem Papste bitter über die ihm von Seiten des Metropoliten widerfahrene harte Behandlung. Nun sah sich Leo veranlaßt, in einem Schreiben seinen Vicar zu maßregeln, die Bande der Abhängigkeit schraffer anzuziehen, die Verhältnisse der Metropoliten zu den Bischöfen ihrer Provinz und mehrere andere Disciplinarpuncte von Neuem festzusetzen. — Gegen das Jahr 448 begannen Streitigkeiten, welche bald die größten Folgen haben sollten und die Kirche lange Zeit hindurch mit Zwist und Unruhe erfüllen, die des Eutyches (s. d. A.) nämlich. Nachdem er auf der Synode zu Constantinopel im November 448 aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, suchte er, unterstützt von Kaiser Theodosius, den Papst für seine Sache zu gewinnen. Leo verlangte nun im Febr. 449 von Flavian (s. d. A.) einen ausführlichen Bericht, aus dem er in der Folge, sowie aus den mitgetheilten Synodalacten die Richtigkeit des gegen Eutyches gefällten Urtheils erkannte. Eine Synode, welche den Eutyches restituiren sollte, wurde noch im März 449 von Theodosius auf den 1. August desselben Jahres nach Ephesus ausgeschrieben. Leo gab sich alle Mühe, daß das neue Concil entweder in Italien abgehalten werde, oder ganz unterbleibe, aber vergebens, darum ordnete er zu der Synode (s. den Art. Ephesus, Räubersynode daselbst) Gesandte ab und erließ unterm 13. Juni 449 an Flavian sein berühmtes Schreiben, welches mit Recht als das wichtigste dogmatische Document des Jahrhunderts betrachtet werden muß, da durch dieß einer der wichtigsten und schwersten Puncte des christlichen Glaubenssystems entschieden und festgesetzt wurde. Kaum hatte Leo über das in Ephesus Vorgefallene Kunde erhalten, als er dem Kaiser auf's Bestimmteste erklärte (Br. 42. 43.), daß er die Beschlüsse dieser Synode als null und nichtig betrachte; zugleich verlangte er die Versammlung einer öcumenischen Synode in Italien, und in gleichem Sinne schrieben auf seine Bitte auch Valentinian III., und die Kaiserin Placidia und Eudoxia an den Vater der letztern, Theodosius. Ebenso schickte Leo Briefe irenischen Inhalts an Pulcheria, die Schwester des Theodosius, an die Gemeinde und Aebte der Klöster in Constantinopel. Aber Theodosius war von einer eutychianischen Partei be-

herrscht und Leo hatte so nicht die mindeste Aussicht auf dessen Beistand zur Unterdrückung jener unruhigen und unkirchlichen Bewegungen im Orient. Damit aber wenigstens der Occident nicht auch in die Irrlehre mit hineingezogen werde, schickte der Papst Abschriften seines Briefes an Flavian als Ausdruck der gesunden Lehre an alle abendländischen Bischöfe. Unversehens aber änderten sich die Verhältnisse in Constantinopel, Pulcheria gewann wieder mehr Einfluß am Hofe, Chrysaphius aber kam in Abnahme, und Anatolius, bisher eine Creatur Dioscurs und Nachfolger Flavians, bewarb sich um die kirchliche Gemeinschaft mit Rom. Auf dieses hin schickte Leo eine Gesandtschaft nach Constantinopel mit einem Briefe an den Kaiser, worin die Anerkennung des Anatolius unter der Bedingung zugesagt war, daß dieser das Schreiben Leo's an Flavian sowie die zwei Briefe Cyrills an Nestorius feierlich anerkenne und die Ketzerei des Eutyches verdamme. Ehe noch die Gesandten ankamen, war Theodosius gestorben, und sein Tod wurde ein höchst wichtiger Wendepunct für die kirchlichen Angelegenheiten. Das neue Herrscherpaar, Marcian und Pulcheria, trat in ein sehr freundliches Verhältniß zu Leo und versprach alle Mitwirkung zur Beilegung der kirchlichen Wirren. Nun wußte Anatolius nichts Eiligeres zu thun, als Leo's Forderungen nachzukommen; auch viele Bischöfe, die sich damals in Constantinopel befanden, um die neuen Herrscher zu beglückwünschen, vermochte er, daß sie ihm nachahmten; wieder andere Bischöfe, welche ebenfalls die Beschlüsse von Ephesus unterzeichnet hatten, wandten sich jetzt theils unmittelbar, theils mittelbar durch Anatolius an den Papst, versicherten reumüthig, nur durch Furcht und Gewalt überwältigt seien sie gefallen, und baten um Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche und des römischen Stuhles. Jetzt hielt Leo unter den gänzlich veränderten Umständen eine allgemeine Synode ganz natürlich, zumal da die abendländischen Bischöfe nicht daran Theil nehmen konnten, für höchst überflüssig; allein Marcian berief sie, ehe er noch das abrathende Schreiben des Papstes erhalten hatte, zuerst nach Nicäa, dann, der Nähe wegen, nach Chalcedon (s. d. A.). Nach Beendigung derselben schickten Marcian, Pulcheria und Anatolius Briefe, und die sämmtlichen Bischöfe ein Synodalschreiben und eine griechische Abschrift der Acten an den Papst mit der Bitte, das von der Synode Festgesetzte zu bestätigen; besonders beklagte sich Anatolius in seinem Briefe bitter über die päpstlichen Legaten, die Allem, was das Concil in Ansehung der Kirche von Constantinopel verfüget, sich eigensinnig widersetzt hätten. So bereitwillig Leo Alles bestätigte, was in den sechs ersten Sitzungen des Concils geschehen war, so entschieden war er gegen den 28ten Canon, und zwar mit Recht. Ließ sich auch vom Standpuncte augenblicklicher und örtlicher Nützlichkeit Viel für den Canon sagen, so hatte ihn der Papst von einem höheren Gesichtspuncte aus in seinem Verhältniß zum Ganzen der Kirche zu betrachten, in wiefern er diesem und seiner Entwicklung für die Zukunft frommen oder schaden könnte. Leo glaubte, durch diesen Canon sei die Möglichkeit einer Trennung der orientalischen und occidentalischen Kirche sehr nahe gelegt, und die Geschichte beweist, daß der Riß zwischen der lateinischen und griechischen Kirche in Wahrheit seinen ersten Grund in der Erhöhung des Stuhles von Constantinopel hat. Der Papst bat deßhalb in einem wohl motivirten Schreiben den Kaiser auf das Angelegentlichste, diese der Einheit und dem Frieden der Kirche so nachtheiligen Bestrebungen mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht zu unterdrücken, dem Anatolius aber verwies er auf eine eben so ernste als würdige Weise seine eiteln Forderungen und stolzen Anmaßungen. Bevor noch die Angelegenheiten der orientalischen Kirche für vollkommen geordnet gelten konnten, zogen die politischen Verhältnisse Italiens des Papstes Aufmerksamkeit und Sorge auf sich. Dem so oft erschütterten weströmischen Reiche drohte ein naher und furchtbarer Untergang. Attila (s. d. A.), aus Gallien vertrieben, zog nach Italien, und der Schrecken war allgemein. Aquileja mit Feuer und Blut verheert, Mailand, Verona, Man=

tua und Piacenza geplündert, bezeichneten bald wie rauchende Scheiterhaufen den Zug des Triumphators. Die Völker flohen vor ihm her und suchten am Meere die Sandbänke auf, um nicht von der „Geißel Gottes" erreicht zu werden. Der hl. Leo warf sich jetzt als Schützer der Schwachen auf und ging ihm entgegen; wie ein Gesandter des Himmels zog er mit Versprechen und Drohung vorwärts, und Attila vor ihm zurück. Die von Vielen versuchte Nachweisung, Attila habe aus äußerer Nothwendigkeit Frieden geschlossen, so plausibel sie beim ersten Anblick auch sein mag, ist nicht stichhaltig, vielmehr ist der ganzen Persönlichkeit des Papstes, seiner Ueberredungskraft und geistigen Ueberlegenheit die Rettung Roms zuzuschreiben. Ein paar Jahre später mußte Leo unter ähnlichen Verhältnissen Rom zu Hilfe kommen. Der stumpfsinnige Valentinian III., welcher sich über den Verlust der Provinzen in Ausschweifungen entschädigte, war den 17. März 455 von der Hand des Maximus gefallen, und der Mörder hatte den Thron und das Ehebett seines Schlachtopfers bestiegen; doch Eudoxia, die Wittwe Valentinians, empörte sich darüber und rief den Genserich (s. d. A.) herbei. Dieser kam Mitte Junius, und Rom hatte alle Ursache, vor diesem beutegierigen Zerstörer zu zittern. Leo ging mit dem Worte des Friedens in's feindliche Lager; aber dießmal konnte er mit allem Bitten und Flehen nur die Rettung der Bevölkerung und der drei Hauptkirchen erlangen. Rom wurde während 14 Tagen ein Raub der Plünderung. Damals verschwanden die goldenen und silbernen Gefäße des Tempels von Jerusalem; damals wurde auch das eherne vergoldete Dach auf dem Tempel des capitolischen Jupiters mit allen übrigen Reichthümern der Stadt hinweggeschleppt. Tausende wurden mit den griechischen Statuen und den Schätzen der Kirchen auf die Schiffe als Gefangene gebracht, und Leo sorgte aus allen Kräften dadurch für ihre geistigen und körperlichen Nöthen, daß er ihnen eifrige Priester und reichliche Almosen nach Africa sendete; die Kirchen ließ er wieder aufbauen und versah sie mit neuen Gefäßen und Ornaten. — Die oben berührte abschlägige Antwort des Papstes machte den Anatolius sehr unzufrieden; er suchte deßhalb das, was in dem päpstlichen Schreiben sich auf den 28ten Canon bezog, der Kunde aller morgenländischen Kirchen zu entziehen, und wie er bei den Bischöfen Illyriens die Anerkennung des fraglichen Canons auszuwirken suchte, so machte er auch wieder mehr gemeinschaftliche Sache mit den Häretikern. Auf dieses hin sorgte der Papst selbst für die möglichst größte Publicität seiner nach Constantinopel erlassenen Schreiben, schickte Abschriften davon an mehrere morgenländische Bischöfe, auch das Herrscherpaar forderte er auf, durch gütliche Vorstellungen den Anatolius von seinem verkehrten Verfahren abzubringen. Um aber fortan die ehrsüchtigen Bestrebungen des Bischofes von Constantinopel zu beaufsichtigen, überhaupt aber um die allgemeinen Interessen der Kirche und die besondern des Papstes an dem dortigen Kaiserhofe zu vertreten, rief Leo jetzt eine Institution in's Leben, welche später bei veränderter kirchlicher und staatlicher Beziehung weiter ausgebildet und für die Leitung der Angelegenheiten von großer Wichtigkeit geworden ist, die Sitte nämlich, beständige päpstliche Legaten bei den Höfen zu unterhalten. Dem Julian von Kos, einer der Cycladen, der sich schon längere Zeit gleichsam als päpstlicher Geschäftsführer zu Constantinopel aufgehalten hatte und in die dortigen Verhältnisse eingeweiht war, wurden nun von Leo ausführliche Instructionen gegeben, der Kaiser aber gebeten, demselben Wohlwollen und Schutz zu gewähren. Wie wenig der Friede in der orientalischen Kirche durch das Concil von Chalcedon hergestellt worden, sollte sich bald in Palästina, Syrien und Aegypten zeigen. Wie hier der Mönch Timotheus Aelurus, so stellte sich dort der Mönch Theodosius an die Spitze der mit dem Concil Unzufriedenen, das Volk wurde durch Lügen, namentlich durch eine verfälschte griechische Uebersetzung von Leo's Brief an Flavian getäuscht, als hätte man zu Chalcedon den rechten Glauben über Bord geworfen, der Fanatismus steigerte sich bis zu schauerlichen Greuelscenen, und

nur den vereinigten Bemühungen des Kaisers und Papstes gelang es, die Ruhe und Ordnung wieder herzustellen. Das gute und innige Verhältniß zwischen Papst und Kaiser ließ nachgerade auch dem Anatolius ein gutes Vernehmen mit Leo als vortheilhaft erscheinen, und er suchte deßhalb durch Vermittlung des Kaisers die Aussöhnung mit dem Papste nach; Leo erklärte sich in einem Antwortschreiben hiezu bereit; weil er aber gewisse Bedingungen stellte, so blieb es vorderhand bei diesen Annäherungsversuchen; auch dadurch, daß Anatolius etwas später nachgab, wurde das Verhältniß zwischen ihm und dem Papste nicht viel freundlicher; Leo kam ihm zwar freundlich entgegen, aber er konnte doch den Versicherungen desselben nicht vollkommen trauen. Um diese Zeit sollte auch die Festsetzung der Paschafeier für das Jahr 455 zur Entscheidung kommen. Die Bestimmung des Tages, an welchem Ostern gefeiert werden sollte, hing größtentheils von astronomischen Berechnungen ab, das Resultat dieser Berechnungen war aber oft verschieden, und darum wurde auch Ostern nicht überall am nämlichen Tage gefeiert. Um diese Ungleichheit zu vermeiden, hatten schon frühere Päpste dem Bischof von Alexandrien den Auftrag gegeben, die Osterzeit zu berechnen und die gefundenen Tage dem römischen Stuhle anzuzeigen. So hatte Bischof Theophilus von Alexandrien seit 379 auf 100 Jahre hinaus das Pascha berechnet, und man hielt sich geraume Zeit lang daran; später aber machten sich theilweise andere Berechnungen geltend, und der alte Mißstand war wieder da. Um diesem zu begegnen und Conformität herzustellen, ließ Leo durch mehrere erfahrene Männer Berechnungen anstellen und beseitigte so einen Zankapfel vieler Streitigkeiten. Im J. 457 starb der treffliche Kaiser Marcian, und die dem Frieden und der Ordnung feindliche Partei, deren Unterdrückung eine Folge von seiner und des Papstes Bemühungen gewesen, veranlaßte eine neue hartnäckigere Empörung. Aegypten ist der Schauplatz; der schon genannte Mönch Timotheus Aelurus wird zum Patriarchen ausgerufen, und Proterius, der nach Dioscur's Sturz auf den Metropolitanstuhl gekommen war, in dem Baptisterium seiner Kirche mit sechs Geistlichen ermordet. Hierauf wüthete Timotheus gegen das Andenken seines Opfers, nahm alle Feinde der Synode von Chalcedon in seine Gemeinschaft auf, die orthodoxen Bischöfe und Geistliche setzte er ab; vier Bischöfe seiner Partei erschienen zu Constantinopel vor dem neuen Kaiser Leo (dieser hatte sich jedoch gleich nach seiner Thronbesteigung für den Beschützer des Concils von Chalcedon erklärt) mit der Forderung, daß ein neues Concil berufen werde; auch betheuerten sie, Alexandrien genieße der vollkommensten Ruhe, die dort eben geschehenen traurigen Vorfälle seien allein der Schuld des Proterius und seiner Partei zuzuschreiben. Allein auch viele der orthodoxen Bischöfe, die aus Aegypten geflohen waren, hatten dem Kaiser den wahren Hergang mitgetheilt, besonders war es aber Papst Leo, der unterdessen von Anatolius und seinem neuen Legaten, Aetius, über die Vorgänge im Orient Kunde erhalten hatte, und sich nun an den Kaiser wandte mit der Bitte, die Autorität des Concils von Chalcedon aufrecht zu erhalten, und durch kräftiges Einschreiten den Frieden in Aegypten wieder herzustellen. Da jedoch auch in der Hauptstadt eine sehr mächtige eutychianisch gesinnte Partei nicht unthätig war, so forderte der Kaiser sämmtliche Metropoliten durch ein Rundschreiben auf, in ihren Provinzen Synoden zu veranstalten, und sich sowohl über die Autorität der Decrete von Chalcedon als über die Person und Sache des Aelurus frei und gewissenhaft zu erklären. Sobald auch der Papst dieses Rundschreiben erhalten, forderte er zu wiederholten Malen den Anatolius auf, allen seinen Einfluß auf den Kaiser dahin zu verwenden, daß er nicht zugäbe, daß jene häretischen und gewaltthätigen Bischöfe irgend eine Gewalt ausübten; auch schrieb er jetzt wieder an den Kaiser, ihn an seine Pflicht erinnernd, und in einem noch etwas späteren Briefe setzte er ihm die dogmatische Wahrheit auseinander, welche von den Eutychianern bekämpft wurde. Auch die Antworten der Metropoliten und Bischöfe,

die sich für Chalcedon und gegen Aelurus erklärt hatten, waren unterdessen eingelaufen, aber der Kaiser, von Freunden des Aelurus bethört, wollte diesen sich rechtfertigen lassen, und schrieb deßhalb an den Papst, zu der von Aelurus proponirten Conferenz Gesandte nach Constantinopel zu schicken. Noch im März 458 beantwortete Leo in angemessener, aber sehr nachdrücklicher Weise dieses kaiserliche Schreiben dahin, daß das nicht mehr von Neuem untersucht werden dürfe, was durch das allgemeine Concil von Chalcedon schon festgesetzt sei; er wolle zwar Legaten senden, aber nicht um mit irgend Jemanden zu disputiren, sondern um die Gläubigen zu unterrichten. Bei der Ankunft der päpstlichen Legaten war bereits Anatolius gestorben, und Gennadius hatte den Stuhl von Constantinopel bestiegen. Dieser und die Gesandten vermochten nun den Kaiser, entschiedene Maßregeln gegen Aelurus zu ergreifen; die Mörder des Proterius wurden bestraft; Aelurus ward nach Gangra und später nach dem taurischen Chersones verbannt, und der aufrichtig katholische Timotheus Salophaciolus bestieg 460 den Stuhl von Alexandrien. — Während der letztern Zeit wandte der Papst seine ganze Aufmerksamkeit auf den innern Zustand der abendländischen Kirche. Die häufigen Züge der Barbaren und die durch dieselbe hervorgebrachte Unsicherheit aller Verhältnisse hatten auf das kirchliche Leben der Geistlichen sowohl wie des Volks einen höchst nachtheiligen Einfluß ausgeübt; darum erließ jetzt Leo mehrere Decretalen und Verordnungen, um jenem ungeordneten Zustande kirchlicher Dinge ein Ende zu machen. Nun war aber auch der Abend seines thatenreichen Lebens gekommen, denn er endete seine Laufbahn im J. 461; der Tag seines Todes wird verschieden angegeben, entweder III. Idus April., oder III. Idus Nov.; die römische Kirche feiert sein Gedächtniß am 11. April. Papst Benedict XIV. verordnete, seinen großen Vorgänger den Lehrern der Kirche in der höchsten Bedeutung des Wortes (Doctores Ecclesiae) beizuzählen (s. Kirchenvater), und bestimmte außerdem die kirchliche Feier seines Gedächtnisses genauer als bisher. Aus dem Gesagten dürfte einleuchten, daß, wenn je Einer, gewiß Leo I. den Beinamen „der Große" verdient hat; groß waren seine Verdienste in dogmatischer Beziehung dadurch, daß er einen der wichtigsten Puncte der Lehre, recht eigentlich ihren Mittelpunct in mehreren Briefen, namentlich in dem an Flavian, in einer Weise festsetzte, die eben so sehr dem wahren Bewußtsein der Kirche über die Person ihres Stifters entsprach, wie sie die häretischen Auffassungen derselben widerlegte; groß waren seine Verdienste um die Entwicklung der kirchlichen Organisation und Verfassung. In diesem Puncte wirft man ihm zwar öfters „Anmaßung", „Herrschsucht", „Verschlagenheit ohne Gleichen" u. s. w. vor, allein mit Unrecht. Abgesehen von aller durch die Glaubenslehre selbst gegebenen Gewähr hat es der Verlauf der Geschichte hinreichend bewiesen, daß in dem Primat, trotz alles Widerspruchs und aller Anfeindung, die höchste und vollkommenste aller kirchlichen Verfassungsformen zu finden sei. Innerlich von der Gründung der Kirche an gegeben und seinem Wesen nach vorhanden, konnte er sich als solcher seinem ganzen Umfange nach erst geltend machen und zur Anerkennung bringen, als die Verfassung der Kirche im Allgemeinen schon alle andern möglichen Formen der Entwicklung durchlaufen, die an sich beschränkt und unvollkommen, dadurch gerade, daß sie sich als nur für gewisse Zeit und Localverhältnisse Wahrheit habend erwiesen, jenen gerade als die höchste und vollkommenste Verfassungsform bewährten, indem sie in ihn über- und in ihm aufgingen. Gerade zur Zeit Leo's aber war die organisirende Bewegung in der Kirche an einem Puncte angelangt, daß er es für seine höchste Pflicht halten mußte, sie ihrem Ziele, der Realisirung der vollkommensten kirchlichen Verfassungsform, des Primats, zuzuführen. — Unter den Schriften, welche Leo I. zum Verfasser haben, sind zu nennen: a) 96 Reden (sermones), welche er während seines 20jährigen Pontificats und bei verschiedenen Veranlassungen an das römische Volk hielt. Alle diese Reden, deren homiletischer Werth sehr hoch anzuschlagen ist, haben einen

gemeinschaftlichen Charakter, der mehr noch als die durchgängige Gleichheit des Styls für einen und denselben Verfasser zeugt. Leo's Schreibart ist durchaus angemessen und gehalten, wie die Gegenstände, welche er behandelt, es mit sich bringen. Seine Vergleichungen sind treffend, seine Definitionen in einem hohen Grade scharf und bestimmt, aber in dem Ganzen herrscht das der Zeit eigenthümliche Bestreben vor, die Rede mit Antithesen, Beziehungen, Wortspielen und einem rhetorischen Prunk zu schmücken, der den Zuhörer hinreißt und blendet, aber ihrer Einfachheit und Würde schadet. Die Zweifel, welche gegen die Aechtheit der Reden schon erhoben worden sind, haben gar kein Gewicht. b) 41 Briefe, die für die Geschichte der Zeit und die nähere Kenntniß des Charakters, des Wirkens und der Ansichten des Papstes von der höchsten Wichtigkeit sind. Es bleibt aber selbst nach den gelehrten und kritisch-gründlichen Arbeiten der Ballerini (s. d. A.) noch sehr viel für die Reinheit des Textes und die richtige Ordnung der Briefe der Zeitfolge nach zu thun übrig. c) Mehrere andere in den Ausgaben Leo's aufgenommene Schriften können nicht in gleicher Weise auf Aechtheit Anspruch machen, müssen ihm vielmehr vielleicht ganz abgesprochen werden. Hieher gehört die Schrift von der Berufung aller Völker (de vocatione omnium gentium, libri duo). Diese Schrift, die stets eine sehr große Achtung genoß, wurde bald Leo, bald dem Ambrosius, bald dem Prosper von Aquitanien zugeschrieben; ältere Zeugnisse fehlen aber gänzlich, und nur die Aehnlichkeit der Schreibart des Buches mit der der ächten Schriften Leo's läßt auf Leo als den Verfasser schließen. Auch den Brief an die Jungfrau Demetrias (epistola ad S. Demetriadem seu de humilitate tractatus) suchte Quesnell dem Papste, wiederum gestützt auf die Aehnlichkeit der Schreibart, zu vindiciren, die Ballerini haben ihn aber mit sehr trifftigen Gründen widerlegt. Ein sehr altes Sacramentarium (codex sacramentorum, ritus Romanae ecclesiae), ebenfalls Leo zugeschrieben, rief viele und gelehrte Untersuchungen hervor, besonders beschäftigten sich damit Muratori (dissert. de reb. liturg. c. IV) und die Ballerini. Nach dem Resultate dieser Untersuchungen ist dieß Sacramentarium die älteste derartige Sammlung der römischen Kirche (s. Liturgien). Einzelne Stellen und Theile desselben sind ganz in dem Geiste und der Schreibart Leo's abgefaßt, so daß sie von ihm herrühren können. Das Ganze ist aber erst unter Felix III. oder unter Gelasius (483—493) zusammengestellt worden. Edit. pr. Rom. 1479. edit. Quesnel. Paris. 1675, 2 vol. 4. edit. Rom. 1753—55 per Petr. Thom. Cacciari 3 tom. fol. edit. Venet. 1757. von den Gebrüdern Ballerini, 3 tom. fol. — Die Quellen, die wir oft wörtlich benützten, sind: Opera Leonis, edit. Ballerini. Arendt, Leo der Große und seine Zeit. Mainz 1835. Gfrörer, Kirchengesch. 2ten Bdes 1te Abth. Stolberg, Gesch. der Religion Jesu Christi, 16. u. 17. Thl. Papst Leo's I. Leben und Lehren, von E. Perthel. Acta Sanctor. mens. April. T. II. Schröckh, Kirchengesch. 16. u. 17. Thl. Tillemont's mémoires T. XV. Bower's Hist. der röm. Päpste, 2. Thl. —

Leo II., aus Sicilien gebürtig, war zuerst regulirter Chorherr, dann Cardinalpriester an der römischen Kirche, und bestieg nach dem Tode Agatho's den päpstlichen Stuhl im August 682. Die Nachrichten der Alten lauten sehr verschieden in der Angabe des Tages seiner Wahl, Ordination und seines Todes. Anastasius und Andere berichten, daß nach Agatho († im Januar 682) der päpstliche Stuhl 1 Jahr, 7 Monate und 15 Tage unbesetzt geblieben sei, dann sei Leo erwählt worden und habe sofort 10 Monate und 17 Tage höchst rühmlich die Kirche regiert. Allein man hat nicht nur keinen Grund für eine so lange Vacatur des päpstlichen Stuhles, sondern Anastasius selber fügt an einer andern Stelle eine Zeitbestimmung bei, womit er mit sich selber in Widerspruch kommt und so gegen die gewöhnliche Annahme, Leo sei kurze Zeit nach dem Tode Agatho's zum Papste gewählt worden, keine Instanz bildet. Auf die Nachricht von dem Tode Agathos und der neuen Papstwahl kehrten die päpstlichen Legaten, welche der sechsten

allgemeinen Synode präsidirt hatten, von Constantinopel mit den Synodalacten und einem Briefe von Kaiser Constantin IV., Pogonatus (der Bärtige) nach Rom zurück. In diesem Briefe stellte Constantin an Papst Leo II. das Ansinnen, er möchte einen Botschafter mit unumschränkter Vollmacht nach dem Hofe senden, damit man mit demselben im Nothfalle ohne Verzug über dogmatische, canonische und andere kirchliche Angelegenheiten verhandeln könne (Harduin. III. 1463). Der Papst mochte hierin eine Schlinge sehen und schickte statt des gewünschten Botschafters einen Subdiacon nach Constantinopel, der ohne Anfrage in Rom nichts Wichtiges unternehmen konnte, mit einem Schreiben, worin die Beschlüsse der 6ten allgemeinen Synode von Leo bestätigt wurden (Hard. III. 1470 sqq.). Ordinirt wurde Leo erst im August 682, und zwar, wie ausdrücklich berichtet wird, durch den Bischof von Ostia, unter dem Beistande des Bischofs Johannes von Porto, der auf der sechsten allgemeinen Synode päpstlicher Legat gewesen war, und eines andern Bischofs. Die Sitte, daß der Papst von drei Bischöfen ordinirt wird, nahm jedoch nicht mit Leo II., wie Sigonius und Andere behaupten, ihren Anfang, sondern bestand schon von früher her. Die Synodalacten der sechsten allgemeinen Synode übersetzte Leo aus der griechischen in die lateinische Sprache und schickte eine Copie davon durch seinen Bevollmächtigten, Petrus mit Namen, an die Bischöfe Spaniens, zugleich gab er seinem Gesandten vier ziemlich gleich lautende Briefe mit (Mansi XI, S. 1050—1058), von denen der eine an die Bischöfe des westgothischen Reichs, der andere an den Grafen Simplicius, der dritte an König Erwig, der vierte endlich an den Metropoliten Quiricus von Toledo gerichtet war. In allen vieren erstattet der Papst längern oder kurzen Bericht über die glücklichen Ergebnisse des sechsten allgemeinen Concils und spricht sodann den Wunsch aus, daß sämmtliche Bischöfe Spaniens das Glaubensbekenntniß des eben erwähnten Concils, das er ihnen beiliegend zusende, unterschreiben möchten. Baronius ad ann. 683. § 16 ff. erklärt diese vier Briefe Leo's II., weil sie für das auf der sechsten allgemeinen Synode über den Papst Honorius (s. d. A.) ausgesprochene Anathem Zeugniß ablegen, für unterschoben; aber er behauptet dieß ohne Grund, wie schon Pagi bewiesen hat. Auffallend mag Leo's Verfahren nur in sofern erscheinen, als er erstens von den spanischen Bischöfen schriftliche Anerkennung des sechsten Concils fordert, während doch dasselbe Ansinnen an keine der andern lateinisch-germanischen Kirchen gestellt worden ist, und zweitens den oben erwähnten Brief an den Metropoliten Quiricus richtet, der doch, was zu Rom im J. 682 bekannt sein mußte, schon im J. 679 gestorben war. Gfrörer macht es „mit Hilfe der historischen Rechenkunst", da die Nachrichten der Alten hierüber nur spärlich sind, wahrscheinlich, daß Leo dem Julian die Ehre nicht anthun wollte, ihn, sei es auch nur durch ein Schreiben, als Erzbischof von Toledo anzuerkennen. Bei dem Kaiser wirkte Leo die Verordnung aus, daß die Erzbischöfe von Ravenna, die sich von Rom ziemlich unabhängig gemacht hatten, nach ihrer Wahl nach Rom kommen mußten, um sich dort, wie früher gebräuchlich, weihen zu lassen, wogegen der Papst den erzbischöflichen Stuhl Ravenna's von der Entrichtung der Abgabe, welche sonst bei jener Weihe bezahlt worden war, dispensirte. Leo war der lateinischen und griechischen Sprache sehr mächtig, hatte auch schöne Kenntnisse in der Musik, wie er denn auch den Gregorianischen Kirchengesang verbesserte und mehrere Hymnen verfaßte. Er führte auch nach alten Nachrichten den Friedenskuß bei der Messe und die Besprengung des Volks mit geweihtem Wasser ein, besonders aber erwies er sich als Vater der Armen; er starb in der Mitte des Jahres 683, der Tag seines Todes aber wird nicht übereinstimmend angegeben; die Kirche feiert sein Andenken am 28. Juni. Vgl. Breviarium historico-chronologico-criticum etc. Fr. Pagi; Vitae et res gestae pontificum Rom. etc. Alphonsi Ciaconii; Rerum Italicar. scriptores etc. Muratorius; Gesta pontificum Rom. etc. Jo. Palatius; Anastasius, de vitis Romanor.

pontific. Auf diese Quellen sei auch für das Folgende verwiesen. Gfrörer, Kirchengesch. 3. Bandes 1. Abthl. Schröckh, Kirchengesch. 19. Thl. Geschichte der römischen Päpste von Artaud von Montor, herausgegeben von J. A. Boost, I. Bd. 1. Lieferung. — Leo III., ein geborener Römer, war anfänglich regulirter Chorherr von St. Johann im Lateran, dann Benedictinermönch, zuletzt Cardinalpriester an der Kirche der hl. Susanna. Wegen seines wissenschaftlichen Strebens, seiner theologischen Bildung und seines biedern, menschenfreundlichen Wesens stand er bei Clerus und Volk in hoher Achtung, besonders erwarb er sich die Liebe des letztern durch seinen Eifer im Krankenbesuch und durch seine reichlichen Almosen. Hieraus begreift es sich auch leicht, daß er gleich nach dem Tode seines Vorgängers, des Papstes Hadrian I., am 26. December 795 einstimmig zum Papste gewählt und Tags darauf consecrirt wurde. Alsbald zeigte Leo dieses dem Könige Carl dem Großen (s. d. A.) an und überschickte ihm auch die Schlüssel des Grabes Petri sammt dem Banner der Stadt Rom und andern Geschenken mit der Bitte, einen seiner Großen zu schicken, um den Römern den Eid der Treue (ob gegen den Papst oder gegen den König als Patricius ist eben so wenig klar, als die Schriftsteller darüber einig sind, was die Schlüssel gewesen, ob, wie Bellarmin und Baronius behaupten, schlüsselförmige Kästchen, welche mit Reliquien gefüllt waren, und welche die Päpste aus Gold und Eisenstaub von den Ketten des Apostels verfertigen ließen, oder wirkliche Schlüssel, mit welchen man die Thore des Vaticans öffnete und schloß) und Unterwerfung abzunehmen. Carl schickte zu diesem Zwecke seinen Erzkaplan Angilbert nach Rom, auch gab er ihm einen großen Theil des Schatzes mit, den er in diesem Jahre den Hunnen (Avaren) abgenommen hatte; zugleich war Angilbert, wie aus dem Briefe an Leo erhellt, beauftragt, in Gemeinschaft mit dem Papste Alles anzuordnen, was zur Erhöhung der Kirche Gottes, zur Befestigung des römischen Stuhles und zur Sicherung des Patriciats nöthig scheine. Wenn sodann Carl dem Angilbert noch die weitere Instruction gab: „Du sollst den Apostolicus fleißig ermahnen, daß er ein reines Leben führe und den hl. Canones Genüge thue. Auch treib' ihn an, die Simonie abzuschaffen, welche jetzt den heiligen Leib der Kirche an vielen Orten befleckt!" so scheint doch der Schluß, den ein neuerer Schriftsteller hieraus zieht, Leo habe auch in den Augen Carls mit Geld den Stuhl Petri erkauft und stehe nicht sittenrein da, mehr als gewagt, zumal da die alten Nachrichten das Gegentheil bezeugen. Gegen Ende des Jahres 798 oder im Anfange des folgenden hielt Leo in Rom eine Synode. Alcuin hatte nämlich nicht bloß mündlich, sondern auch durch einen Brief den Felix von Urgel (s. den Art. Adoptianer) von seinem Irrthume abzubringen gesucht, dieser aber verfaßte als Antwort hierauf ein Buch, das eben von der berührten Synode verworfen wurde, während über Felix das Anathem ausgesprochen wurde, wenn er nicht retractire. Bald sollte Leo's III. Pontificat durch traurige Unruhen heimgesucht werden. Zwei im Palaste angestellte hohe Beamte, Anverwandte des Papstes Hadrian I., der Primicerius Paschalis und der Schatzmeister Campulus, die sich wohl selbst auf den Stuhl Petri Hoffnung gemacht und in Leo den glücklichen Nebenbuhler haßten, faßten den Entschluß, Leo zu tödten. Als der Papst am 25. April 799 nach der Kirche des hl. Laurentius ritt, um den Gottesdienst und die große Procession zu halten, fielen sie an der Spitze einer Schaar Bewaffneter über ihn her, warfen ihn zu Boden, zerrissen seine Kleider und versuchten ihm die Augen und die Zunge herauszureißen. Das Volk, welches ihn umgab, stäubte bei dem Ueberfall auseinander, die Mörder glaubten ihren Zweck erreicht zu haben, als sie den Papst bewegungs- und sprachlos daliegen sahen, und zogen sich zurück; aber Paschalis und Campulus erschienen bald wieder auf dem Schauplatz, schleppten Leo in die benachbarte Kirche des hl. Sylvester in capite und schlugen ihn am Fuße des Altares blutrünstig; da sie fürchteten, er möchte sie erkennen und verrathen, so

wütheten sie am schrecklichsten gegen diese Organe (Augen und Zunge) des unglücklichen Papstes. Des Abends brachte man Leo in das Kloster des hl. Erasmus auf dem Berge Cölius; er war noch am Leben und Gott hatte ihm Gesicht und Sprache erhalten, oder, wie die Alten berichten, durch ein Wunder von Neuem wieder gegeben. Einigen Gläubigen, voran der treue Kämmerer Albinus, war es indessen gelungen, genau die Bewegungen der Verschworenen zu beobachten, des Papstes habhaft zu werden, und sie brachten ihn nach St. Peter. Leo sah sich hier mit Huldigungen aller Art umgeben; der Herzog von Spoleto, Winigis, brachte denselben in seinen Palast, und von da machte sich Leo auf die Reise nach Paderborn, wo sich damals Carl d. Gr. aufhielt; eine glänzende Aufnahme wurde ihm hier zu Theil. Dieser Schritt des Papstes brachte Schrecken unter Paschalis und seine Mordgenossen; um denselben nach Kräften unschädlich zu machen und den Papst in der Meinung des Königs zu verderben, richteten sie an Carl eine schreckliche Klageschrift gegen ihn. Sie legten ihm Meineid und Ehebruch zur Last und verlangten, Leo solle freiwillig vom Stuhle Petri, den er durch Verbrechen befleckt habe, herabsteigen und seine Schande in dem Dunkel eines Klosters verbergen. Leo zögerte indessen nicht, nach Rom zurückzukehren; überall, in Städten und Dörfern, wurde er wie ein Martyrer empfangen. Die ganze Bevölkerung Roms, Männer und Frauen, Welt- und Klostergeistliche, die Fremden aller Nationen zogen ihm bis Ponte-Molle mit Fahnen entgegen und führten ihn im Triumphe nach St. Peter, wo er die hl. Messe feierte. Mehrere Erzbischöfe, Bischöfe und Grafen, die den Papst nach Rom zurückbegleitet hatten, stellten nun, von Carl hiemit beauftragt, eine richterliche Untersuchung in Betreff der blutigen Auftritte an, die im vorigen Jahre daselbst sich zugetragen hatten; die schuldig Befundenen wurden ergriffen und nach Frankreich abgeführt. Diese leichte Strafe erklärt sich, wenn man bedenkt, daß Leo selbst für seine Gegner intercedirte. Bald darauf, am 4. November, kam Carl selbst nach Rom, um hier in der Eigenschaft als Patricier und höchster Beschützer der römischen Kirche aufzutreten. Eine große Versammlung von Erzbischöfen, Bischöfen und Aebten, sowie auch vom weltlichen Adel fand in der Basilica des hl. Petrus Statt; schon hatten sich Papst und König neben einander niedergelassen, das Volk die Kirche erfüllt und an die versammelten geistlichen Würdeträger war die Aufforderung ergangen, die Ankläger Leo's zu hören und die Verbrechen zu untersuchen (declinare), deren man Leo zieh, als sich plötzlich die Bischöfe und Aebte erhoben, einstimmig erklärend, daß sie keine competenten Richter in dieser Sache sein könnten. Niemand darf es wagen, den hl. Vater anzuklagen, riefen sie einstimmig; der apostolische Stuhl ist jetzt noch wie früher oberster Schiedsrichter und kann von Niemanden gerichtet werden. Tags darauf wurde eine zweite Versammlung gehalten; Leo bestieg einen Ambo und schwur, das Evangelium in der Hand, mit lauter Stimme, er sei sich durchaus keines der Verbrechen bewußt, die man ihm zur Last gelegt habe. Diese Worte des Papstes bewegten das Volk, und die ganze Versammlung stimmte den ambrosianischen Lobgesang an. In diesem ganzen Verfahren mit Gfrörer nur eine abgekartete Posse zu sehen, dazu liegt kein trifftiger Grund vor. Leo lebte nun der Ueberzeugung, die Ruhe und Ordnung, welche jetzt in Rom völlig hergestellt war, bleibe nur dann gesichert, und ähnlichen Scenen, namentlich den Unruhen, welche die Papstwahl öfters begleiteten, könne nur dadurch vorgebeugt werden, wenn dem stolzen Rom wieder ein Kaiser gegeben werde und das abendländische Reich von Neuem in seinem Glanze erstehe. Darum nahm er am Weihnachtsfeste im J. 800 während des Gottesdienstes, dem Carl im Prachtgewande eines Patriciers beigewohnt hatte, eine goldene Krone vom Altar und setzte sie demselben auf, und die zahllose, im Dome versammelte Volksmenge brach in den Jubelruf aus: Heil Carl, dem von Gott gekrönten Augustus, dem großen und Friede bringenden Kaiser Leben und Sieg! Dann salbte der Papst Carl'n und

seinen Sohn Pipin mit dem heiligen Oele und betete nach einer alten Sitte für den Kaiser. Nach Eginhard (cfr. Einhardi vita Caroli M. c. 28) und Andern hätte Carl diese Krönung gar nicht erwartet, und es läßt sich wohl denken, Leo habe aus freien Stücken, aus Dankbarkeit gegen Carl und in der Absicht, der Kirche einen mächtigen Schützer zu geben und das abendländische Kaiserthum wieder herzustellen, diesen Schritt gethan. Neuere Schriftsteller dagegen, gestützt auf das Chronicon Joannis Diaconi, abgedruckt bei Muratori scriptores rerum Italicar. II. a. p. 312, glauben, die Erneuerung der Kaiserwürde sei schon früher zwischen Leo und Carl verabredet worden. Mag dem sein, wie ihm will, die eigentliche und wahre Erklärung ist außerhalb der menschlichen Verhältnisse zu suchen, in der Lenkung der göttlichen Vorsehung, die, nachdem sie Alles dazu vorbereitet, den Gedanken in die Seele des Papstes legte und durch ihn ein Werk vollführte, wodurch der Schlußstein des politischen Staatengebäudes, welches nach dem Sturze des römischen Reichs im Abendlande entstanden war, gesetzt wurde. Der Eid der Hulde, den Carl dem Papste leistete, war aber nur ein Act persönlicher Ehrerbietung und Ergebenheit und bezog sich auf die von ihm übernommene Pflicht, die Kirche in allen weltlichen Dingen zu schützen, zur Ausbreitung derselben über den ganzen Erdkreis beizutragen; unterthan in zeitlichen Dingen oder gar ein Vasall des Papstes, wenn er gleich seine Würde und Gewalt mittelst seiner erhielt, wurde der Kaiser keineswegs, gleichwie auch der Papst, was seine weltliche Gewalt über Rom und den Kirchenstaat betrifft, durchaus nicht ein Vasall des Kaisers wurde. Nur in sofern der Kaiser als oberster Herr in weltlichen Dingen über das ganze christliche Abendland angesehen wurde, in sofern war ihm auch der Kirchenstaat auf gewisse Weise untergeben, ja die Stadt Rom war gleichsam auf's Neue der Mittelpunct des christlichen Reiches, welches sogar den Namen des römischen führte, geworden. Daher erklärt sich die Ausübung gewisser Hoheitsrechte der Kaiser in Rom und dem Kirchenstaat, unbeschadet der weltlichen Hoheit des Papstes, wie auch die Römer nur mit ausdrücklichem Vorbehalte der dem Papste als ihrem Oberherrn schuldigen Treue dem Kaiser einen Eid der Treue schworen. — Im J. 801 verspürte man durch ganz Italien ein sehr heftiges Erdbeben, viele Gebäude stürzten allenthalben ein, namentlich wurde auch die Basilica des hl. Paulus außer den Mauern zerstört. Um fortan von ähnlichen Uebeln frei zu bleiben, ordnete jetzt Leo nach dem Vorgange des hl. Mamertus von Vienne die drei Bittgänge (s. d. A.) vor Christi Himmelfahrt an. Daß Leo im J. 804 bei Carl in Frankreich Weihnachten gefeiert und darauf mit diesem nach Teutschland gekommen sei, ist richtig, nicht aber, daß er bei dieser Gelegenheit den Suidbert feierlich canonisirt habe. Um dem Testamente, worin Carl im J. 806 bestimmt hatte, in welcher Weise sein Reich nach seinem Tode vertheilt werden solle, mehr Kraft zu geben, schickte es der Kaiser nach Rom zur Unterschrift, und Leo erklärte sich mit den Bestimmungen desselben einverstanden. Auch in dogmatischer Beziehung hatte Leo sein Urtheil abzugeben. Dem nicäno-constantinopolitanischen Symbolum waren zuerst in Spanien, nach und nach auch in Frankreich die Worte „filioque" beigefügt worden. Fränkische Mönche auf dem Oelberge bei Jerusalem wurden von griechischen Klosterbrüdern wegen dieses Zusatzes der Ketzerei beschuldigt, und sie wandten sich nun in ihrer Verlegenheit an Leo; dieser brachte die Sache auch zur Kenntniß Carls, und es wurde sofort von ihm im J. 809 zu Aachen eine Synode veranstaltet. Hatte gleich Theodulph, Bischof von Orleans, in einem eigenen Buche (liber de Spiritu S. in Sirmond. opp. T. II. p. 695—730) durch lauter Stellen der hl. Schrift und der Kirchenväter den Beweis zu liefern gesucht, daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe, so wollte doch die Synode nicht eher ein Urtheil fällen, bis der Papst gesprochen. Es wurden deßhalb die Bischöfe Bernhard von Worms, Jesse von Amiens und der Abt Adelhard von Corbie als Gesandte des Aachener Concils nach Rom abgeschickt.

Leo hieß natürlich die fränkische Lehre, daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe, vollkommen gut, er sprach auch das Anathem über Alle aus, welche nicht eben so dächten, wie er auch bald nachher an die morgenländischen Gemeinden und an die Mönche auf dem Oelberg ein Glaubensbekenntniß schickte, das die Lehre von der Dreieinigkeit sehr ausführlich entwickelt und das den Abendländern Eigenthümliche (Spiritum Sanctum a Patre et Filio aequaliter procedentem) noch einmal wiederholt; dagegen erklärte er sich gegen den Beisatz im Symbolum, wohl mit Rücksicht darauf, daß von dem ökumenischen Concil zu Ephesus ein Fluch darauf gesetzt war, wenn Jemand sich erkühnen würde, den allgemeinen Kirchenglauben und die öffentlichen Bekenntnisse desselben zu ändern (Harduin. I. 1525); er wünschte deßhalb auch, man möchte in der fränkischen Hofcapelle den Gebrauch, die Worte filioque mit dem Symbolum abzusingen, nach und nach abschaffen, indem man dann anderwärts schon nachfolgen werde. Doch die Einschaltung, weil sachlich richtig, erhielt sich in jenen Ländern, wo sie einmal aufgenommen war, bis sie endlich selbst von einem allgemeinen Concil sanctionirt wurde. Leo selbst ließ in der Peterskirche zwei silberne Tafeln aufstellen, von denen die eine in griechischer, die andere in lateinischer Sprache die Worte des constantinopolitanischen Symbolums, ohne den toletanischen Beisatz, enthielt. Nach dem Tode Carls, gegen Ende des Jahres 814, wurde eine Verschwörung vornehmer Römer gegen den Papst entdeckt; dießmal aber stellte Leo sogleich eine Untersuchung an und ließ die Schuldigen hinrichten. Kaiser Ludwig, der darin einen seiner Jurisdiction als Schirmvogt vorbehaltenen Fall sehen mochte, sandte deßhalb seinen Neffen, den König Bernhard von Italien, nach Rom, um an Ort und Stelle eine genaue Untersuchung einzuleiten. Bevor aber dieser ankam, hatte Leo eine Gesandtschaft nach Aachen geschickt, um dem Kaiser den näheren Hergang darzulegen, und Ludwig gab sich damit zufrieden. In der letzten Zeit, wo namentlich die Römer auch dadurch ihren Zorn gegen ihn ausließen, daß sie über seine Landhäuser herfielen und dieselben verbrannten, pflegte Leo, um in seiner gedrückten Lage mehr Trost und Stärke zu schöpfen, des Tages mehrmal die hl. Messe zu lesen. Diese Sitte, später öfters nachgeahmt (cf. Card. Bona lib. I. de reb. liturg. c. 18) wurde in der Folge von Papst Alexander II. abgeschafft. Aus dem Verzeichniß des Anastasius erhellt Leo's ungemessener Eifer, kirchliche Gebäude, Paramente ꝛc. verfertigen zu lassen, auf dem schriftstellerischen Gebiete that er sich jedoch nur wenig hervor; man hat von ihm einige wenige Briefe; das sog. Enchiridion Leonis Papae, wegen seines dunkeln und mysteriösen Charakters ehedem viel citirt und mißbraucht, rührt nicht von ihm her. Er starb den 11. Juni 816 und die Congregatio rituum ließ im 17ten Jahrhundert seinen Namen in das römische Martyrologium setzen; die Feier seines Andenkens ist den 12. Juni. Vgl. Phillips, teutsche Geschichte, mit besonderer Rücksicht auf Religion, Recht und Staatsverfassung, II. Bd. S. 75 ff. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. I. Bd. Möller, Geschichte des Mittelalters. I. Bd. Das christliche Rom von Eugène de la Gournerie. I. Bd. Gfrörer, Kirchengeschichte. Schröckh, Kirchengeschichte. ꝛc. — Leo IV. stammte aus einer vornehmen römischen Familie ab. Um dem Sohne eine tüchtige Erziehung und Bildung zu Theil werden zu lassen, brachten ihn seine Eltern schon frühe in das Benedictinerkloster des hl. Martinus, und hier zeichnete sich Leo durch sein musterhaftes Benehmen wie durch seinen Fleiß und seine Fortschritte auf dem Gebiete des Wissens sehr vortheilhaft aus. Papst Gregor IV. wurde bald auf seine moralische und scientivische Gediegenheit aufmerksam, zog ihn deßhalb in seine Nähe und weihte ihn zum Subdiacon; Papst Sergius aber consecrirte ihn zum Cardinalpriester an der Kirche der vier gekrönten Heiligen, in welchem neuen Wirkungskreise er eine höchst segensreiche Thätigkeit entfaltete. Bei dem Tode des Papstes Sergius († 27. Januar 847) waren die römischen Verhältnisse sehr mißlicher Art; neue Einfälle der Saracenen, die schon im Jahr

846 bis Rom vorgerückt waren, die Peterskirche, welche außerhalb der Mauern stand, verwüstet und die silbernen Altäre, Goldverzierungen, Edelsteine zc. mit fortgenommen hatten, wurden befürchtet, und es war deßhalb von großer Bedeutung, wer jetzt auf den Stuhl Petri erhoben wurde. Bald waren die Römer mit sich im Reinen; einstimmig wählten sie Leo IV.; allein ihm sofort ohne kaiserliche Erlaubniß die Weihe zu ertheilen, wagten sie nicht, weil der vor drei Jahren abgeschlossene Vertrag sie band, und weil die letzte Züchtigung noch in frischem Andenken war. Kaiser Lothar hatte nämlich, weil Sergius II. den päpstlichen Stuhl bestieg, ehe seine Wahl vom Kaiser gutgeheißen war, seinen Sohn Ludwig und seinen Oheim Drogo nach Rom geschickt mit der Aufforderung, daß für die Zukunft kein neuer Papst anders consecrirt werden solle als nach erfolgter kaiserlicher Zustimmung und in Gegenwart kaiserlicher Gesandten (Annal. Bertin. ann. 844). Dritthalb Monate lang dauerte daher eine Art Zwischenreich (interpontificium). Endlich aber, da Lothar, wie es scheint, nichts von sich hören ließ und doch andererseits der befürchtete neue Einfall der Saracenen die Nothwendigkeit auferlegte, entscheidende Maßregeln zu ergreifen, schritten die Römer zur That und weihten am 11. April 847 den neugewählten Papst; sie fanden indeß zugleich für gut, ausdrücklich das Bestätigungsrecht des Kaisers vorzubehalten. Die erste Sorge Leo's ging nun dahin, die von den Saracenen verursachten Verwüstungen wieder herzustellen. Er gab dem Culte in der Basilica des hl. Petrus seine ganze Würde wieder, aber auch an andere Kirchen der Stadt machte er bedeutende Schenkungen in Ornamenten u. dgl. Sofort schuf der Papst Vertheidigungsanstalten gegen die Saracenen; er ließ die alten Stadtmauern Roms ausbessern, die Thore befestigen, fünfzehn Thürme herstellen, zwei andere führte er an dem Ufer der Tiber auf und verband sie dergestalt mit eisernen Ketten, daß kein Schiff durchkommen konnte. Um ferner die Peterskirche vor aller Verheerung zu schützen, beschloß er, das Stadtviertel des Vaticans, in dessen Mitte sie lag, mit einer Mauer zu umgeben. Von allen Seiten vereinte man sich eifrig zu diesem, schon von Leo III. projectirten Werke. Der Kaiser Lothar und seine Brüder schickten Geld, die Großen und Klöster Arbeiter, und der Papst überwachte, stets zu Fuß oder zu Pferd gegenwärtig, die Arbeiter. Im J. 852 versammelten sich eines Tags die Bischöfe und das Volk barfuß und das Haupt mit Asche bestreut, sie umschritten in einer Procession, Litaneien und Psalmen singend, den neuen Bau; Leo segnete die Mauern, Thore und Häuser dieser neuen Stadt, die von da an Leo'sstadt, civitas Leonina, hieß. Die Einwohner der Stadt Centumcellä, jetzt Civita vecchia, irrten schon längere Zeit aus Furcht vor den Saracenen in den Wäldern und auf den Gebirgen umher; Leo erbaute ihnen eine stark befestigte Stadt, die Leopolis genannt wurde. Auch Andern wußte Leo seinen kühnen und thätigen Geist mitzutheilen. Durch seinen Eifer kam eine Verbindung mehrerer Seestädte des mittleren und unteren Italiens zu Stande. Die Bürgerschaften von Amalphi, Neapel und Gaeta ließen ihre Schiffe zu den päpstlichen stoßen; der Papst nahm sie sehr freundlich auf, und nachdem er zuvor, auf ihr ausdrückliches Verlangen hin, der ganzen Mannschaft das hl. Abendmahl gereicht, erstritten im Sommer 849 die vereinigten Flotten auf der Höhe von Ostia einen herrlichen Sieg über die Saracenen; viele dieser kamen um, und die, welche dem Schiffbruche entgangen waren, wurden gefangen genommen, und dieselben Hände, welche Rom hatten zerstören wollen, mußten nun an seiner Befestigung und Verschönerung arbeiten. Im J. 850 krönte Leo Ludwig II., der im vorhergehenden Jahre von seinem Vater Lothar zum Mitkaiser erklärt worden war. Wie die Einwohner von Centumcellä hatte auch eine Menge Corsen aus Furcht vor den räuberischen Landungen der Saracenen ihre Heimath verlassen und in Rom Schutz gesucht. Leo siedelte sie im J. 852 in der wohlbefestigten Stadt Porto am Ausflusse der Tiber an und schenkte ihnen Weinberge, Wiesen, Aecker, Pferde zc.,

wogegen die braven, kriegslustigen Corsen ihm ihre Hilfe und Unterwürfigkeit zusagten. Im folgenden Jahre hielt der Papst in der Peterskirche zu Rom eine Synode, auf welcher 67 Bischöfe versammelt waren und 42 Canones in Betreff der Kirchendisciplin gegeben wurden; auch der Cardinalpriester Anastasius, der sich an den kaiserlichen Hof begeben hatte und alle Hebel in Bewegung setzte, um später auf den päpstlichen Stuhl zu kommen, wurde deponirt, nachdem schon vorher zwei Synoden und Leo selbst ihn an seine Pflicht, aber vergebens, ermahnt hatten. Leo's Bethätigung am Streite zwischen Ebbo und Hincmar ist aus dem Artikel „Hincmar von Rheims" zu ersehen; die Nachricht des Flodoardus aber, als habe Leo dem Hincmar auf Verwenden Lothars das Pallium zum täglichen Gebrauche eingeräumt, hat schon Cardinal Bona lib. I. rerum liturg. c. 24. als eine falsche dargethan. Schon im Anfange seines Pontificates war Leo in den Ruf eines Wunderthäters gekommen. Neben der Kirche der hl. Lucia hatte ein Basilisk seine unterirdische Behausung, und wer nur ein wenig in seine Nähe kam, dessen Tod war sicher. Nachdem sich der Papst durch Fasten und Gebet vorbereitet, hielt er an Mariä Himmelfahrt eine Procession zu dem gefürchteten Orte, stellt sich an dessen Oeffnung, ohne Schaden zu nehmen, und erflehte vom Himmel die Befreiung seines Volkes von dieser Plage. Zum Danke hiefür erhielt das Fest Mariä Himmelfahrt eine Octavfeier. Ein anderes Mal soll er durch Gebet und das Kreuzzeichen einer sehr heftigen Feuersbrunst ein Ende gemacht haben. Unter Leo kam auch eine Veränderung im römischen Kanzleistyl auf. Während frühere Päpste, wenn sie an Kaiser oder andere mächtige Fürsten schrieben, in den betreffenden Briefen gewöhnlich die Namen der Empfänger voranstellten und den ihrigen folgen ließen, stellte Leo in allen seinen Schreiben seinen Namen voran, auch gibt er den Fürsten, an welche er schreibt, nicht mehr den sonst üblichen Titel Dominus. Im J. 855 wollte noch eine Verschwörung gegen die fränkische Herrschaft entdeckt werden. Nach dem Bibliothecar Anastasius kam nämlich der fränkische Befehlshaber Daniel von Rom zum Kaiser Ludwig II. mit der Anzeige, daß zu Rom eine Verschwörung gegen die fränkische Herrschaft angezettelt werde; auf diese Meldung hin sei Ludwig wie ein Rasender nach Rom geeilt, aber Daniel habe seine Anklage nicht beweisen können, worauf der Kaiser wieder im Frieden abgereist sei. Gfrörers Beweis, daß die Verschwörung ernstlich gemeint gewesen, und daß namentlich Leo selbst dadurch Unabhängigkeit habe erstreben wollen, hinkt. Nicht lange nach Ludwigs Heimkehr aus Rom starb Leo, den 17. Juli 855, an welchem Tage auch sein Andenken gefeiert wird. Man hat von ihm noch eine Homilie, welche nach seiner Absicht die Bischöfe auf den Diöcesansynoden ihren Clerikern vorlesen sollten, um ihnen so ihre kirchliche Pflichten in's Gedächtniß zurückzurufen. Unmittelbar auf Leo IV. folgte Benedict III., nicht die vermeintliche Päpstin Johanna (s. d. A.). Vrgl. das christl. Rom von Eugène de la Gournerie I. Bd. Gfrörer, Kirchengesch. 3. Bandes 2. Abthlg. Gfrörer, Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger. I. Bd. S. 285. ff. Phillips teutsche Geschichte II. Bd. Geschichte der römischen Päpste von Artaud von Montor, von Boost. II. Bd. I. Lieferung. Schröckh, Kirchengesch. 22. Thl. — Leo V., bestieg am 28. October 903 den päpstlichen Stuhl; geboren zu Priapi bei Ardea in der Campagna di Roma, nicht zu Arezzo, war zuerst einfacher Benedictinermönch, hierauf wurde er Cardinal; als Papst soll er wenig Geschick zur Regierung gezeigt haben, und unter diesem Vorwande ließ ihn der Cardinalpriester Christophorus (s. d. A.) in's Gefängniß werfen, um ihn so zu zwingen, der päpstlichen Würde zu entsagen und das Versprechen abzugeben, wieder in sein Kloster zurückzukehren. Nach Sigonius starb er schon nach vierzig Tagen im Gefängniß aus Gram über die Behandlung, welche er von Christoph erfahren, der sich noch im nämlichen Jahre auf den päpstlichen Thron schwang. Frodoard. de Pontif. Rom. Sigeb. Gemblac. in Chronico ad a. 905. — Leo VI., ein geborner Rö-

mer, wurde im Juni 928 zum Papste gewählt, nahm jedoch den römischen Stuhl nur sieben Monate und fünf Tage ein. Der Verdacht, die berüchtigte Marozia mit ihrer Partei habe etwa durch Gift seinen Tod herbeigeführt, läßt sich aus Mangel an historischen Zeugnissen nicht zur Gewißheit erheben; daß er in's Gefängniß geworfen worden und dort gestorben sei, wie Baronius berichtet, davon finden wir bei seinem Gewährsmann Flodoardus nichts. Nach Platina, Johannes Stella rc. war Leo ein guter, friedliebender Mann, der die römischen Bürger zur Eintracht zurückzubringen, in Italien Ruhe und Ordnung herzustellen und die Feinde von Italien abzuhalten suchte. — Leo VII., ebenfalls ein Römer von Geburt und dem Benedictinerorden angehörend, wurde nach dem Tode Johann's XI. wider seinen Willen auf den päpstlichen Stuhl erhoben, und zwar fand seine Consecration, wie aus einem Briefe von ihm an Hugo, den Abt des Martinsklosters zu Tours, hervorgeht, noch vor dem 9. Januar 936 Statt. Die Leiden und Drangsale, unter welchen die Kirche damals schmachtete, gingen ihm sehr zu Herzen, er hatte auch den besten Willen, einen bessern Zustand herbeizuführen, allein sein Pontificat währte nur drei Jahre, 6 Monate und 10 Tag. Nachdem ihr zweiter Gemahl, der Herzog Guido von Tuscien gestorben war, theilte die berüchtigte Marozia die weltliche Herrschaft Roms mit ihrem Sohne Alberich. Als sie aber später, in der Hoffnung ihr Ansehen über ganz Italien auszudehnen, dem Könige von Niederburgund und Italien, Hugo von Provence, ihre Hand bot, und dieser sie annahm und so die von der Kirche verbotene Ehe mit der Wittwe seines Halbbruders einging, da erhob sich sein Stiefsohn Alberich gegen ihn und die römischen Verhältnisse schienen noch trauriger werden zu wollen. Nun ließ Leo den hl. Odo, zweiten Abt von Clugny, kommen, um zwischen beiden Parteien ein leidliches Verhältniß herzustellen. Wirklich kam auch ein Friedensvertrag zwischen dem König Hugo und dem Fürsten Alberich von Rom zu Stande und ersterer gab diesem seine Tochter Alda zur Gemahlin. Zugleich beauftragte der Papst den Odo, für die römischen Klöster die Ordensregeln zu verbessern und das Kloster, welches ehedem neben der Kirche des hl. Paulus bestand, wieder aufzubauen. Auch die kirchlichen Verhältnisse Teutschlands nahmen Leo's Aufmerksamkeit in Anspruch. Bischof Gerhard von Lorch in Ober-Oestreich war zu ihm nach Rom gekommen, theils um dort zu beten und die Schwellen des hl. Petrus zu ehren, theils um die Mißbräuche, „durch welche gegenwärtig die bayerische Kirche verunreinigt werde," aufzudecken und Maßregeln einzuholen. Bald darauf erließ Leo zwei Schreiben, das eine ist an den genannten Gerhard gerichtet und beehrt denselben mit dem Namen Erzbischof und mit dem Pallium, sowie mit einer Anweisung, dieses köstliche Unterpfand erzbischöflicher Würde auf canonische Weise zu brauchen; das andere Schreiben trägt die Ueberschrift: an die Könige, Fürsten, Bischöfe, Aebte rc., an Egilolph von Salzburg, Isengrim von Regensburg, Lantbert von Freising, Wisund von Seben und die übrigen Kirchenhäupter von Gallien, Germanien, Bayern, Alemannien. Nachdem Leo im Eingange auseinandergesetzt, daß Gerhard nach Rom gekommen und ihm über verschiedene Mißbräuche Mittheilung gemacht habe, geht der Papst auf einige Abweichungen in den Ceremonien und dem Eherecht näher ein, erklärt besonders die Priesterehe für einen abscheulichen Gräuel und kündigt ihnen sofort an, daß er Gerhard von Passau zum apostolischen Stellvertreter in ihren Bezirken aufgestellt habe, die Aufforderung beifügend, von nun an demselben den pünctlichsten Gehorsam zu leisten. Schließlich bemerkt Leo noch, Herzog Eberhard von Bayern sei beauftragt, diese Verfügung in Vollzug zu setzen (Harduin. acta concil. Tom. VI. P. I. p. 575 sqq.). An diese neue Anordnung Leo's, welche dem Stuhle von Salzburg seine alten Vorrechte entzog und auf den von Lorch übertrug, schloß sich ein bitterer Kampf an, der nicht eher ruhete, bis Papst Benedict VI. die Metropolitanhoheit Salzburgs wiederherstellte. Leo starb den 18. Juli 939 und wurde im Vatican bei-

gesetzt. Vrgl. Möller, Geschichte des Mittelalters. Gfrörer, Kirchengesch. III. Bandes 3. Abthlg. — Leo VIII., ein Afterpapst. Auf der Synode, welche Kaiser Otto der Große im November des Jahres 963 zu Rom hielt, war Papst Johann XII., der bei der Annäherung des Kaisers aus Rom geflohen war, trotz zweimaliger Vorladung nicht erschienen. Das Winkelconcil setzte nun den Papst, welcher der schwersten Verbrechen angeklagt war, ab und wählte an seine Stelle Leo VIII. Schon Baronius (annal. eccles. ad ann. 963. n. 31. sq.), Petrus de Marca (de concordia sacerdot. et imper. Lib. I. c. 11), Pagi (Crit. in annal. Baron. ad ann. 963), Muratori (Gesch. von Italien. Thl. 5) und Andere haben klar dargethan, daß der Kaiser und die Synode hier eine ungesetzliche Handlung begingen, insofern sie ein Recht sich anmaßten, das sie nicht besaßen; Leo kann daher auch nicht als rechtmäßiger Papst angesehen werden. Er war bei seiner Wahl noch ein Laie, Secretär der römischen Kirche und eine Creatur Otto's. Die Römer waren deßhalb mit ihm auch so wenig zufrieden, daß ein großer Theil derselben, von Johann XII. bearbeitet, sogar während des Aufenthaltes Otto's in Rom eine Verschwörung anzettelte, die jedoch vom Kaiser mit der größten Strenge unterdrückt wurde. Acht Tage nach dem Aufstande verließ Otto die Stadt, nachdem er zuvor auf Bitten Leo's VIII. die Geißeln zurückgegeben hatte. Kaum hatte aber Otto den Kirchenstaat verlassen, so riefen die Römer Johann XII. zurück, und Leo sah sich gezwungen, die Flucht zu ergreifen; nur mit genauer Noth, von Allem entblößt, kam er in das kaiserliche Lager zu Camerino. Als aber Johann XII. nicht gar lange nach seiner Wiedereinnahme des päpstlichen Stuhles starb, wählten die Römer alsbald zu seinem Nachfolger Benedict V. (s. d. A.); doch Otto glaubte die Rechte Leo's unterstützen zu müssen, und verweigerte deßhalb nicht nur die Bestätigung des Neugewählten, sondern sammelte ein Heer, rückte im Mai 964, begleitet von seinem Papste Leo, vor Rom, und schloß die Stadt auf's Engste ein. Die Römer, vom Papste Benedict angefeuert, leisteten den hartnäckigsten Widerstand; als sich aber zu den Leiden der Belagerung noch der Hunger gesellte, ergaben sie sich, und Leo VIII. wurde von Neuem auf den Stuhl des hl Petrus gesetzt. Leo hielt sofort ein Concilium in der Basilica des Lateran, dem italienische, lothringische, sächsische ꝛc. Bischöfe und Cleriker, die Angestellten der Stadt und das Volk beiwohnten. Benedict V. wurde das Pallium, die Stola und das Meßgewand abgenommen, den Hirtenstab aber, den derselbe getragen, zerbrach Leo und sprach: Wir entsetzen hiemit den Räuber des heiligen apostolischen Stuhls Benedict der bischöflichen und priesterlichen Ehren, auf die Fürbitte des Kaisers jedoch, durch dessen Bemühung wir auf unsern Stuhl wieder eingesetzt worden sind, lassen wir dem Abgesetzten die Würde eines Diacon, aber zu Rom darf er nicht bleiben, sondern er wird in die Verbannung abgeführt werden. Ob auf diesem Concil oder auf dem vom Jahre 863 schon Otto's Befugnisse von Leo und den Römern erweitert wurden, ist weniger wichtig, als der Inhalt dieser Befugnisse. Diese lernt man aber kennen aus einer Urkunde Leo's, abgedruckt bei Pertz, leges II, Anhang S. 167, und ihr Hauptinhalt ist: Otto darf sich nach Wunsch und Willen Nachfolger für das Königreich Italien wählen, die Päpste und Bischöfe investiren. Wenn der Clerus und das Volk einen Bischof erwählt, ohne daß derselbe vom Könige gutgeheißen und belehnt würde, so darf Niemand bei Strafe der Excommunication und des Todes dem Gewählten die Weihe ertheilen. Baronius und andere katholische Schriftsteller suchten die Unächtheit dieses Actenstückes zu erweisen, und auch protestantische Schriftsteller erhoben gegen seine Aechtheit aus formellen Gründen Zweifel; allein die Ansicht derer, welche das Stück für ächt halten, hat sehr viel für sich; eine Creatur wie Leo konnte leichtlich nach dem Beispiele aller Usurpatoren die Macht und das Ansehen, welche er dem rechtmäßigen Besitzer geraubt hatte, wohlfeilen Kaufes dahingeben. Aber auch so viel sieht man ein, daß, wenn es Otto's Ge-

schlechte gelungen wäre, diesen Grundsätzen des Vertrags mit Leo dauernde Geltung zu verschaffen, die Nationen des Abendlandes den Papst nicht mehr als Statthalter Christi und Haupt der ganzen Kirche hätten verehren können, sondern als Knecht teutscher Ehrsucht verabscheuen müssen. Leo starb im März 965. Vgl. das christl. Rom von Eugène de la Gournerie. Möller, Gesch. des Mittelalters. Schröckh, Kirchengesch. 22. Thl. Gfrörer, Kirchengesch. 3. Bandes 3. Abth. Neander, Kirchengesch. IV. Bd. Liutprand, histor. Ottonis cap. 16. — Leo IX. Bruno, geboren den 21. Juni 1002, stammte aus dem Geschlechte der im Elsaße höchst begüterten Grafen von Dachsburg ab, ein Blutsverwandter des Kaisers Conrad II. und auch verwandt mit dem habsburgischen Hause. Seine Erziehung und Bildung genoß er bei Berthold, Bischof von Toul, und dessen Nachfolger Hermann. Bald bekam er am kaiserlichen Hofe einen bedeutenden Einfluß, und der Weg zu den höchsten kirchlichen Würden stand ihm offen, aber er strebte nicht nach äußerer Auszeichnung und war nur deßhalb so zufrieden, als im J. 1026 Clerus und Volk von Toul ihn zum Bischofe wählte, weil er sich in der Leitung dieser kleinen Diöcese sicher glaubte, zu den glänzenderen Stellen nicht befördert zu werden. Nachdem er sein bischöfliches Amt 22 Jahr lang sehr rühmlich bekleidet hatte, sollte er auf den höchsten Leuchter gestellt werden. Papst Damasus II. war unvermuthet bald gestorben, und die Römer schickten Gesandte an Heinrich III. (1039—1056) mit der Bitte, ihnen einen neuen Papst zu geben. Der Kaiser berief deßhalb im December 1048 eine große Versammlung nach Worms, und hier bezeichnete der Wille Heinrichs und die Stimme der weltlichen und geistlichen Fürsten unsern Bruno zum Oberhaupte der Christenheit. Bruno gab sich alle Mühe, diese Wahl rückgängig zu machen, als aber Heinrich und die Großen darauf bestanden, bat er sich drei Tage Bedenkzeit aus, und nachdem er sie im strengsten Fasten unter Gebet und Betrachtungen zugebracht, legte er unter einem Thränengusse ein öffentliches Sündenbekenntniß ab, damit man beim Anblicke seiner Unwürdigkeit einen Würdigeren auf den päpstlichen Stuhl erhebe. Allein das Volk antwortete diesem demüthigen Geständniß nur mit Thänen und Beharrlichkeit in seiner Forderung. Auf dieses hin erklärte sich Bruno zur Uebernahme des hohen Amtes unter der Bedingung bereit, wenn Clerus und Volk von Rom seine Wahl einstimmig gutheiße. Weihnachten feierte Bruno noch zu Toul, dann trat er, nachdem er noch die nöthigen Anstalten zur Leitung seiner Diöcese während seiner Abwesenheit getroffen hatte, im Pilgerkleide seine Reise nach Rom an, begleitet von dem Erzbischofe Eberhard von Trier, Hildebrand von Saona und Andern (s. den Art. Gregor VII.). Seine Reise war ein wahrer Triumphzug christlicher Demuth und Einfalt, und auf der ganzen Reise kam kein anderes Wort über seine Lippen als Gebete. In der Nähe von der Stadt Augusta (ob darunter Augsburg, oder Turin, oder Aosta zu verstehen sei, ist eine offene Frage) hörte er eine Stimme, welche ihm die Worte bei Jeremias 29, 11. 12. 14. zurief, und schöpfte daraus nicht wenig Trost und Beruhigung. Die ganze Bevölkerung der Stadt Rom zog ihm in Festkleidern entgegen, Hymnen singend, Bruno aber ging barfuß unter der jubelnden Menge und forderte sie auf, ihren Willen offen auszusprechen. Aber zu Rom wie zu Worms war eine Stimme; der Archidiacon der römischen Kirche rief unter dem Namen Leo IX. den Bruno zum Papste aus, und das Volk gab mit dreifachem Zurufe seine Zustimmung. Sofort wurde Bruno am 2. Febr. 1049 consecrirt und am 12. Febr. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Eine seiner ersten Amtshandlungen war, daß er Hildebrand zum Subdiacon weihte und zum Güterverwalter des Stuhles Petri ernannte. Auf ein unabhängiges Vermögen mußte vor Allem gesehen werden, wenn das Papstthum vom weltlichen Joche frei werden sollte; nun fand aber Leo in Rom keinen Pfenning päpstlicher Einkünfte vor; sein Bisthum Toul, das er bis zum Jahre 1051 beibehielt, warf ihm auch nicht gar viel ab, und deßhalb war

Hildebrands Amt ein eben so schwieriges als wichtiges. Die Hauptsorge Leo's aber ging dahin, die Simonie, den Concubinat der Geistlichen, die Erpressungen des Adels und die abscheulichen Laster des Volkes ernstlich zu unterdrücken. Zu diesem Zwecke berief er auf die zweite Woche nach Ostern eine Synode nach Rom, an welcher namentlich auch die Bischöfe Galliens Theil nehmen sollten. Vor dem Zusammentritt der Synode besuchte Leo verschiedene Kirchen und Klöster, namentlich auch Monte Cassino, und bestätigte einzelnen Abteien ihre Privilegien. Auf der Synode selbst wurden die Beschlüsse der vier ältesten allgemeinen Concilien und die Decrete früherer Päpste feierlichst bestätigt, die unter Clemens II. (s. d. A.) gegen die Simonie getroffenen Bestimmungen erneuert mit der besonderen Verordnung für die Stadt Rom, daß alle Personen weiblichen Geschlechts, welche im Bereiche der Stadt Rom verbotenen Umgang mit Geistlichen hätten, sogleich unter die Leibeigenen des lateranensischen Palastes aufgenommen werden sollten. Andere Beschlüsse betrafen überhaupt das Zusammenwohnen der Priester mit Weibern, Aufrechthaltung der kirchlichen Ehegesetze, regelmäßige Entrichtung der Zehnten und die Behandlung solcher Cleriker, die sich gewisser Ketzereien schuldig gemacht (Mansi, XIX. p. 722 sqq.). Während seines Pontificats fortwährend auf Reisen begriffen, um durch seine Gegenwart an Ort und Stelle die kirchliche Reformation mit größerem Nachdrucke durchzusetzen, hielt Leo bald darauf neue Synoden, zuerst in Pavia. Von hier aus ging er über den Bernhardsberg in's teutsche Reich nach Sachsen zum Kaiser, und von da in seiner Gesellschaft nach Cöln. Wie mehrere Bischöfe Brabants und Lothringens zu Anfang des Jahres 1049 gegen den Herzog von Oberlothringen, Gottfried, und gegen den Grafen Balduin von Flandern zu Felde gezogen waren, so wendete auch jetzt Leo IX. selbst geistliche Waffen wider die Empörer an, bei Gottfried mit Erfolg, während Balduin mit Hilfe der Könige von England und Dänemark erst noch von Heinrich bekämpft und besiegt werden mußte. Ehe Leo Cöln verließ, ernannte er den dortigen Erzbischof zum Kanzler der römischen Kirche und zum Cardinal, gestattete, daß täglich in der Cathedrale zu Cöln an dem Altare des hl. Petrus sieben Cardinalpriester mit Sandalen angethan die Messe lesen dürften, gab dem Erzbischof den Vorrang auf den Concilien, die innerhalb seines Sprengels gehalten werden würden, sowie die Befugniß, teutsche Könige zu krönen, und die Unmittelbarkeit unter dem römischen Stuhle; auch sprach Leo dem Cölner Capitel das Recht zu, in Erledigungsfällen mit vollkommener Freiheit Erzbischöfe zu wählen. Von Aachen oder Cöln aus kam Leo Ende Augusts nach Mainz; da aber die Verhältnisse wegen des Feldzuges gegen Balduin noch nicht günstig waren für Abhaltung einer Synode, so setzte er eine solche erst für die Mitte Octobers an und ging vorher über Toul nach Rheims, um ein Versprechen, das er noch als Bischof gegeben, zu erfüllen. Er wollte nämlich die Grabstätte des hl. Remigius besuchen und das Fest dieses Heiligen mit Erhebung seiner Gebeine feiern; zugleich sollte aber auch eine Synode gehalten werden, und darum hatte er noch von Toul aus durch Rundschreiben die Bischöfe und Aebte Neustriens und der benachbarten Provinzen aufgefordert, unverweigerlich den 3. Oct. 1049 in Rheims zu erscheinen. Leo traf am 29. Sept. im Kloster zum hl. Remigius ein, die Festfeier dieses Heiligen wurde unter einem ungeheuren Andrange von Wallfahrern aus dem ganzen Abendlande begangen, und am 3. Oct. begann das Concil, das viele französische Prälaten, welche sich schuldig fühlten, durch Vorschiebung des Königs zu hintertreiben gesucht hatten. Auf diesem drei Tage dauernden Concil, einem der wichtigsten für die gallische Kirchenentwicklung, zählte Leo die Gebrechen des französischen Kirchenwesens auf und ermahnte die Bischöfe und Aebte, die sich schuldig wüßten, es offen zu bekennen; dieß thaten Einige und resignirten zugleich; die Bischöfe von Langres und Nantes wurden abgesetzt; die, welche schuldbewußt nicht erschienen, wurden excommunicirt. Noch wurde eine Reihe kirchlicher Gesetze, die Simonie, wider-

rechtliche Besitzergreifung von Altarpfründen durch Laien, verbotene Ehen, Entweihung von Kirchen, ungesetzliche Ehescheidungen und zweite Heirathen, Rücktritt der Mönche von ihren Gelübden, Kriegsdienste der Geistlichen, Beraubung und Einkerkerung der Armen, Sodomie und gewisse Ketzereien betreffend, erneuert. Von Rheims zog Leo über Verdun und Metz, da und dort Kirchen einweihend, Klöster bestätigend, nach Mainz, und die hier abgehaltene Synode bezweckte Aehnliches wie die zu Rheims, auch wurden einige Streitigkeiten der Prälaten entschieden. Von Mainz zog Leo nach den Vogesen hinauf, nach Straßburg, dem Schwarzwald und Bodensee, überall Merkmale seiner Frömmigkeit und seines Eifers zurücklassend, verschiedenen Kirchen und Klöstern Privilegien ertheilend. Von Reichenau trat Leo dann über Donauwörth, Augsburg die Rückreise nach Italien an, und feierte in Verona Weihnachten. Einige Tage nach Ostern 1050 eröffnete Leo in Rom das Concil, welches schon zu Rheims mit dem größten Geschicke vorbereitet worden war. Lanfrank reinigte sich vom Verdachte der Häresie, dagegen wurde aber über Berengar von Tours (s. d. A.) einstimmig das Verdammungsurtheil ausgesprochen, zugleich ließ ihm der Papst die Aufforderung zugehen, vor einer im künftigen Herbste zu Vercelli abzuhaltenden Synode persönlich zu erscheinen und sich zu rechtfertigen. Auch gegen Simonie und Concubinat wurden Maßregeln ergriffen, war doch der Mailänder Sprengel Hauptsitz verheiratheter Cleriker, und hielt es ja der Erzbischof von Mailand, Guido, und Humfried von Ravenna nur dadurch für möglich, ihre Unschuld darzuthun, daß sie mit einem stark bewaffneten Gefolge nach Rom gekommen waren, gleichsam um durch dasselbe mit Gewalt die gegen sie erhobenen Anklagen niederzuschlagen; in Uebereinstimmung mit dem Concil sprach Leo die Canonisation des im J. 994 gestorbenen Bischofs von Toul, Gerardus, aus und setzte fest, daß sein Andenken durch die ganze katholische Welt am 23. April jeden Jahres gefeiert werden solle. Nach diesem Osterconcil ging der Papst nach Apulien, ließ mehrere Städte sich und dem Kaiser schwören; Benevent, das in der Empörung wider ihn beharrte, belegte er mit dem Kirchenbanne, und wie er den Einwohnern des Landes gegen die Normannen Schutz bringen wollte, so sollte namentlich auch kirchlichen Mißständen abgeholfen werden, daher hielt er Synoden zu Sipont und Salerno. Nach einem zwar kurzen, aber für Unteritalien höchst wichtigen Aufenthalte kehrte Leo, ohne seinen Wunsch, Sicilien den Saracenen zu entreißen, erfüllt zu sehen, zurück, schloß mit den Pisanern gegen die africanischen Saracenen ein Schutz- und Trutzbündniß, und eröffnete sofort Anfangs September das Concil in Vercelli. Berengar war nicht erschienen, zwei Geistliche aber führten seine Sache mit so geringem Erfolg, daß seine Lehre wie die von Johannes Erigena verdammt wurde; Simonie, Concubinat und verwandte Puncte kamen auch hier zur Sprache, Humfried von Ravenna wurde mit dem Kirchenbanne belegt. Von Vercelli begab sich Leo nach Toul, um die vorausverkündete Erhebung der leiblichen Ueberreste Gerards vorzunehmen; Kirchenfürsten von überall her und zahllose Gläubige hatten sich bei dieser Feier eingefunden. Auch dießmal besuchte Leo verschiedene Kirchen und Klöster und stattete sie mit Gnadenbriefen und Privilegien aus. Lichtmeß 1051 feierte der Papst mit Kaiser Heinrich und vielen geistlichen und weltlichen Fürsten in Augsburg, und hier ertheilte er auch, aber mehr gezwungen als frei, dem vom Kaiser herbeigerufenen Humfried von Ravenna die Lossprechung. Nach seiner Rückkehr nach Rom ernannte Leo den Primicerius Udo von Toul statt seiner zum Bischofe von Toul, dem Hildebrand übertrug er die Abtei des hl. Paulus, an der Straße nach Ostia gelegen; die Frage aber, was mit jenen geschehen solle, die, ohne selbst Simonie geübt zu haben, von simonistischen Bischöfen geweiht worden waren, wurde auf dem unmittelbar nach Ostern zahlreich besuchten römischen Concil auf's Neue erörtert; auch Competenzstreitigkeiten wurden auf dieser Synode geschlichtet, und König

Eduard von England von seinem Gelübde einer Wallfahrt nach Rom entbunden. Nach diesem Concil nahm das Güterwesen des Stuhles Petri die Thätigkeit des Papstes auf lange Zeit fast ausschließlich in Anspruch, Benevent kehrte zum Gehorsam gegen ihn zurück, er zog den 5. Juli in dieser Stadt ein und suchte eine festere Ordnung herzustellen. Da die Normannen aber ihre Herrschaft immer mehr auszudehnen, namentlich gegen Benevent von mehreren Seiten ihre Netze auszuspannen suchten, ging Leo im Frühling 1052 abermals nach Benevent, um mit jenen eine leidliche Uebereinkunft zu treffen, auch wurden mit dem Hofe von Constantinopel Unterhandlungen angeknüpft, um im Nothfalle gemeinschaftlich mit den Griechen der normannischen Gewaltherrschaft über Unteritalien ein Ende zu machen. Nachdem aber der Papst alle Gründe der Ueberredung und der Güte erschöpft, nachdem er es bei der Feigheit und der geringen Anzahl seiner italienischen Truppen vergebens versucht hatte, die Normannen durch Schrecken zur Nachgiebigkeit und zur Ruhe zu bewegen, richtete er seine Blicke auf teutsche Hilfe, die ihm vom Kaiser auch versprochen aber nicht gewährt wurde. Im Sommer 1052 nämlich war Leo nach Teutschland geeilt, um zwischen dem Kaiser und dem Könige Andreas von Ungarn einen Frieden zu vermitteln. Nachdem ihm dieß nicht gelungen, ging er mit Heinrich, der aus Mangel an Lebensmitteln die Belagerung von Preßburg aufgeben mußte, nach Regensburg, und sprach hier zwei ehemalige Bischöfe dieser Stadt, Erhard und Wolfgang, heilig. Gemeinschaftlich setzten dann Kaiser und Papst ihre Reise über Bamberg, Tribur nach Worms fort, wo sie Weihnachten feierten. Hier war es, wo der Papst das Bisthum Bamberg nebst der Abtei Fulda dem Kaiser abtrat und dafür von ihm eine Verzichtleistung aller kaiserlichen Rechte auf Benevent und andere italienische Orte empfing. Zugleich gab der Kaiser hier das Versprechen, ein Heer nach Italien zu schicken, um die Normannen mit Waffengewalt aus den ehemaligen Besitzungen des Stuhles Petri, namentlich aus dem Gebiete Benevents zu vertreiben. Allein bald mußte Leo die traurige Erfahrung machen, wie wenig Ernst es dem Heinrich mit diesem Versprechen gewesen; er entließ nämlich die aufgebotene Mannschaft wieder, und nur ein Haufe von etwa 700 Mann Freiwilliger, theils Verwandte, theils Befreundete Leo's, folgten dem Papste nach kurzer Zeit nach, um für das Oberhaupt der Kirche und ihren Stammgenossen zu fechten. Nachdem der Papst Lichtmeß zu Augsburg gefeiert, ging er über die Alpen nach Padua, wo er drei längst Verstorbene heilig sprach. Von da begab er sich nach Mantua, wohin er ein lombardisches Concil ausgeschrieben hatte, um dem moralischen Verderben der Geistlichkeit zu steuern; doch viele Kirchenhäupter Lombardiens widersetzten sich dem Reformationseifer des Papstes mit förmlicher Gewalt, und nur mit Mühe gelang es dem Papste, den Aufruhr zu stillen. Noch während der Fastenzeit kehrte Leo nach Rom zurück und hielt in der Woche nach Ostern eine Synode, um gemeinsam mit andern Bischöfen die Angelegenheiten der Kirche in Berathung zu ziehen. Neue Verwicklungen hatten sich nämlich unterdessen im Oriente vorbereitet; das griechische Schisma wurde von dem ehrgeizigen Michael Cerularius erneuert und vollendet. Was Leo hiegegen gethan, erhellt aus deu Artikeln „Cerularius, Michael", und „griechische Kirche." Diese Ostersynode von 1053 bestimmte auch, daß Grado für immer als Haupt und Metropole von Venetien und Istrien geehrt werden, der Stuhl von Aquileja dagegen sich mit den ihm untergebenen Sprengeln des lombardischen Festlandes begnügen solle, womit, zum Wohle Italiens und aus Rücksicht auf die Freiheit Europa's, der im April 1027 auf der unter Kaiser Conrad II. gehaltenen römischen Synode zu Gunsten des Patriarchats von Aquileja gefaßte Beschluß zurückgenommen war. Da von Apulien fortwährend die gräulichsten Schilderungen von den Verwüstungen der Normannen eingelaufen, die teutschen Freiwilligen in Rom aber angekommen waren, so gab Leo nach der Synode dem teutschen Heere den Befehl, die Grenze

Apuliens zu überschreiten; zugleich bot er alle römischen Dienstmannen auf, über welche Petri Stuhl noch verfügen konnte, und schleuderte den Kirchenbann gegen die Normannen; Leo selbst begab sich zuerst nach Monte Cassino, und nach einer Besprechung mit dem griechischen Oberstatthalter Calabriens, Argyrus, nach Civitella. Unweit dieses Städtchens kam es den 18. Juni 1053 zur Schlacht. Die Italiener flohen beim ersten Anlauf der Normannen auseinander, die Teutschen aber kämpften wie Löwen, doch konnten sie bei der zu großen Ungleichheit der Streitkräfte den Sieg nicht erringen. Leo selbst wurde von den Normannen gefangen genommen und blieb fast neun Monate zu Benevent in ihrer, wenn auch milden, Haft. Er war durch diese Niederlage und den Tod so vieler theurer Verwandten, die für ihn und die Kirche bluteten, auf's Tiefste erschüttert; nie ruhte er zu Benevent in einem Bette, hüllte seinen Leib in ein härenes Gewand, schlief, das Haupt auf einen Stein gestützt, über einer Matte, fastete über die Maßen, betete oft ganze Nächte durch und verschenkte, was er erübrigen konnte, an Arme. Aber mitten unter diesen Werken ungewöhnlicher Frömmigkeit versäumte der Papst die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche nicht. Unter den 205 Bisthümern in Africa hatten nach den Eroberungen der Vandalen und Saracenen nur fünf ihr Dasein bewahrt, aber unter diesen selbst war in Betreff des Vorranges Streit und heftige Spaltung ausgebrochen. Kaum war diese Sache an den Papst gebracht, als er sie mit eben so großer Umsicht als sicherem Tacte in Ordnung brachte, Mansi XIX, 657 ff. Auch mit dem Hamburger Erzbischof Adalbert wurden die schon früher begonnenen Unterhandlungen fortgesetzt; der Papst war geneigt, ihn zum Patriarchen oder päpstlichen Legaten für den Norden Europa's aufzustellen; weil aber Adalbert keine Bürgschaft unverbrüchlicher Treue gewährte, so zerschlug sich die Sache. Während seines Aufenthaltes in Benevent merkte er ein beschleunigtes Hinschwinden seiner Kräfte, er verließ daher den 12. März 1054 Benevent, um nach Rom zurückzukehren. Der Normanne Humfried geleitete ihn nach Capua, von wo er in Gesellschaft des Abtes von Monte Cassino die Reise fortsetzte. In Rom stieg er in seinem bischöflichen Palaste am Lateran ab, bald ließ er sich aber in die St. Peterskirche tragen und brachte hier die letzten Tage unter brünstigen, wahrhaft hohenpriesterlichen Gebeten und Ermahnungen zu, bis er den 19. April 1054 selig im Herrn entschlief. Seinem Wunsche gemäß ward die Leiche neben dem Altare Gregors I. beigesetzt. Wie Leo während seines Lebens Wunder wirkte, so geschahen auch nachher noch solche bei seinem Grabe. Mit- und Nachwelt ist einstimmig in seinem Lobe. Die Kirche verehrt ihn am 19. April als einen Heiligen. Vgl. Gfrörer, Kirchengesch. IV. 1. S. 484 ff. Höfler, die teutschen Päpste. II. S. 3—214. Eugène de la Gournerie, das christl. Rom. I. 2. S. 409 ff. Möller, Gesch. des Mittelalters. S. 479 ff. Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. I. S. 479 f. Wiberti vita S. Leonis P. IX. S. Leonis P. IX. vita a S. Brunone Signiensi episc. Pagi, breviar. T. II. p. 327—357. — **Leo X.**, hieß früher Johannes und ist geboren den 11. December 1475 zu Florenz, der zweite Sohn des dortigen Großherzogs, des Lorenz von Medici, der den Beinamen des Großen und eines Vaters der Wissenschaft führte. Bei einem musterhaften Fleiße zeigte Johannes von seiner frühesten Jugend an ausgezeichnete Anlagen, welche zur Reife zu bringen er eine attische Erziehung genoß, wie sie nur ein Pericles zu denken vermochte und wie sie in jener Familie nicht ausbleiben konnte, nach welcher das damalige Jahrhundert, um ihres großen Einflusses auf Künste und Wissenschaften willen, seinen Namen erhielt. Chalcondyl und Eginent, zwei griechische Flüchtlinge, führten ihn in die Schönheiten der homerischen Sprache ein; Politianus lehrte ihn die „Sprache der Götter", die er selbst correct und mit Eleganz sprach; Bernardo Dovizi, der später unter dem Namen Cardinal Bibiena berühmt wurde, lehrte ihn das elegante und ungenirte Savoir-vivre, mit dem sich natürlich die volle Sanftmuth

und Güte des Schülers verschmolzen. Auch Marsilius Ficinus, Pico de la Mirandola u. a. m. hatten bedeutenden Einfluß auf seine Entwicklung und Ausbildung. Von seinem Vater für das Priesterthum bestimmt, erhielt Johann schon mit sieben Jahren Tonsur und Anwartschaft auf kirchliche Würden; und wie ihm Ludwig XI., König von Frankreich, im J. 1483 die Abtei Font douce übergab, so belehnte ihn bald nachher Papst Sixtus IV. mit dem reichen Kloster Passignano, und Innocenz VIII. verlieh ihm noch im J. 1488 die Würde eines Cardinals. Bevor er jedoch die Insignien dieser hohen Würde erhielt, mußte er noch drei Jahre lang die Theologie und das canonische Recht studiren, was er auch zu Pisa mit eben so großem Fleiß als Erfolg that. Am 9. März 1492 erfolgte sofort seine Aufnahme in's Cardinalscollegium. Am 8. April desselben Jahres starb sein Vater Lorenzo, und mit dem Tode dieses Mannes sollte bald eine Katastrophe höchst trauriger Art wie für Italien überhaupt, so namentlich für Florenz und das mediceische Haus eintreten. Der Cardinal begab sich alsbald nach Florenz, um durch seine Gegenwart das Ansehen und den Einfluß seiner Familie aufrecht zu erhalten, was um so nöthiger war, als sein älterer Bruder Pietro nicht der rechte Mann war und die Einwohner immer schwieriger wurden, ja eine von Savonarola's Predigten aufgehetzte Partei mit dem Sturze seiner Familie umging. Um diese Zeit hatte sich Ludwig Sforza an die Spitze Mailands und seiner schönen Provinzen gestellt und war so wenig geneigt, die rechtmäßigen Ansprüche seines Neffen Galeas zu achten, so dringend er auch vom König Ferdinand von Neapel hiezu aufgefordert worden war, daß er den König von Frankreich, Carl VIII., nach Italien einlud, um als Erbe des Hauses Anjou seine Ansprüche auf das Königreich Neapel geltend zu machen. Die Uneinigkeit und das gegenseitige Mißtrauen der kleinern italienischen Fürsten erleichterten Carls Kriegszug, und die italienischen Völker, von Savonarola bethört, erwarteten in ihm den von Gott gesandten Würgengel, das heilige Land zu befreien. Bei dieser Sachlage hielt es Pietro von Medici für das Gerathenste, mit Carl sich in eine Unterhandlung einzulassen, aber der abgeschlossene Vertrag rief bei den Florentinern allgemeinen Unwillen hervor, ein Aufstand der verheerendsten Art brach aus, bis Carl am 17. Nov. 1494 in Florenz einzog. Nur mit Mühe hatten Pietro und der Cardinal noch nach Bologna entfliehen können, und da sie hier nur sehr kalt aufgenommen wurden, so vertauschte Johannes von Medici sein rothes Kleid mit der Kutte eines Franciscaners und fand einige Tage nachher eine Zufluchtsstätte zu Castello bei den Vitelli. Nun lebte der Cardinal während einer Zeit von fünf Jahren bald da, bald dort, bei den alten Freunden seines Hauses, in Rom selbst mochte er sich nicht aufhalten, da er sich mit dem neuen Papste Alexander VI., der das Haus Medici haßte, nicht gut zu stellen wußte. Mehrmals schien es während dieser Zeit, als könnten die Medici wieder nach Florenz zurückkehren, sie versuchten es auch mit Gewalt, aber umsonst; ein Bündniß der Florentiner mit König Ludwig XII. benahm ihnen vollends die Hoffnung. Um nun die schwarzen Gedanken zu entfernen, die sein Gemüth verdüsterten, beschloß der Cardinal, Italien zu verlassen und, den Undank seiner Mitbürger vergessend, im fremden Lande die Sitten, Einrichtungen und geistige Bildung der übrigen Nationen zu studiren. Mit noch eilf Genossen trat er eine literarische Reise an und besuchte die vorzüglichsten Städte in Teutschland, wie Ulm, Augsburg, Innsbruck rc., in den Niederlanden und in Frankreich. Bei seiner Rückkehr fand der Cardinal die politischen Verhältnisse in Italien bedeutend verändert; er begab sich nach einem kürzern Aufenthalte in Genua nach Rom, wo Alexander, äußerlich wenigstens, fortan sich freundlich gegen ihn betrug. Dieß und noch mehr der Umstand, daß es der Regierung in Florenz an Einsicht und durchgreifender Thätigkeit fehlte, daß die Stadt in ihren Finanzen erschöpft und durch innere Unruhen zerrüttet war, richtete die Medici zu der Hoffnung auf, ihrer Familie die vorige Gewalt

in Florenz wieder zu verschaffen; allein auch dießmal mißglückte ihr Versuch. Günstigere Aussichten eröffneten sich dem Cardinal unter dem Papste Julius II. Zu diesem stand er in einem guten Einverständniß, und da sein Bruder Pietro gestorben war, so lief der Cardinal nicht länger Gefahr in den Maßregeln, die er nahm, um seine Rückkehr nach Florenz zu bewirken, zumal er nur langsam und mit großer Mäßigkeit vorfuhr, und die Florentiner großentheils mehr auf Pietro wegen seines unruhigen Ehrgeizes und heftigen Leidenschaften als gegen seine Familie erbittert waren. Nachdem Julius am 12. Sept. 1506 in Perugia eingezogen war und von der Oberherrschaft darüber Besitz genommen hatte, übertrug er dieselbe bald nachher dem Cardinal von Medici, und dieser übt von nun an einen größern Einfluß, als bisher, auf die Angelegenheiten Italiens. Unter dem Titel eines Legaten von Bologna wurde unser Cardinal zum päpstlichen Feldmarschall ernannt und ihm die Leitung jenes ganzen Feldzuges überlassen, durch den der Papst die Franzosen aus Italien vertreiben wollte. Doch der Feldzug endete, nachdem das Kriegsglück öfters gewechselt, unglücklich für das päpstliche Heer, der Cardinal wurde in der Schlacht bei Ravenna gefangen genommen, 11. April 1512. Zuerst wurde der Cardinal nach Bologna, dann nach Mailand geführt, und von hier aus sollte er nach Frankreich gebracht werden, gemäß dem Befehle Ludwigs XII.; doch er wurde noch zur rechten Zeit und zur größten Freude des Papstes aus der Gefangenschaft befreit, kehrte nach Rom zurück, und Städte, Citadellen und Menschen, die sich bald dem heiligen Stuhle wieder unterwarfen, fanden an ihm einen kräftigen Vermittler. Nun sollte auch das Haus Medici wieder in die Herrschaft über Florenz eingesetzt werden, die heilige Ligue nahm die Sache in die Hand, und in Folge hievon konnte der Cardinal am 31. August 1512 wieder in sein theures Florenz zurückkehren. Damit hatte die Volksherrschaft ein Ende; eine Verschwörung von mehreren Unzufriedenen wurde noch zur rechten Zeit entdeckt, und die Anstifter derselben fanden die gebührende Strafe. Auf die Nachricht von dem Tode des Papstes Julius II. eilte unser Cardinal von Florenz nach Rom zur Papstwahl. Rauschender Beifall erfullte die Lüfte, als der Decan der Cardinaldiaconen das Fenster des Conclave öffnete und feierlich ausrief: ich verkündige euch eine große Freude; wir haben einen Papst, den verehrungswürdigen Herrn Johannes von Medici, Cardinaldiacon ad Sanctam Mariam in Dominica, der den Namen Leo X. angenommen hat. Da rief die Menge, Geistlichkeit, Adel und alles Volk: es lebe Leo! und Palle! Palle! worunter man die Wappen der Medici verstand; man zündete Freudenfeuer an, und unter den Donner der Kanonen von der Engelsburg mischten sich tausend Bombarden. Man begrüßte die neue Regierung als die Aurora friedlich-ruhiger Tage, als eine Aera des Glücks, die sich Allem öffnen sollte, was Charakter, Geist, Wissenschaft, Talent und Tugend des Menschen erheben kann. Am 15. März 1513 erhielt Leo, da er bisher nur Cardinaldiacon gewesen, die Priesterweihe, am 17. die bischöfliche Weihe und am 19. hatte die Krönung Statt. Seine Thronbesteigung weckte mit einem Male allen Ehrgeiz der Künstler und Literatoren. Man erinnerte sich nur an die gnädige Aufnahme, welche alle Männer von Verdienst bei ihm fanden, als er noch Cardinal und sein Palast auf der Piazza Navona der Mittelpunct aller Gelehrten und Künstler geworden war. Vor Allem berief Leo den gelehrten Lascaris nach Rom, um das Studium der griechischen Sprache und Literatur daselbst zu erneuern; zu gleicher Zeit erhob sich auch die große römische Universität, die Sapienza, zu neuem Glanze, keine Kosten wurden vom Papste gescheut, um einen eben so tüchtigen als zahlreichen Lehrkörper zu acquiriren; über Theologie, bürgerliches und kirchliches Recht, Arzneikunde, Sittenlehre, Logik, Beredtsamkeit, Mathematik 2c. wurden Vorlesungen gehalten, ein Beweis, wie falsch die Behauptung ist, Leo habe seine Freigebigkeit nur auf die leichte und schöne Literatur beschränkt. Mit besonderer Sorgfalt ließ er auch die

Handschriften der alten griechischen und römischen Schriftsteller sammeln, so bezahlte er z. B. für die fünf ersten Bücher der Annalen des Tacitus, welche man in der Abtei Corvey in Westphalen aufgefunden hatte, und wovon noch kein Abdruck existirte, 500 Zechinen. Kurz Leo bot Alles auf, daß Rom, wie in anderer Hinsicht, so auch in Beziehung auf Gelehrsamkeit die erste Stadt wurde. Wie sehr Leo auch die Kunst, Musik, Architectur &c. schätzte und beförderte, dafür zeugen Raphael, Michel Angelo, Leonardo da Vinci &c. Doch ist es unmöglich, alle die geistreichen Männer, voll Wissen und Genius, auch hier nur zu nennen, welche die Großmuth des Papstes anzog. Man sollte bei dem Anblick dieses hohen Geistesaufschwunges meinen, unter der Regierung Leo's X. habe sich das Christenthum eines innigen Friedens zu erfreuen gehabt, und kein Ungemach, kein trauriges Ereigniß habe diese Ruhe getrübt. Und doch verarmten die westlichen Provinzen Italiens immer mehr unter der Last eines langen blutigen Krieges, Belgrad fiel unter den Schlägen der Türken, und die Stimme Luthers hatte die Fackel der Zwietracht in Teutschland angefacht. Leo's höchster Wunsch wäre es freilich gewesen, die Herzen aller christlichen Fürsten durch die Bande einer heiligen und gegenseitigen Freundschaft vereinigt zu sehen, ganz Europa sollte Frieden genießen; aber dieser Wunsch wurde zuerst vereitelt durch die Franzosen. Um sich in den Besitz des Herzogthums Mailand zu setzen, hatte Ludwig XII. zu Blois am 15. März 1513 mit der alten Nebenbuhlerin Roms, Venedig, einen Vertrag geschlossen; sobald der Papst hievon Kunde erhalten, gab er sich alle Mühe, Italien vor dem Ausbruche neuer Kriegsflammen zu bewahren und schloß deßhalb auch am 5. April 1513 zu Mecheln ein Bündniß mit Heinrich VIII. von England, dem Kaiser Maximilian und dem Könige Ferdinand von Spanien. Die Schlacht bei Novara fiel für die Franzosen ungünstig aus, und Venedig fand die verdiente Züchtigung. Am 6. April eröffnete Leo die sechste Sitzung des Concils im Lateran, welches schon Julius II. veranstaltet hatte; die schismatischen Cardinäle kehrten größtentheils zum Gehorsam zurück, das Conciliabulum von Pisa wurde für aufgehoben erklärt und dagegen die Rechtmäßigkeit der lateranensischen Synode ausdrücklich anerkannt, Ludwig selbst hielt es für gerathen, sich mit dem Papste auszusöhnen. — Bei seinem unermüdlichen politischen Streben ließ Leo nie das Ziel aus dem Auge, Italien von dem Joche der Fremdherrschaft zu befreien und aus der Erhaltung des europäischen Gleichgewichts für seine weltliche Macht Vortheil zu ziehen. Höchst unlieb war es daher dem Papste, als Franz I. von Frankreich nach dem Tode Ludwigs XII. († 1. Januar 1515) den Plan wieder aufnahm, Mailand zu erobern; schnell schloß jetzt Leo mit dem Könige von Spanien und dem Kaiser von Teutschland ein Schutz- und Trutzbündniß, und es kam jetzt Alles darauf an, ob die verbündeten Schweizer den Franzosen widerstehen würden. Bei Marignano kam es im September 1515 zur Schlacht, und diese ist deßhalb so wichtig, weil die Schweizer seit dieser Niederlage nie wieder einen selbstständigen Einfluß in Italien ausgeübt haben. Hätten die Franzosen diesen ihren Sieg ernstlich verfolgt, so würden ihnen weder Toscana noch der Kirchenstaat viel Widerstand geleistet haben, und es würde auch den Spaniern schwer geworden sein, sich in Neapel zu behaupten. Um dieses abzuwenden, nahm Leo in der so äußerst schwierigen Lage seine Zuflucht zu Unterhandlungen mit Franz I.; er begab sich später selber zu ihm, wider den Rath seiner Cardinäle, nach Bologna. Hier schlossen sie das Concordat (s. den Art. Concordate), in welchem sie die pragmatische Sanction aufhoben (s. den Art. Frankreich). Auch mußte Leo Parma und Piacenza aufgeben, doch gelang es ihm, den Sturm zu beschwören, den König zum Rückzuge zu bewegen und unangetastet in dem Besitze seiner Länder zu bleiben. Wenn man aber dem Papste vorwirft, er habe sein Franz I. gegebenes Wort nicht gehalten, als im Frühjahre 1516 Maximilian gen Italien zog, um die Franzosen aus Mailand zu verdrängen, so ist dieser Vor-

wurf lange nicht so erwiesen, als man glauben sollte, Audin sucht vielmehr auch hierin die Unschuld des Papstes darzuthun. Wie Leo die Integrität des Kirchenstaates zu erhalten, ja ihn zu vergrößern strebte, wobei er gegen manche Große, die in einigen Städten des Kirchenstaates ihre Herrschaft begründet hatten, oder, wie der Herzog von Urbino, obwohl Vasallen, im Augenblicke der Entscheidung abtrünnig wurden, den Krieg erklären mußte; so setzte er seinen Stolz auch auf die Vergrößerung des Hauses Medici; sein jüngerer Bruder Julius von Medici wurde zum Erzbischofe von Florenz ernannt; sein Neffe Laurentius von Medici, Herzog von Urbino, erhielt die Stelle des Rovere, der ein Neffe Julius II. war, und die weltliche Gewalt der Medici über Toscana wurde durch Gesetze und Verbindungen befestigt. Dieser Familienstolz zog dem Papste heftige Feinde zu; bald wurde das Haus des Cardinals Petrucci der Schürherd des heftigsten und beleidigendsten Hasses. Dieser Cardinal hatte sich entschlossen, um seinen aus Siena vertriebenen Bruder zu rächen, den Papst öffentlich in einem Consistorium zu erdolchen. Hierzu gebrach es ihm freilich an Muth, aber sein Wille blieb unverändert derselbe. Er bestach einen Chirurgen und erhielt von ihm das Versprechen, den Papst zu tödten, entweder bei Behandlung einer Fistel, an der Leo litt, oder durch Gift an der Tafel. Die Verschwörung wurde entdeckt, ehe das Verbrechen zur Ausführung kam. Petrucci wurde mit Vercelli, dem Chirurgen, mit dem Tode bestraft; mehrere Cardinäle wurden ihrer Würden beraubt, weil sie um das Complott gewußt, ohne es zu verhindern. Wenige Tage später, den 26. Juni 1517, ernannte Leo, um die Würde der Kirche und seine Sache aufrecht zu erhalten, 31 Cardinäle, lauter durch Geist, Rang, Erfahrung und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer, worin eine Hauptursache sowohl der Ruhe und Glückseligkeit seiner noch übrigen Lebenstage, als des Ruhmes und Glanzes seiner Regierung liegt. Um diese Zeit beschloß der Papst auch zwei große Unternehmungen, die vom Beginne seiner Regierung an vor seinem Geiste schwebten, auszuführen. Es war dieß die Bewaffnung der christlichen Fürsten zur Bekämpfung der Türken, welche sich um jene Zeit unter Selim II. furchtbarer als je zuvor erwiesen, und dann die Verschönerung Roms, vor Allem aber die Beendigung des Baues der St. Peterskirche. Zu diesem Zwecke ließ Leo in Europa einen fünfjährigen Waffenstillstand ausrufen, und suchte durch Briefe und tüchtige Gesandte die Großen dieser Welt in's Interesse zu ziehen, und eine Zeit lang schien sein Bemühen mit einem schönen Erfolge gekrönt werden zu wollen. Ebenso hatte Leo noch im J. 1516, da die öffentliche Schatzkammer erschöpft, seine Privatbesitzungen aber verschuldet waren, um jene große Unternehmungen dennoch zu ermöglichen, einen Ablaß ausgeschrieben, und es ist als eine Verläumdung zurückzuweisen, als wäre das für die Abläße eingegangene Geld für die Schwester des Papstes bestimmt gewesen. An dieser Ablaßpredigt und dem Almosensammeln durch Albert (s. d. A.), beziehungsweise Tetzel (s. d. A.) nahm Luther (s. d. A.) Anstoß und bewirkte durch seine Thesen, daß der so reichlich vorhandene Brennstoff bald in eine so ungeheure Flamme ausbrach. Ob es wahr ist, daß Luther, wenn er anstatt Leo X. Papst gewesen wäre, die Kirche gegen einen weit gefährlicheren Feind geschützt haben würde, als der Mönch von Wittenberg war, mag dahingestellt sein, aber irrig ist jedenfalls die so oft wiederholte Behauptung, man habe von Anfang an den Vorgängen in Sachsen keine Wichtigkeit in Rom beigelegt. In Rom konnten Luthers Thesen kaum bekannt geworden sein, als Leo durch ein Schreiben vom 13. Febr. 1518 an Gabriel von Venedig, Promagister der Augustinermönche, den Auftrag gab, das von Luther angeschürte Feuer zu dämpfen, denn „nichts scheine so gefährlich zu sein, als der Verzug." Gabriel solle durch Briefe und Unterhändler Luthern zum Schweigen bringen. Doch ertheilt ihm Leo keine bestimmte Instruction. Von seiner ersten Forderung, daß Luther persönlich in Rom zur Vertheidigung sich stellen sollte, ging Leo, von

verschiedenen Seiten darum angegangen, ab, und bewilligte, daß die Vernehmung Luthers in Teutschland stattfinde, und Cajetan (s. d. A.) wurde damit beauftragt. Da in Augsburg die Sache nicht beigelegt wurde, so übertrug der Papst bald darauf dem Miltitz diese Versöhnungsmission, und diesem gelang es in der That, den beiden Hauptgegnern Luthern und Tetzeln das Versprechen abzugewinnen, hinfort zu schweigen. Doch dieses Friedensgebäude stürzte in Folge der Leipziger Disputation bald zusammen und Luther ging in seiner Opposition immer weiter, nicht hörend auf Staupitz, Spalatin u. a. m.; darum erließ Leo am 15. Juni 1520 eine Bannbulle gegen Luther, die dieser, nachdem er ihre Aechtheit eine Zeit lang in Zweifel gezogen, am 10. Dec. 1520 verbrannte (s. den Art. Eck). Nun suchte Leo vor Allem den Kaiser Carl V. (s. d. A.) zu gewinnen und zum thätigen Schutze des römischen Stuhles zu bewegen, und Hieronymus Aleander (s. Aleander) wurde als Nuntius abgesandt, um die Ketzerei Luthers und seiner Anhänger auszurotten; aber weder der Kirchenbann, den dieser über Luthern aussprach, noch der Reichstagsabschied von Worms vom 26. Mai 1521 konnte die gestörte Ordnung wieder herstellen. Wie die kirchlichen so hatten auch die politischen Angelegenheiten in der letztern Zeit die Thätigkeit des Papstes in Anspruch genommen. Neben Frankreich consolidirte sich eine zweite große Macht, Oestreich. Noch zu den Lebzeiten Maximilians wurde Alles aufgeboten, die Erhebung des Hauses Oestreich dadurch zu fördern, daß der Papst, des Kaisers Enkel, den jungen König von Spanien, Carl, mit Neapel belehnen und ihm zur Würde eines römischen Königs verhelfen sollte. Franz I. von Frankreich suchte diesen Plan zu hintertreiben, und Leo selbst bezeugte auch keine besondere Lust dazu; als aber Maximilian am 12. Januar 1519 starb, traten beide, Carl und Franz, als Bewerber um die Kaiserskrone auf; hiegegen suchte Leo zu wirken, indem er überzeugt war, die Wahl eines dieser beiden Fürsten werde die Freiheit Europa's, die Unabhängigkeit des hl. Stuhles und die Ruhe Italiens in Gefahr setzen; allein Carl wurde am 5. Juli zum Kaiser von Teutschland ausgerufen, und die Macht von Oestreich setzte sich dem Uebergewicht von Frankreich auf der Stelle entgegen. Durch die kaiserliche Würde bekam Carl V. gesetzliche Ansprüche auf ein oberherrliches Ansehen, wenigstens in der Lombardei; aber über diese italienischen Angelegenheiten eröffnete sich ohne viel Zögern der Krieg. Wohl suchte Leo noch eine Zeit lang sein Heil in geschickter Benutzung der Lage der Dinge, aber von zwei bei weitem überlegenen Gewalten in die Mitte genommen, konnte er bei dem Kampfe derselben nicht neutral bleiben. Es mußte dem Papste unendlich viel daran liegen, Parma und Piacenza wieder zu erlangen, und das Versprechen Carls V., einen Italiener in Mailand einzusetzen, war ihm sehr genehm, auch lag in dem kirchlich-politischen Zustande Teutschlands der Grund einer natürlichen Annäherung zwischen dem Papste und dem Kaiser; es bedurfte nur noch einer Veranlassung, den Bruch Roms mit Frankreich zu entscheiden, und diese war gegeben durch den unglücklichen Ueberfall Reggio's. Die kaiserlich-päpstlichen Waffen waren in Italien glücklich. Einer der nächsten Verwandten des Papstes, Sohn des Bruders seines Vaters, Cardinal Julius Medici, war selbst im Felde, und zog mit in das eroberte Mailand ein. Parma und Piacenza waren wieder erobert, die Franzosen entfernt; auf den neuen Fürsten in Mailand mußte der Papst unausbleiblich einen großen Einfluß erlangen. Es war einer der wichtigsten Momente. Eine neue politische Entwicklung war begonnen: eine große kirchliche Bewegung eingetreten. Es war ein Augenblick, in welchem Leo sich schmeicheln konnte, jene zu leiten, dieser Einhalt gethan zu haben. Er war noch jung genug, um zu hoffen, ihn ganz zu benutzen. Aber sonderbares, trügerisches Geschick des Menschen! Leo war auf seiner Villa Malliana, als ihm die Nachricht von dem Einzug der Seinen in Mailand gebracht ward. Er gab sich dem Gefühl hin, in das ein glücklich zu Ende geführtes Unternehmen zu versetzen pflegt. Mit Ver-

gnügen sah er den Festlichkeiten zu, welche seine Leute deßhalb anstellten; bis tief in die Nacht ging er zwischen dem Fenster und dem brennenden Kamin — es war im November — hin und her. Etwas erschöpft, aber überaus vergnügt kam er nach Rom, wo drei Tage hindurch öffentliche Lustbarkeiten stattfanden. Eine Unpäßlichkeit (Catarrh) nahm bei Leo schnell einen gefährlichen Charakter an; noch am Sonntage den 1. Dec. 1521 Morgens richtete er die Augen gegen Himmel, faltete die Hände, murmelte einige Worte frommen Gebetes, sank auf das Kopfkissen zurück und starb. Der Catarrh hatte eine Erstickung herbeigeführt. Er hatte sein 46tes Jahr vollendet und 8 Jahre, 8 Monate und 19 Tage regiert. Niemals hat der Tod eines Papstes so großes Bedauern erregt. Das Volk ergriff in dem ersten Ausbruche seiner blinden Wuth den Mundschenk des Papstes, weil es eine Vergiftung vermuthete; allein es fanden sich keine Beweise hiefür. Betrachtet man alle Thaten seines Pontificates, so möchte man glauben, es habe ein Jahrhundert dauern müssen; kein Wunder, wenn er auch, wie andere große Männer, schon so verschieden beurtheilt worden ist; vor dem Richterstuhl der unparteiischen Geschichte erscheint er als ein sehr wohlwollender, hochgebildeter Fürst, an dem man kaum etwas anders tadeln möchte, als daß er in christlicher Beziehung etwas auf der Oberflächlichkeit blieb, zu sehr die humanistische Bildung pflegend; eigentliche Schattenseiten bietet jedoch sein Charakter nicht dar. Vergl. Geschichte des Papstes Leo X. von J. M. Audin; aus dem Französischen übersetzt von Brug. Augsburg 1845. Leben und Regierung des Papstes Leo des Zehnten von W. Roscoe; aus dem Englischen übersetzt v. G. Glaser. Leipzig 1806, 3 Bde. Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16ten und 17ten Jahrhundert. Von L. Ranke, I. Bd. Berlin 1844. Das christliche Rom von Eugène de la Gournerie, teutsch von Müller, II. Bd. Frankfurt a. M. 1844. Smet's Geschichte der Päpste, III. Bändchen. C. Riffel, christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit, I. Bd. Petri Bembi Cardinalis epistolarum Leonis Decimi Pontificis Maximi nomine scriptarum libri sexdecim. — Leo XI, ebenfalls aus Florenz gebürtig und dem Hause der Mediceer angehörig, folgte Clemens VIII. auf dem päpstlichen Stuhle. Vor dieser Erhebung war er Erzbischof von Florenz, und wie ihn schon Gregor XIII. zur Würde eines Cardinals erhoben, so übertrug ihm sein Vorgänger Clemens VIII. das äußerst schwierige Geschäft, vermittelnd und friedestiftend zwischen den Königen von Frankreich und Spanien aufzutreten. Diese Mission führte er eben so weise als glücklich aus, so daß er bei seiner Rückkehr nach Ferrara unter allgemeinem Jubel empfangen wurde. Obwohl der König von Spanien gegen seine etwaige Wahl ausdrücklich Protest eingelegt hatte, wurde er doch von den unter französischem Einflusse stehenden Cardinälen am 1. April 1605 zur päpstlichen Würde erhoben. Voll Jubel sind die Briefe, in denen der Cardinal Du Perron diesen unerwarteten Erfolg Heinrich IV. meldet: in Frankreich beging man ihn mit öffentlichen Festlichkeiten. Nur war es ein kurzes Glück. Leo überlebte seine Wahl nur 26 Tage. Nach Platina wäre er in Folge einer Erkältung gestorben, nach Andern hätte, wie Ranke bemerkt, der Gedanke seiner Würde und das Gefühl der Schwierigkeit seines Amtes seine alterschwachen Lebenskräfte vollends erdrückt. Vergl. Ranke, die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat, Bd. II. S. 312. Platina de vitis pontificum. — Leo XII. Hannibal Franz Clemens Melchior Nicolaus della Genga, geboren am 22. August 1760 auf dem Schlosse della Genga in dem Gebiete von Spoleto, zeigte schon frühe einen äußerst aufgeweckten Geist, und erwarb sich bei seinem großen Fleiße und vortrefflichen Gedächtnisse im Collegium Campana d'Osimo, dann im römischen Collegium Piceno und dann in der geistlichen Academie sehr schöne Kenntnisse; am 14. Juni 1783 erhielt er die Priesterweihe. Bald zog er die besondere Aufmerksamkeit des Papstes auf sich und Pius VI. ernannte ihn zu seinem geheimen Kämmerling. Im J. 1790 hielt er in der Sixtinischen Capelle vor dem

Papst und dem hl. Collegium die Leichenrede auf Kaiser Joseph II., und erregte allgemeine Bewunderung durch seine Beredtsamkeit und das Geschick, der Wahrheit nichts zu vergeben, ohne das östreichische Cabinet zu beleidigen. Im J. 1793 wurde della Genga vom Papst zuerst zum Prälaten, dann zum Erzbischof von Tyrus ernannt, und im darauffolgenden Jahre als Nuntius nach Cöln gesandt, um Pacca zu ersetzen. In dieser Eigenschaft traf er am 28. September 1794 in Augsburg ein, hielt sich, da Cöln und die ganze Rheingegend schon von den damals Alles vor sich niederwerfenden Franzosen überschwemmt war, hier längere Zeit auf und fesselte bald Aller Herzen an sich; leutselig gegen Jedermann, ohne sich von seiner hohen Würde etwas zu vergeben, ernsthaft ohne Stolz, gebildet in jedem Fache der Wissenschaften, Freund, Kenner und Beschützer der Künste; dabei ganz anspruchslos, sehr heiter und voll Witz in der Gesellschaft, ohne sich je einen beleidigenden Scherz zu erlauben; streng in Beobachtung aller seiner Pflichten, die ihm Religion und sein erhabener Stand auferlegt hatten; sich zurückziehend von jedem öffentlichen Vergnügen, wo seine hohe Würde auch nur anscheinend hätte compromittirt werden können; dagegen überall erscheinend, wo seine Gegenwart zur Erbauung beitragen konnte, herablassend gegen Gelehrte und Künstler, ohne auf ihre Religion Rücksicht zu nehmen; mitleidsvoll und großmüthig gegen Alle, die seiner Hilfe bedürftig waren; Bischof im strengsten Sinne des Wortes und kluger Staatsmann in jeder ihm anvertrauten Angelegenheit, nachgebend, wo es Stand und Gewissen erlaubten, und streng auf das Recht haltend, wo es das Wohl der Kirche und seines Souveräns ihm zur Pflicht gemacht hatte, — kein Wunder daher, daß er die Hochachtung Aller genoß, die ihn näher zu beobachten Gelegenheit hatten. Er wurde sowohl vom Churfürsten Clemens Wenceslaus, als vom damaligen Beherrscher Bayerns, Carl Theodor, und allen benachbarten Fürsten nicht allein verehrt, sondern auch wahrhaft geliebt und bewundert. Noch zur rechten Zeit, als die Franzosen im August 1796 gegen Augsburg anrückten, verließ er diese Stadt und begab sich, vom Churfürsten Friedrich August von Sachsen eingeladen, nach Dresden; doch noch im nämlichen Jahre konnte er wieder nach Augsburg zurückkehren. Bald sollten noch traurigere Verhältnisse eintreten. Pius VI. wurde gefangen genommen, der ganze Kirchenstaat als Republik erklärt, auch della Genga's Besitzungen und selbst seine Mutter und Geschwister geriethen in die Gewalt der Feinde und er mußte darum aus Mangel an Zuflüssen sowohl aus der päpstlichen Kammer als auch von seinen Patrimonial-Renten sich sehr einschränken. Als Moreau später in das Herz von Schwaben vordrang und Augsburg besetzte, ging Genga nach Wien, wo er vom Kaiser Franz mit ausgezeichneter Achtung behandelt wurde, dann wieder nach Sachsen und Augsburg. Nachdem Pius VII. den päpstlichen Stuhl bestiegen, kehrte della Genga nach Rom zurück, um dem Papste zu huldigen, auch war ihm bei seiner geschwächten Gesundheit eine längere Ruhe von Geschäften sehr nothwendig. Aber nicht lange war ihm diese Ruhe gegönnt. Die kirchlichen Verhältnisse in Teutschland trübten sich immer mehr, die Bisthümer verwaisten nach und nach, die Stifte wurden geleert, die Kirchen und ihre Güter in den Säcularisationsabgrund hinein geschleudert. Zur Regulirung dieser Verhältnisse schien kein Mann geeigneter als eben della Genga, daher wurde er im J. 1805 von Papst Pius VII. als außerordentlicher Nuntius beim teutschen Reichstag zu Regensburg accreditirt. Allein alle Bemühungen, alle Unterhandlungen, alle Anstrengungen waren vergeblich. Die Cabinete der Großen hatten damals alle ihre eigenen Ansichten, von denen sie nicht abzubringen waren. Nur der König von Würtemberg, Friedrich I., gewohnt selbst zu handeln, war willfährig zu einer Convention mit dem päpstlichen Stuhle. Zu diesem Zwecke traf della Genga unterm 25. Sept. 1807 in Stuttgart ein und die Conferenzen nahmen den glücklichsten Fortgang, als der Nuntius am 1. November ganz unerwartet erklärte,

neue Befehle von Rom erhalten zu haben, welche ihn verbänden, seine Vollmacht für erloschen anzusehen, alle Unterhandlungen abzubrechen und sich ohne Zeitverlust nach Paris zu begeben. Hier sollte er vereint mit den Cardinälen Caprara und Bayane einige Geschäfte des hl. Stuhles mit dem Kaiser behandeln; aber die Conferenzen wurden bald abgebrochen und della Genga mußte ganz schnell Paris verlassen. Nach Italien zurückgekehrt, wurde er wie ein Staatsgefangener behandelt und während Pius VII. in der Gefangenschaft schmachtete, hielt er sich in der äbtlichen Pfarrei Monticelli in der Diöcese Fabriano auf. Zur Restaurationszeit erhielt della Genga den Auftrag, Ludwig XVIII. Namens Pius VII. ein Beglückwünschungsschreiben zu überbringen. Mit dieser Mission war der Cardinal Consalvi (s. d. A.), der zu Paris bei allen dort anwesenden Fürsten accreditirt war, sehr unzufrieden und er ließ diese seine Unzufriedenheit auf eine unwürdige Weise merken; in Folge dieses Streites erkrankte della Genga und ward so verhindert, dem großen Monarchen-Congresse in Wien beizuwohnen. Im J. 1816 wurde della Genga der erste Cardinalpriester, auch erhielt er das Bisthum Sinigaglia, und im J. 1820 das Amt eines Vicars Sr. Heiligkeit, mit welchem Amte die geistliche Administration Roms verbunden ist. Noch eine höhere Würde sollte ihm gegen seinen Willen zu Theil werden. Pius VII. starb den 20. August 1823 und es folgte ihm della Genga auf dem päpstlichen Stuhle als Leo XII., zur größten Freude nicht bloß Roms, sondern der ganzen Christenheit, 28. Sept. 1823. Eine der ersten Handlungen seines Pontificats war die Erneuerung der schönen und frommen Sitte, die einst Gregor der Große eingeführt hatte, daß jeden Tag in einem Saale des apostolischen Palastes für zwölf Arme der Tisch gedeckt werden solle. Um ihm in der Regierung beizustehen, ernannte er den Cardinaldecan Somaglia zum Staatssecretär und den Cardinal Zurla zum Generalvicar von Rom und bestätigte die übrigen Beamten in ihren Stellen. Bald wurde der von Natur aus kränkliche Papst so gefährlich krank, daß man ihm die hl. Wegzehrung reichte und an seinem Aufkommen zweifelte. Doch Gott hatte es anders beschlossen. Leo genas allmählig und entfaltete sofort eine sehr große Thätigkeit. Noch am 6. März 1824 wurde mit Baron von Reden, Gesandten Sr. Majestät des Königs von England, in der Eigenschoft eines Königs von Hannover ein Concordat abgeschlossen (s. d. A. Hildesheim). Am 3. Mai desselben Jahres erließ der Papst ein Rundschreiben an alle Patriarchen, Primaten rc., worin er diese Träger der Kirchengewalt an verschiedene Pflichten erinnert und sie besonders ermahnt, dem Umsichgreifen des Indifferentismus und der Bibelgesellschaft kräftigst entgegen zu treten. Um den Gläubigen der Kirche das Jubeljahr zu verkünden, erließ er am 27. Mai 1824 eine Jubiläumsbulle. Von vielen Seiten hatte man dem Papste hievon abgerathen, aber vergebens, und der Erfolg zeigte auch, daß man ungerechte Befürchtungen hatte. Groß war die Anzahl derer, welche in diesem Jubeljahre nach Rom pilgerten, um aber allen Gläubigen es möglich zu machen, aus dem Gnadenschatze der Kirche zu schöpfen, erließ Leo am 25. Dec. 1825 eine Bulle, wodurch das Jubiläum über die ganze Christenheit ausgedehnt wurde. Um die Basilica des hl. Paulus an der Straße nach Ostia wiederherzustellen, erließ er am 15. Januar 1825 ein rührendes Rundschreiben an alle Bischöfe der katholischen Welt, worin er seine erhabene Absicht kundgab und zugleich sein Vertrauen aussprach, daß die Gläubigen mit großmüthigen Beiträgen zur Ausführung dieses frommen Unternehmens mitwirken würden. Zu den wichtigsten Verordnungen Leo's XII. gehört der denkwürdige Erlaß gegen die Freimaurer (s. d. A.) und Carbonari vom 13. März 1825. Dieses Actenstück, voll Entschiedenheit, Willensfestigkeit und Liebe, umfaßt Alles, was die Päpste zu verschiedenen Zeiten über diesen Gegenstand erlassen und verordnet haben. Wenn man die Note liest, worin Cardinal Caprara am 18. August 1803 gegen Herrn von Talleyrand seine Beschwerde geäußert hat, und welche Note

Leo nicht annullirte, so begreift man, wie ungerecht der Vorwurf ist, der hl. Stuhl habe gegen die im J. 1801 gleichzeitig mit dem Concordat zu Paris bekannt gemachten „organischen Artikel" keine Einsprache erhoben. Wie der Papst die kirchlichen Interessen in Frankreich nie aus dem Auge ließ, so sorgte er auch für die oberrheinische Kirchenprovinz durch die unterm 11. April 1827 von ihm erlassene Bulle „ad dominici gregis custodiam"; besonders aber leiteten er und sein Vorgänger mit ihren Ministern Consalvi und della Somaglia den Emancipationsact der englischen Katholiken ein. Was auf den Tod eines Papstes erfolgt, gehört zwar dem nächstfolgenden Pontificat an, aber Leo hatte so thätig an der Rückkehr des englischen Volks zu billigern Gesetzen gearbeitet, daß der Emancipationsact als der schönste Kranz auf Leo's Sarg niedergelegt werden muß, weil die Katholiken den Sieg unter seiner Anführung errungen haben. Mit dem Könige der Niederlande wurde ein Concordat geschlossen den 18. Juni 1827 und wenigstens von Seite Roms gehalten. Nicht gering anzuschlagen sind auch die Erfolge, welche Leo's Bestreben dem Wiener Cabinet, Rußland und Preußen gegenüber für die Kirche hatte. Doch nicht bloß Europa, auch die andern Welttheile erfreuten sich des Segens seiner oberhirtlichen Sorgfalt. Wie er das Missionswesen überhaupt zu fördern suchte, so vereinigte er namentlich einige schismatische Kirchen Asiens mit der Mutterkirche zu lebensvoller Verbindung. Und als die ehemaligen spanischen Besitzungen in America sich die Freiheit erkämpft und zu Republiken erhoben hatten, da ging er in einem Consistorium (Juni 1827) mit väterlichem Wohlwollen auf ihren Wunsch ein, ihnen rechtmäßige Hirten zu geben und die Wunden zu heilen, welche der Religion geschlagen waren. In gleicher Weise sorgte er nach dem Verlangen Dom Pedro's I. für die Gläubigen Brasiliens; weniger glücklich war sein Bemühen, die letzten Reste des jansenistischen Schismas (s. Jansenismus) in den Niederlanden zu unterdrücken. Wie Leo der ganzen Christenheit ein wahrer Vater war, so besonders den Italienern. Er führte eine heilsame Reform der Staatsverwaltung, des Civilrechtsganges und der Gerichtstaxen ein; ließ vom 1. Januar 1826 an ein Viertheil der Grundsteuer nach, hob mehrere drückende Lasten auf, errichtete Hospitäler, verwendete alljährlich große Summen für öffentliche Arbeiten; er vollführte den von Pius VII. so oft gehegten Plan, den Orden der Hospitaliterinnen zur Besorgung der Kranken in den Spitälern zu begründen, wie er in Frankreich bestand. Er berief ebenfalls die Frauen zum Herzen Jesu aus Paris zur Leitung der Erziehung junger Mädchen aus der römischen Aristocratie, und die Brüder der christlichen Lehre für den Unterricht der Kinder aus der Volksclasse. Auch die Juden sind Zeugen seiner Humanität und weisen Toleranz, ließ er doch im J. 1825 das Judenquartier in Rom erweitern, gesunder machen und einen Brunnen anbringen. Auch für die Studien traf er wichtige Verfügungen. Er stellte das Collegium Romanum den Jesuiten wieder zu, nachdem sie 54 Jahre daraus waren verbannt gewesen, und wies ihnen nebst Bibliothek und Sternwarte ein jährliches Einkommen von 12,000 Scudi an. Unsterbliches Verdienst hat sich Leo auch dadurch erworben, daß er das Erziehungswesen des Kirchenstaates neu constituirte. Die von ihm in dieser Beziehung am 28. August 1824 erlassene Bulle ist ein bleibendes Denkmal der Umsicht und Weisheit dieses Kirchenfürsten und seiner Liebe zur Wissenschaft und Bildung. Nicht nur besteht die von Leo erlassene Organisation des Erziehungswesens im Kirchenstaate großen Theils noch gegenwärtig in Kraft, sondern sie ist auch in einigen andern Staaten als Vorbild adoptirt worden. Diese Constitution über das Erziehungswesen, sowie die von Leo erlassene Circumscriptionsbulle des Bisthums Basel vom 7. Mai 1828 hat Scherer dem Werke des Artaud von Montor: „Papst Leo der Zwölfte" als Beilage beigegeben. Leider starb Leo, in religiöser Beziehung über allen Tadel erhaben, schon am 10. Febr. 1829. Doch sein kurzes Pontificat war so segensreich, daß sein Andenken in den reichen

und ruhmwürdigen Annalen der Päpste fortleben und von der christlichen Menschheit fort und fort gesegnet werden wird. Vgl. Athanasia, eine theologische Zeitschrift v. Benkert, I. Bd. 1. Heft. Papst Leo der Zwölfte. Nach Artaud von Montor, bearbeitet und herausgegeben durch Theodor Scherer. Schaffhausen 1844. Eugène de la Gournerie, das christliche Rom, teutsch von Müller. Bd. III. Abth. 1. S. 172 ff. Alzog, Universalkirchengeschichte, 3. Aufl. S. 1066 ff. Reyscher, vollständige Sammlung der würtembergischen Gesetze, Einleitung des zehnten Bandes. [Fritz.]

Leo der Armenier, s. Bilderstreit.

Leo der Isaurier, s. Bilderstreit.

Leo VI., von seinen Schmeichlern auch der Weise oder Philosoph genannt, der Sohn und Thronfolger des griechischen Kaisers Basilius Macedo, regierte von 886 bis 911, in welchem Jahre er an der Dysenterie starb. Zahlreiche Barbarenvölker bedrohten das griechische Reich, besonders die Ungarn, Bulgaren und Saracenen; vergeblich suchte sie Leo zu bezwingen. Die zu Hilfe gerufenen Türken drangen in Bulgarien ein, verheerten Alles mit Feuer und Schwert, machten eine ungeheure Beute und unzählige Gefangene, welche sie an Leo verkauften. Indem sich Leo der Waffen dieser Barbaren bediente, bahnte er ihnen den Weg nach Constantinopel, das sie später eroberten. Eine That dieses Kaisers steht preiswürdig da, die Vertreibung des Patriarchen Photius von Constantinopel. Dieser verschmitzte Eindringling, der durch die Ränke des entsittlichten Hofes den Sitz des frommen Patriarchen Ignatius sich angemaßt hatte, war zwar vom Papste Nicolaus I. und durch das achte öcumenische Concil zu Constantinopel als Usurpator abgesetzt worden, hatte sich nichtsdestoweniger nach dem Tode des Patr. Ignatius abermals auf den Patriarchenstuhl geschwungen, ward aber vom Papste Johann VIII. mit dem Banne belegt. Durch die Unterstützung Leo's VI., der seinem Bruder Stephanus das Patriarchat zutheilte, gelang ihm nun die völlige Absetzung des schlauen Photius. (S. den Art. Griechische Kirche). Einer seiner Nachfolger, der Patriarch Nicolaus (Mysticus), that Leo in den Bann, weil er wider das Verbot der griechischen Kirche sich zum vierten Male verheirathet hatte, wogegen der Kaiser den Patriarchen absetzen ließ. Leo suchte sich das Ansehen eines Gelehrten zu geben, worin er jedoch nicht viel glücklicher war, als in seiner Politik. Statt das Reich zu schirmen, schrieb er mittelmäßige Reden, deren 33 von Baronius aus den Handschriften der Vaticanischen Bibliothek verzeichnet, und wovon einige durch Combefis, Savil, Maffei und Gretser herausgegeben worden sind. Dieselben beziehen sich auf die Hauptfeste des Herrn, der seligsten Jungfrau Maria, und auf mehrere andere Heilige, wie z. B. auf den hl. Johannes Chrysostomus. Leo vollendete die von seinem Vater angefangene Gesetzessammlung, die aus den griechischen Uebersetzungen von Justinians Gesetzbuch aus den Commentarien der Rechtsgelehrten über dasselbe, aus den Gesetzen der späteren Kaiser, den Aussprüchen der Kirchenväter und den Decreten der Concilien zusammengetragen war. Sie führte den Namen „kaiserliche Verordnungen" (*βασιλικαὶ διατάξεις* oder schlechtweg *Βασιλικά*). Fabrotti hat dieselben übersetzt und 1747 zu Paris in sieben Foliobänden griechisch und lateinisch herausgegeben. Dazu kamen die Novellae Constitutiones als Correctionen mehrerer von Justinian eingeführten Neuerungen. Von Leo's eigenen Schriften erregte das meiste Interesse sein Buch über die Kriegskunst, von Meursius herausgegeben zu Leiden 1612. Es enthält die Ordnung der Schlachten seiner Zeit, und den Plan, wie die Ungarn und Saracenen sollten geschlagen werden. Auch hat man von ihm ein Schreiben an den Saracenen Omar über die Wahrheit der christlichen Religion und die Irrthümer der Saracenen (enthalten in der Biblioth. PP. Lugdun. I. XVII.). Ferner ein Gedicht über das letzte Gericht, dann Vorhersagungen über das Schicksal Constan-

tinopels, herausgegeben von Georg **Codinus** in seinem Werke: de Imperatoribus Constantinopolitanis, Paris. 1655. [Dür.]

Leoben in Steyermark, Bisthum, s. Kärnthen.

Leodegar, der Heilige und Martyrer, ungefähr um's Jahr 616 geboren, stammte aus einer berühmten französischen Familie. Noch sehr jung kam er an den Hof Chlotar's II. und hierauf zu seinem mütterlichen Oheim Dido, Bischof von Poitiers, unter dem er trefflich erzogen und Abt eines Klosters im Bisthum Poitiers wurde. Nach sechs Jahren seiner eifrigen Klosterverwaltung ward er unter dem unmündigen Chlotar III. der Reichsverwesung beigesellt und 659 zum Bischof von Autun erwählt, wo er viel in Ordnung zu bringen hatte und 670 eine Synode hielt, besonders zur Sittenbesserung, namentlich der Mönche. Nach dem Tode Chlotar's III. eilte er an den Hof und erklärte sich für Childerich II., während der Hausmeier Ebroin auf Theodorich's Seite stand. Childerich ward König und Ebroin auf Leodegar's und anderer Bischöfe Bitten begnadigt, aber in's Kloster Luxeul gesperrt. Childerich, der sich anfangs weise von Leodegar leiten ließ, sank bald in Wollust und heirathete sogar seine Nichte. Leodegar ermahnte ihn im Stillen und da solches nichts fruchtete, rügte er öffentlich. Natürlich mißfiel dieß dem Könige, und elende Hofleute, vor Allen der Hausmeier Wulfoad, schürten das Feuer. Leodegar ward nach Luxeul verbannt, wo er Ebroin traf, der ihm ewige Freundschaft schwur. Wie er diesen Schwur hielt, werden wir sehen. Nach Childerich's Ermordung durch Bodilo fand eine Umwälzung Statt, welche Leodegar seiner hocherfreuten Diöcese zurückstellte. Auch Ebroin kam los, schaffte den Hausmeier Leudes aus dem Wege, stellte einen Chlodwig, als angeblichen Sohn Chlotar's III., als Gegenkönig auf und ließ unter Waimer, Herzog von Champagne, ein starkes Heer gegen Burgund rücken, das zuerst Autun belagerte. Es war auf Leodegar wegen seiner Treue gegen seinen Fürsten abgesehen, der, da die Stadt wiederholt bestürmt wurde, das hl. Abendmahl empfing und sich im Lager der Feinde stellte. Diese stachen ihm die Augen aus, was der hl. Bischof ohne Seufzer und Gegenwehr duldete, indem er unter der entsetzlichen Marter die Psalmen betete. Waimer führte ihn nach Champagne und erhielt von Ebroin den Befehl, ihn in einem Gehölze verhungern zu lassen. Waimer aber behielt ihn in seinem Hause und stellte ihm sogar das aus der Kirche zu Autun geraubte Geld zurück, welches Leodegar dahin zurücksandte zur Vertheilung unter die Armen. Waimer ward schändlich und grausam von Ebroin erschlagen, Leodegar aber fortgeschleppt durch rauhe Wege, so daß seine Füße ganz wund wurden. Hierauf wurden ihm die Lippen und ein Theil der Zunge abgeschnitten. Der Graf Vanning mußte ihn bewachen, ehrte aber in ihm einen Blutzeugen Jesu und barg ihn in dem von ihm gestifteten Kloster Fecamp im Ländchen Caux, wo Leodegar drei Jahre zubrachte, von seinen Wunden genas und sogar wieder sprechen konnte. Er brachte seine Zeit mit dem Unterrichte der Nonnen, beständigem Gebet und Darbringung des hl. Meßopfers zu. Ebroin klagte Leodegar und dessen Bruder Guerin der Mitschuld an Childerich's Tod an. Guerin ward gesteinigt und starb als Martyrer unter Gebet. Leodegar tröstete darüber in einem Schreiben seine Mutter Sigrada, die damals Klosterfrau war in der Abtei zu Unserer lieben Frau in Soissons, voll apostolischer Salbung. Einige bestochene Bischöfe wurden versammelt, und da sie ihn nicht zum Geständniß der Mitschuld an Childerich's Tod bringen konnten, zerrissen sie ihm sein Gewand als Zeichen seiner Entsetzung. Hierauf sollte ihn der Hausmeier Chrodobert heimlich hinrichten, damit man ihn nicht als Martyrer verehren könnte. Aber sein Benehmen rührte Chrodobert so, daß er ihn vier Soldaten übergab, um ihn im Gehölze zu ermorden. An Ort und Stelle angekommen, fielen drei zu Leodegar's Füßen und baten rührend um Vergebung. Der Heilige betete für sie, erklärte sich nun zum Tode bereit und der vierte Soldat enthaup-

tete ihn. Dieß geschah im Jahre 678 im Iveliner Walde, im Bisthum Arras, an der Grenze der Diöcese Cambrai, und heißt nun der Forst des hl. Leodegar. Chrodoberts Gemahlin, die ihn schmerzlich beweinte, hatte er um Bestattung gebeten und die Gräfin ließ ihn also zu Sarcin in Artois bestatten. Bei einem Streite der Bischofe von Arras, Autun und Poitiers um diese hl. Ueberreste fielen sie durch das Loos dem Bischofe von Poitiers zu, der sie an das Kloster zum hl. Marentius übertragen ließ. Gott verherrlichte den Heiligen durch Wunder, und es erhoben sich an verschiedenen Orten Kirchen zu seiner Verehrung, namentlich in Frankreich und den Niederlanden. Zu den Zeiten Ludwig des Frommen scheint man sein Andenken am 3. October gefeiert zu haben; in den Martyrologien des neunten Jahrhunderts findet sich der 2. October, was die meisten neueren in Uebereinstimmung mit dem römischen beibehielten. (Leben der Väter und Martyrer von A. Buttler, bearbeitet von Dr. Räß und Dr. Weis, XIV. Bd. S. 86—97.) [Haas.]

Leonian, auch Leunian genannt, Abt zu Vienne. Nach den äußerst dürftigen Nachrichten, welche über ihn auf uns gekommen sind, ist Panonien sein Vaterland (s. d. A. Gran, B. IV. S. 661.); in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts begegnet er uns aber in Gallien. Bei der Verwilderung und Barbarei, welche sich daselbst um jene Zeit auszubreiten suchte, hatte auch er zu leiden; er wurde gefangen genommen, und eine einfache Zelle, bald in Vienne, bald in Autun, war über 40 Jahre lang sein Aufenthaltsort. War er auch auf diese Weise vom menschlichen Verkehr abgeschlossen, so fanden sich doch in der Nähe seiner Zelle bei Vienne bald mehrere Mönche zusammen, die er von seiner Zelle aus als ihr geistlicher Vater leitete, und so der erste Abt des Klosters St. Peter bei Vienne wurde. Auch ein Nonnenkloster wurde jetzt in der Stadt Vienne errichtet und stand gleichfalls unter seiner Leitung. Vergl. Histoire ecclesiastique par Fleury, Tome VI. Acta SS. Bol. T. I.

Leopold I., teutscher Kaiser 1658—1705. Die lange Regierung Leopold's zeichnete sich zwar nicht wie die seines Zeitgenossen und Gegners Ludwig's XIV. durch besondere Thatkraft, Glück und Genie aus, aber doch durch mehr wie eine tief eingreifende Gestaltung. Der Aufruhr der Ungarn unter Rakoczy schien zuerst Oestreich und Teutschland in den Abgrund des Verderbens zu schleudern, da er die Türken zu jener furchtbaren Entfaltung ihrer Streitkräfte brachte, die 1683 den letzten Kreuzzug veranlaßte, und „wo endlich Wien der Damm wurde, an dem sich die barbarische Fluth brach." — „Das Haus Oestreich, das sich durch 150 Jahre gegen die Osmanen nur vertheidigt hatte, befreite nach der Belagerung im raschen Siegeslauf Ungarn von der türkischen Obergewalt und so erhielt die östreichische Monarchie im Großen genommen jene Gestalt, die sie jetzt hat. Wenn nun die Belagerung von Wien in Bezug auf die Monarchie als eines der bedeutendsten Momente hervortritt, so war dieses Kriegsereigniß nicht minder bedeutsam für ganz Europa. Die Eroberung dieser Stadt durch die Türken hätte die Monarchie unfehlbar aufgelöst. Es unterliegt wohl keiner Frage, daß alsdann Ludwig XIV. zur Rettung Teutschlands und Europa's mit seiner ganzen Kraft aufgetreten wäre — Teutschland, im Falle daß Ludwig gesiegt hätte, seinem Despotismus heimgefallen sein würde. — Die Selbstständigkeit Teutschlands lag damals in den Mauern von Wien". (Mailath, Geschichte des östreichischen Kaiserstaates IV. S. 167 ꝛc., wo man das Nähere über diese herrliche Waffenthat des christlichen Abendlandes nachlesen mag.). Wie heutigen Tages die Ungarn, Polen und Franzosen wider ihren König aufgerufen, geschah es schon damals und wie 1849 Oestreich „nicht durch eigene Kraft, sondern durch fremde Hilfe gerettet wurde", war es auch 1683, nur mit dem Unterschiede, daß im bezeichneten Jahre ein Ludwig XIV., der Erbfeind Teutschlands, über den Sieg der Teutschen und Polen bei Wien trauerte, und das teutsche Reich mit den kaiserlichen Schaaren

gleichen Antheil an den glorreichen Ungarkämpfen nahm, während 1849 die Teutschen unpatriotisch und undankbar genug waren, Oestreich, das Schild Teutschlands, im Unglücke stecken zu lassen und Hilfe von dem andern Erbfeinde, von Rußland zu begehren zwangen. Nachdem aber die Schlachten von Wien, Parkany, Gran und Mohaz, die Lorbeeren Carl's IV., Leopolds, Herzogs von Lothringen, Ahnherrn des jetzt regierenden Kaiserhauses, † 1690, Ungarn nach 150jähriger Knechtschaft der Osmanen entrissen, war es nur billig, daß das auch nicht durch eigene Kraft befreite stolze Volk der Ungarn, die Wahlmonarchie, welche es in die Knechtschaft gestürzt hatte, mit der Erbmonarchie vertauschte. Als drittes großes Ereigniß der Regierung Leopolds stellt sich dann noch der unheilvolle Kampf gegen die französische Suprematie dar (siehe Ludwig XIV.), dessen Höhepunct für Leopold die letzte testamentarische Bestimmung Carl's II. von Spanien war, durch die die teutsche Linie des Hauses Habsburg nicht ohne päpstlichen Einfluß von der Succession in Spanien ausgeschlossen wurde. Das Ende des darüber geführten Kampfes erlebte Leopold nicht mehr. Wohl aber fand bereits unter ihm jene merkwürdige Wendung in der kaiserlichen Politik Statt, daß dieselbe nicht bloß sich an die protestantischen Niederlande, bisher die erklärtesten Gegner aller katholischen Staaten, anschloß, sondern auch an Wilhelm IV., König von Großbritannien, der den katholischen Jacob II. entthront hatte — eine Wendung in der natürlichen Stellung, welche zwar dem unheilvollen Verwirrer Europa's, Ludwig XIV., zur Last fällt, aber unter Joseph I. und dessen Nachfolger bald noch weiter ging, übrigens ihr Vorbild darin fand, daß im Anfange der Regierung Leopold's die geistlichen Churfürsten für Carl Gustav von Schweden gegen Johann Casimir von Polen Partei genommen hatten, wie sie auch bei der Kaiserwahl nach dem Tode Kaiser Ferdinand's III. nicht für Leopold, sondern für Frankreich sich erklärten. Das Zeitalter kündigte sich an, in welchem es für Weisheit galt, alle ererbten Grundsätze aufzugeben, erst von Seiten der Cabinete, dann von Seiten der Völker, bis die unheilvolle Verwirrung unserer Tage fertig wurde. [Höfler.]

Leopold II., teutscher Kaiser 1790—1792. Erst Großherzog von Toscana, welches nach der Bestimmung seines Vaters Franz (1763) Secundogeniturbesitz des östreichischen (lothringischen) Kaiserhauses geworden war, erwarb er sich den schönen Beinamen eines Reformators, durch viele Einrichtungen im Geiste jener Zeit, als die Fürsten glaubten, das Recht, umzuwälzen, gehöre zu den geheiligten Prärogativen der Krone, und wo, was wirkliches und tief begründetes Bedürfniß war, durch Haß und Gewalt nur zu oft aufhörte, Wohlthat zu sein. Ueber die unter ihm auf dem kirchlichen Gebiete vorgehenden Bewegungen siehe den Art: Pistoja, Synode daselbst, die weltlichen gehören nicht hieher.

Leopold IV., der Heilige, aus dem Geschlechte der Babenberger, Markgraf von Oestreich, ein Sohn Leopold's III. des Schönen, geboren 1073, erhielt seine Erziehung unter dem Einflusse des berühmten Bischofs Altmann von Passau, und gelangte 1096 nach dem Tode seines Vaters zur Regierung. Gottesfurcht, Eifer für die Religion und eine wahrhaft väterliche Liebe zu seinen Unterthanen im Bunde mit Muth und Tapferkeit, Demuth und Weisheit schmückten diesen Fürsten in ausgezeichneter Weise und verbreiteten während seiner 40jährigen Regierung Friede und Segen über die von ihm regierte Mark. Als er die Regierung antrat, zogen eben die ersten Kreuzfahrer durch Oestreich und Ungarn nach Palästina: er versah die durchziehenden Schaaren mit Speis und Trank und übersendete an Gottfried von Bouillon soviel an Geld, um damit 300 Reiter auf ein Jahr zu unterhalten. Um der gefährlichen ungarischen Grenze nahe zu sein; erbaute er um 1101 auf der letzten von der Donau herauf sich erhebenden Höhe des Kahlengebirges (noch jetzt Leopoldsberg genannt) eine Burg und St. Georgscapelle und verlegte hieher seine Residenz, die er vorher zu Melk hatte, wo schon der Babenberger Leopold der Erlauchte († 994) nach Vertreibung der

Ungarn seinen Aufenthalt genommen und eine Collegiatkirche erbaut hatte. Indem Leopold's neue Burg unweit von der alten Fabiana lag, damals schon Wien genannt, aber durch die Ungarn ganz herabgebracht, legte Leopold den ersten Grund zu dem Glanze dieser Kaiserstadt. Alle Kirchen und Klöster seines Landes empfingen Beweise seiner Freigebigkeit. Besonders erfreute sich das Kloster Melk (s. d. A.), wo sein Vater Benedictiner eingeführt hatte und er selbst sich den 1. Mai 1106 mit Agnes, der Tochter des K. Heinrich IV. trauen ließ, seiner Gunst, erhielt von ihm ansehnliche Schenkungen und vorzüglich auf sein Betreiben die Exemption von der Gerichtsbarkeit des Bischofes von Passau. Betete Leopold zuweilen mit den Mönchen zu Melk im Chor, so wußte er, der Muthige und Tapfere, welcher nach einem unter seinem Bildniß zu Klosterneuburg befindlichen Maß fast 7 Schuh hoch war, auch gar wohl siegreich das Schwert zu schwingen, was er im J. 1117 bewies, da er die in Oestreich eingefallenen Ungarn tapfer zurückschlug. Einen Angriffskrieg führte er nie; sein Volk unter dem Schutze des Friedens auf eine höhere Stufe der Ordnung und Cultur zu heben, galten ihm unendlich mehr. Wohl leistete er aber auswärtigen, von ihren Feinden ungerecht bedrängten geistlichen Fürsten Hilfe mit den Waffen. Was man ihm vorwirft, ist, daß er sich von Heinrich V. habe verleiten lassen, zuletzt den K. Heinrich IV. zu verlassen (1105), um dafür von dem aufrührerischen Sohne dessen Schwester Agnes, die Wittwe Friedrichs von Hohenstauffen, zur Gemahlin zu bekommen; indeß hatten ihn zu diesem Schritte sowohl das Beispiel der andern Fürsten als auch Heinrichs IV. stets eitle Verheißungen einer Versöhnung mit dem Papste vermocht. Nach Kaiser Heinrichs V. Tod im J. 1125 brachten die zu Mainz versammelten Reichsfürsten durch eine Vorwahl drei Fürsten, und unter diesen den Markgrafen Leopold, in Vorschlag, aus denen der Kaiser gewählt werden sollte, allein Leopold bat unter Thränen und auf den Knieen, ihn mit dieser Würde zu verschonen! Durch diese weise Demuth wurde der christlichste Fürst, der Vater der Geistlichen und Armen (wie ihn sein Sohn Otto Bischof v. Freysing nennt), er, den die öffentliche Stimme seiner und der folgenden Zeit mit den Beinamen des Frommen, des Gütigen, des Freigebigen beehrte, seinem Lande erhalten. Hier wirkte er in gewohnter Weise eifrig fort, stiftete das Cistercienserkloster Heiligenkreuz und in Gemeinschaft mit seinen Vettern Heinrich und Rapoto die Benedictiner-Abtei Kleinmariazell, und führte in der wichtigsten seiner Stiftungen, zu Klosterneuburg, regulirte Chorherrn von der Regel des hl. Augustin ein. Den Bau einer Collegiatkirche für 12 weltliche Chorherrn und einen Propst hatte Leopold schon 1106 begonnen und 1108 vollendet; sie lag nicht ferne von Wien und dem Leopoldsberge an der Stelle, wo Leopold auf der Jagd den Schleier wieder gefunden, welchen eines Tags ein Windstoß, da Leopold und Agnes eben von der Burg auf ihr schönes Land herabschauten, von Agnes' Haupte gerissen hatte. Der erste Propst dieser Stiftung (Klosterneuburg) war Otto I. Sechs Jahre nachher (1114) ließ Leopold durch den genannten Propst, weil er selber sich dessen unwürdig hielt, den Grundstein zu einer größern Basilica legen. Nach dem Tode des ersten Propstes ernannte Leopold seinen 14jährigen Sohn Otto (den nachherigen Bischof v. Freysing, s. d. A. Freysing, Bisthum) zum Propst, stellte aber zugleich als dessen Stellvertreter den Mönch Opold auf. Als Otto einige Jahre darauf von Paris, wo er studirte, mit Reliquien für Klosterneuburg heimkehrte, wurden dieselben mit großer Feierlichkeit hier zur Verehrung reponirt. Nachdem Otto Abt im Kloster Morimund geworden, führte endlich Leopold im J. 1133, weil ihm die Säcular-Canoniker zu lau schienen, Regular-Canoniker des hl. Augustin ein. Die neue, schon 1114 begonnene Basilica wurde erst 1136 vollendet und eingeweiht. Als erster Propst stund dem regulirten Chorherrnstift Hartmann vor, bei Passau geboren, daselbst zu St. Nicola Chorherr, nachher Propst zu Chiemsee (s. d. A.), von da nach Klosterneuburg berufen und seit 1141 Bischof

von Brixen: er war ein heiliger Mann, der seinen Conventualen zu Klosterneuburg Consuetudines aufzeichnete und den Marquard zum Nachfolger hatte, einen Bruder des berühmten Abtes Gerhoh (s. Geroch) von Reichersberg. Leopold der Heilige starb am 15. Nov. 1136 allgemein betrauert. Von 19 Kindern, die ihm Agnes geboren, überlebten ihn sechs Söhne und fünf Töchter, unter denen Otto, der Bischof von Freising und Geschichtschreiber, Leopold und Heinrich (Jasomirgott), die beide nach einander dem Vater in der Regierung folgten, und Conrad, Erzbischof von Salzburg, hervortraten. Agnes, seine Gemahlin, folgte ihm den 24. Sept. 1157 in das Grab nach. Beide erhielten ihre Ruhestätte in der Gruft zu Klosterneuburg. Durch Bulle des Papstes Innocenz VIII. dd. 6. Jän. 1485 wurde Leopold in die Zahl der Heiligen aufgenommen und seitdem als Landespatron von Oestreich verehrt. Am 15. Febr. 1506 erfolgte die feierliche Erhebung seiner Reliquien in Gegenwart des Kaisers Maximilian I., der im herzoglichen Mantel, mit einer Zinkenkrone auf dem Haupte und mit gefalteten Händen andächtig hinter Leopolds Sarg einherschritt. Noch bewahrt das ehrwürdige Stift diesen kostbaren Schatz und andere Ueberreste, wie den Reisealtar des Heiligen, den Schleier der Agnes, die Brautkleider Leopolds und Agnesens in Meßkleider verarbeitet. S. über Leopold Cuspiniani Austria; Surius 15. Nov.; B. Polzmann, compend. vitae et mirac. S. Leop. 1591; Raderi Bavaria s.; Scharrer Adam, öſtreichische Markgrafen, Wien 1670; Pez, Hier. Script. rer. Austr. t. I. u. II.; Leopold der Heilige, Schutzpatron v. Oestreich, Wien 1835 bei d. Mechit. Buchhandlung; Klein, Gesch. des Christenth. in Oestreich und Steiermark, Bd. I.—III. Vgl. den Art. Neuburg, und die Schrift von Maximilian Fischer, Schatzmeister und Archivar zu Klosterneuburg: „Merkwürdige Schicksale des Stiftes und der Stadt Klosterneuburg, zwei Bände, Wien 1815.“ [Schrödl.]

Leovigild (Leuwigild), s. Gothen.

Leporius, s. Pelagianer.

Lepton, s. Geld.

Le Quien, Michael, wurde zu Boulogne den 8. October 1661 geboren. Seine Studien machte er in dem Colleg du Plessis zu Paris, und trat zu St. Germain im 20. Jahre in den Orden der Dominicaner. Er studirte besonders das Hebräische, Griechische und Arabische. Wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner Verdienste weit berühmt, starb er als Bibliothecar seines Convents zu St. Honoré den 12. März 1733. Er stand mit den berühmtesten Gelehrten seiner Zeit in beständigem Briefwechsel. Von seinen Schriften sind die wichtigern: 1) Panoplia contra Schisma Graecorum, contra Nectarium, Patriarcham Hieros. unter dem Namen des Stephan von Altimura. 2) Joannis Damasceni opera omnia, gr. et lat. Par. 1712 in zwei Bänden Fol., mit Anmerkungen und beigefügten Dissertationen. Ein dritter Band, der die unterschobenen Schriften dieser bis jetzt besten Ausgabe des J. D. liefern sollte, ist nicht erschienen. 3) Histoire abrégé des comtes de Boulogne. 4) Von seinem wichtigen und umfassenden Werke: „Oriens Christianus, insuper et Africa“ machte Le Quien im J. 1713 den Prospect unter demselben Titel bekannt. Der erste Theil des großen Werkes erschien noch zu Lebzeiten des Verfassers, der zweite bald nach seinem Tode. Im J. 1740 war das ganze Werk in drei Fol. gedruckt. Die Mauriner hatten dem Le Quien vorgearbeitet. Die Sammlungen für die orientalische Statistik, welche Mitglieder dieses Ordens zum Behufe ihres großartigen Werkes „Orbis Christianus“ angelegt hatten, wurden dem Le Quien übergeben und von ihm in seinem Werke verarbeitet. Noch ist derselbe Verfasser verschiedener Streitschriften, besonders über die Weihe der englischen Bischöfe. Vgl. Echard, biblioth. praedicat. T. II. Nova acta erudit. 1734. Jan. [Gams.]

Lerinum, berühmtes gallisches Kloster. Der hl. Honoratus, nachher

Bischof von Arles, errichtete dieses Kloster an der Südküste Galliens auf der Insel Lerins um 410. Nachdem er sich als Jüngling gegen den Willen seiner Eltern hatte taufen lassen, begann er ein sehr strenges Leben zu führen, und an ihn schloß sich sein Bruder Venantius an. Sie theilten ihr Vermögen unter die Armen aus und übergaben sich zur Unterweisung dem hl. Eremiten Caprasius, der die Inseln bei Marseille bewohnte und in dessen Gesellschaft sie einige Zeit zu Achaja sich aufhielten. Auf der Rückreise nach Gallien starb Venantius zu Mondon. Honoratus, in die Provence zurückgekehrt, wählte die kleine verlassene und mit Schlangengezücht erfüllte Insel Lerins zum Aufenthalte und erbaute daselbst das Kloster, welches bald eine Niederlassung von Mönchen aus allen Nationen, das Muster aller gallischen Klöster und eine Schule wurde, aus welcher viele Heilige, Gelehrte und Bischöfe hervorgingen. Als Abt Honoratus gegen seinen Willen Bischof von Arles werden mußte († 428), folgte ihm als Abt der hl. Maximin, der nach siebenjähriger Vorstandschaft den bischöflichen Stuhl von Riez bestieg. Maximins Nachfolger zuerst in der Leitung des Klosters und dann der Diöcese Riez war Faustus (s. d. A. und die Art. Hilarius von Arles, Hormisdas, Papst). Auf Faustus folgten im fünften Jahrhunderte noch die Aebte Nazarius und Porcarius, denen im Anfange des sechsten Jahrhunderts Abbo succedirte. Unter diesen Aebten, die selber ausgezeichnete Männer waren, entfaltete sich in diesem Kloster, welches Cassian (s. d. A.) bereits ein „ingens fratrum coenobium et congregationem“ nennt, und dessen Inwohner theils gemeinschaftlich, theils abgesondert als Anachoreten lebten, ein reiches Leben, denn aus diesem Kloster gingen die Zierden der gallischen Kirche hervor, wie Hilarius von Arles, Lupus von Troyes, Vincentius (Lirinensis, s. d. A.), Eucherius von Lyon (s. d. A.) mit seinen zwei Söhnen Salonius und Veranius, Valerianus, Bischof von Cimelia, Cäsarius von Arles (s. d. A.). Noch im sechsten Jahrhundert gab Lerinum der Kirche mehrere vorzügliche Männer, wie den Virgilius von Arles, aber gegen Ende dieses Jahrhunderts und im darauffolgenden verfiel diese einst so blühende Anstalt mehr und mehr, wie man unter Anderm aus den Briefen Gregors des Großen entnehmen kann (ep. V, 56, IX, 8.). Dabei fehlte es aber doch auch nicht in dieser Zeit an einzelnen trefflichen Mönchen, und noch immer besuchte man häufig ein Kloster, dessen Ruf sich über die ganze Christenheit verbreitet hatte. Wie zahlreich noch im achten Jahrhunderte hier die Mönche waren, erhellt daraus, daß bei dem Einfall der Saracenen in Gallien 732 das Kloster unter dem Abte Porcarius 500 Mönche zählte, welche sammt dem Abte theils getödtet, theils zersprengt wurden. Ueber die weitern Schicksale dieses Klosters s. Mabill. Annales. Den ersten Anfang zu den spätern Exemtionen und Immunitäten dieses Klosters legte das Decret des 461 zu Arles abgehaltenen Concils, wonach ein Bischof von Frejus, in dessen Diöcese das Kloster lag, kein anderes Recht über dasselbe in Anspruch zu nehmen habe, als das der Ordination der Cleriker, der Distribution des Chrisma, der Firmung etwaiger Neophyten und der Mitwissenschaft der Aufnahme auswärtiger Cleriker in den Klosterverband; in allem Uebrigen stehe die Jurisdiction über die ganze Brüdergemeinde dem Abte zu und dürfe ohne dessen Erlaubniß der Bischof keinen Mönch in den Clericalstand aufnehmen. S. Fleury ad a. 428, 461 u. Mabill. Annal. I. [Schrödl.]

Lessing (Gotthold Ephraim), der Sohn eines streng lutherischen Pastors, wurde den 22. Januar 1729 zu Kamenz in der Oberlausitz geboren. Im Jahre 1741 bezog er die Fürstenschule zu Meißen, und fünf Jahre später die Universität zu Leipzig, wo er sich, ohne sich einem bestimmten Fachstudium hinzugeben, vorzugsweise mit literarischen Arbeiten beschäftigte. Im Jahre 1750 begab er sich nach Wittenberg, um sich nach dem Wunsche seiner Eltern um die Magisterwürde zu bewerben. Nachdem er sich in den folgenden Jahren bald zu Berlin, bald zu Leipzig, bald wieder zu Berlin, in welch' letzterer Stadt er mit seinen

Freunden Nicolai und Mendelsohn die Literaturbriefe herausgab, und zum Mitgliede der königlichen Academie der Wissenschaften ernannt wurde, aufgehalten hatte, wurde er im Jahre 1761 Secretär des Generals Tauenzien in Breslau. Hier unternahm er zeitweise philosophische und theologische Untersuchungen, während er auf der andern Seite sich in hohem Grade den Vergnügungen und besonders dem Hazardspiele hingab. 1765 kehrte er nach Berlin zurück. Zwei Jahre später begab er sich nach Hamburg, wo er seine berühmte „Dramaturgie" verfaßte. Doch trafen hier verschiedene Umstände zusammen, welche eine unmuthige Stimmung in ihm hervorriefen. Schon hatte er den Entschluß gefaßt, alle seine Habseligkeiten loszuschlagen, um nach Italien zu reisen und in Rom ganz für sich zu leben, als er 1770 unerwartet als Bibliothecar an die berühmte Bibliothek in Wolfenbüttel berufen wurde. Die literarischen Kämpfe, in welche er hier durch seine schriftstellerischen Arbeiten verwickelt wurde, und welche ihm mancherlei Unannehmlichkeiten und Verfolgungen zuzogen, sowie körperliche Uebel hatten schon längere Zeit die Kraft und den Humor seines sonst so frischen und lebhaften Geistes gebrochen, ehe er den 15. Febr. 1781 starb. Seine sämmtlichen Schriften wurden herausgegeben von seinem Bruder K. G. Lessing, J. J. Eschenburg und Fr. Nicolai, Berlin 1771 ff., und in einer neuen Auflage in 30 Bänden 1796 ff.; von J. J. Schink in 32 Bänden ebend. 1825 ff. Die neueste Ausgabe von K. Lachmann erschien ebend. in 13 Bänden 1837—41. Zu seinem Gedächtnisse wurde ihm 1823 zu Kamenz ein Krankenstift und zu Wolfenbüttel ein Denkmal errichtet. — Lessing ist obenan unter den Schriftstellern des vorigen Jahrhunderts zu nennen, welche ihren Zeitgenossen auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens neue Bahnen brechen halfen. Es liegt uns hier nicht ob, die Verdienste, die er sich als Kritiker und Dichter um die teutsche Kunst und Wissenschaft erwarb, zu schildern. Was seine Philosophie betrifft, so hat er zwar kein vollständiges System derselben aufgestellt, jedoch eine Menge von fragmentarischen Arbeiten hinterlassen, welche ihn uns als einen selbstständigen und tiefen Denker erkennen lassen. Im engsten Zusammenhange mit seinen philosophischen Ansichten standen seine religiösen Grundsätze, welche er sich gegenüber den herrschenden theologischen Systemen seiner Zeit ausbildete. Lessing's consequent denkender Geist konnte sich weder der starren Orthodoxie der lutherischen Confession anschließen, noch auch mit den Aufklärungsversuchen des damals in voller Frische aufblühenden Rationalismus sich befreunden. Zwar hatte er sich durch die Herausgabe des für die Kirchengeschichte höchst wichtigen Werkes Berengars de sacra coena, aus welchem sich herausstellte, daß der genannte mittelalterliche Theologe so ziemlich der nachmals von Luther aufgestellten Abendmahlslehre huldigte, bei den Theologen seiner Confession großen Beifall erworben, da er dieselbe mit einem testis veritatis bereicherte, den bisher die Calvinisten für sich in Anspruch genommen hatten. Sein alter Lehrer Ernesti in Leipzig wurde über dieses Unternehmen so erfreut, daß er erklärte, Lessing verdiene deßwegen zum Doctor theologiae creirt zu werden. Der Letztere dagegen schrieb hierüber an seine nachmalige Frau nach Wien: „Sie glauben nicht, in was für einen lieblichen Geruch der Rechtgläubigkeit ich mich durch diese Arbeit bei unseren lutherischen Theologen gesetzt habe. Machen Sie sich nur gefaßt, mich für nichts Geringeres als für die Stütze unserer Kirche ausgeschrieen zu hören. Ob das mich aber so recht kleiden möchte, und ob ich das gute Lob nicht bald verlieren dürfte, das wird die Zeit lehren." Dieser Fall trat schon einige Jahre später ein, als Lessing mit der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente begann (s. den Art. Fragmente, Wolfenbüttler). Eine Reihe von Streitschriften, in denen Lessing seinen Hauptgegner, den durch diese Kämpfe berüchtigt gewordenen Hauptpastor Götze von Hamburg, völlig vernichtete, da er die innere Unhaltbarkeit des altlutherischen Standpunctes gegenüber den Angriffen der Freigeister (s. d. A.)

auf's Ueberzeugendste nachwies, knüpfte sich an dieses, man darf wohl sagen wichtige und folgenreiche literarische Ereigniß. Lessings Gegner gingen in diesem Streite zuletzt so weit, daß sie über ihn das Gerücht aussprengten, er habe sich von der Judenschaft zu Amsterdam ein Geschenk von 1000 Ducaten überreichen lassen, weil er jene Fragmente an's Tageslicht gezogen habe, in denen ja doch die jüdische Religion noch schonungsloser angegriffen wurde als die christliche. Zu seiner Rechtfertigung wollte Lessing unter dem Namen seines Stiefsohnes König die kleine Schrift: „Wahre Berichtigung des Mährchens von 1000 Ducaten oder Judas Ischariot II." in das Wiener Diarium einrücken lassen. Der Aufsatz wurde jedoch nicht aufgenommen, und es wurden dann von Regensburg aus, wo er im Drucke erschien, eine Anzahl Exemplare desselben nach Wien geschickt. Mit kluger Berechnung auf das katholische Publicum, jedoch der Wahrheit nicht ungetreu, wurde in diesem Aufsatze der Verlauf des Streites mit Götze kurz dargelegt, und besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Lessing'schen Gegensätze zu den Fragmenten in den Augen des lutherischen Pastors nur deßhalb „weit mehr Gift enthielten, als die Fragmente selbst", weil sie demselben „mit einem Worte zu gut katholisch seien." Es sei überhaupt notorisch genug, aus welchem Gesichtspuncte dieser überspannte Lutheraner zum Aergerniß seiner eigenen Glaubensgenossen die katholische Kirche sowohl in seinen Predigten, als in seinen Schriften anzusehen gewohnt sei, und wie weit er gehe, ihr alle Ansprüche auf den Namen und die Vorrechte einer christlichen Kirche abzusprechen. Außerdem zieht er weiter unten eine Stelle aus seinen Streitschriften gegen Götze an, in welchen er den fanatischen Haß der Protestanten gegen die Katholiken mit folgenden Worten tadelte: „Oder sind die Katholiken keine Christen? Wär' ich kein Christ, wenn ich in diesem Stücke — daß die heilige Schrift nicht der einzige Grund der christlichen Religion sei — mich auf die Seite der Katholiken neigte? Unartig genug, daß viele Protestanten den Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion so führen, als ob die Katholiken durchaus keinen Theil daran hätten." Gegenüber dem schmählichen Benehmen seiner Gegner, welche, wie es bei Leuten dieser Art gewöhnlich ist, den weltlichen Arm da angewendet wissen wollen, wo ihre geistige Macht nicht hinreicht, hatte er in gerechtem Unmuthe sich folgende Aeußerung erlaubt, welche auch in unserer um 80 Jahre ältern, aber dessenungeachtet nicht um eben so viel weiter vorgeschrittenen Zeit ihre Wahrheit noch nicht verloren hat: „Und nun möchte ich gerne wissen, mit welchem Fuge ein lutherischer Pastor und verdorbener Advocat einem Manne mit dem Reichsfiscale drohen könnte, weil er aufrichtig genug ist, als Lutheraner lieber seine Zuflucht zu einem Lehrsatz der römischen Kirche zu nehmen, als die ganze christliche Religion unter Einwürfen der Freigeister unterliegen zu lassen, die bloß die Bibel und nicht die Religion treffen; die bloß das Buch treffen, in welchem, nach dem höchst neuen und bis auf diesen Tag unbewiesenen Lehrsatze der strengen Lutheraner, die Religion einzig und allein enthalten sein soll. Diese Herrn mögen sich nur selbst vor dem Reichsfiscale in Acht nehmen. Denn es wird dem Reichsfiscale leicht begreiflich zu machen sein, daß nur sie und ihres Gleichen die Stänker sind, welche den Groll, den die im teutschen Reich geduldeten Religionsparteien gegen einander doch endlich einmal ablegen müssen, nähren und unterhalten: indem sie Alles, was katholisch ist, für unchristlich verdammen und durchaus keinen Menschen, auch nicht einmal einen armen Schriftsteller, dem es nie in den Gedanken gekommen ist, sich eine Partei zu machen, auf den aus feiger Klugheit verwüsteten und öde gelassenen Confiniis beider Kirchen dulden wollen." Ganz besonders empfindlich aber mochte es Götze berühren, als Lessing ihm zurief: „Wenn Sie es dahin bringen, daß unsere lutherischen Pastores unsere Päpste werden — daß sie uns vorschreiben könnten, wo wir aufhören sollten, in der Schrift zu forschen — daß diese unserem Forschen der Mittheilung unseres Erforschten Schranken setzen dürf-

ten: so bin ich der Erste, der die Päpstchen wieder mit dem Papste vertauscht." — Wie nun Lessing das von Luther proclamirte Princip der freien Forschung als Protestant gegenüber der starren Orthodoxie der Lutheraner für sich in Anspruch nahm und überhaupt wieder in Fluß und Geltung gebracht wissen wollte, damit aus dem Kampfe der Geister und Meinungen die Wahrheit hervortrete, so sprach er sich auch auf der andern Seite mit großer Bitterkeit gegen die Aufklärer seiner Zeit aus. Wenn er der lutherischen Orthodoxie vorwarf, daß sie offenbar mit dem gesunden Menschenverstande streite, und ihr unreines Wasser längst nicht mehr brauchbar sei, so verglich er die neumodische Religion der Aufklärer sogar mit Mistjauche. Er sah in der letzteren ein Machwerk von Stümpern und Halbphilosophen, welche unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen uns machen. Besonders tadelte er ihre Neigung zu der Lehre der Unitarier, zum Arianismus und Socinianismus, dessen seichte Philosophie ihm verhaßt war, und in dem er mit Leibnitz (s. d. A.) nicht ohne Grund Abgötterei fand. Daher sahen denn auch die Aufklärungstheologen jener Zeit in Lessing so wenig einen Parteigenossen, daß einer ihrer Wortführer, Semler, mit welchem Walch ihn auf eine Linie stellte, denselben vielmehr in's Berliner Tollhaus bringen ließ. — Wie Lessings Stärke überhaupt in seinem kritischen Geiste lag, so war er, der nie die Verbindung mit dem Christenthume aufgab, ohne sich jedoch zu einer der bestehenden Confessionen zu bekennen, Zeitlebens immer in einem Ringen nach Wahrheit begriffen. Ja, er hielt dieses Suchen so sehr für die eigenste Natur des menschlichen Geistes, daß er in seinen theologischen Streitschriften jene berühmte Stelle schreiben konnte: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzig immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: Wähle, — ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gib, die reine Wahrheit ist ja doch für dich allein." Aus diesem Grunde sind denn auch seine philosophischen und religiösen Grundsätze und Ansichten, die er an verschiedenen Orten, oft nur gelegentlich, aussprach, mehr nur als Versuche zu betrachten, der Wahrheit habhaft zu werden. Auch konnte es ebendeßhalb nicht fehlen, daß dieselben nicht immer in engem Zusammenhang, sondern vielmehr zuweilen sogar in innerem Widerspruche zu einander standen. — Was nun zuvörderst seinen Gottesbegriff anlangt, so soll derselbe nach der bekannten Mittheilung Jacobi's der spinozistische gewesen sein. Doch möchte immerhin mit Heinrich Ritter angenommen werden können, daß, wenn auch Lessing selbst sich Jacobi gegenüber einen Spinozisten nannte, er sich doch bei der unhistorischen Richtung jener Zeit über das Wesen des Spinozismus selbst nicht klar war. Wenigstens finden sich bei Lessing Aeußerungen vor, welchen zufolge er eine Transcendenz Gottes annahm. Die Lebendigkeit seines Gottesbegriffes ließ ihn auch den speculativen Gedanken der Trinität auffassen, in sofern er eine solche transcendentale Einheit Gottes verlangte, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließe. Daß er dessenungeachtet Jacobi gegenüber seinen Unwillen gegen den Gedanken eines persönlichen Gottes zu erkennen gab, dürfte darin seinen Grund haben, daß er über dem dieser Auffassung Gottes anklebenden Anthropomorphismus die Momente des Bewußtseins und des Willens, welche den Begriff der Persönlichkeit constituiren, zu wenig in's Auge faßte: wie er denn überhaupt noch nicht zu einer den religiösen und weiterhin christlichen Wahrheiten entsprechenden Erkenntnißtheorie vorgedrungen war. Von der Theologie wurde dann Lessing weiter zur Cosmologie geführt. Entweder denkt Gott alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern, und alle nach Graden abgesondert. Wenn das erstere der Grund der Trinität, so ist das letztere der Grund der Welt. Diese ist ihm der Inbegriff aller Gedanken Gottes, welche seine Vollkommenheiten

zertheilt denken, oder der endlichen Dinge, deren Endlichkeit daraus hervorgeht, weil die — nothwendigerweise schöpferischen — Gedanken Gottes, welche nicht seine ganze Vollkommenheit denken, nur ein beschränktes Wesen, gleichsam einen eingeschrankten Gott hervorbringen können. In Uebereinstimmung mit dem idealistischen Charakter, den seine Ansichten über die Dinge der Welt an sich tragen, nahm er nur belebte und beseelte Wesen in der Welt an. In der Reihe der Wesen, welche keinen Sprung zuläßt, müssen nun aber auch solche Wesen sein, welche sich ihrer Vollkommenheiten nicht deutlich genug bewußt sind, diese Wesen sind ihm die Menschen, denen die Quelle ihrer Vergehungen, nämlich die Macht der sinnlichen Begierden, der dunkeln Vorstellungen über alle noch so deutliche Erkenntniß angeboren worden sei, — weßhalb es heiße, wir hätten Alle in Adam gesündigt, weil wir Alle sündigen müßten, denen jedoch das Ebenbild Gottes insofern zukomme, weil sie doch eben nicht nichts Anderes thäten, als sündigen, sondern Etwas in sich hätten, durch welches die Macht der dunklen Vorstellungen geschwächt werden könnte. Deßwegen und weil nach ihm ein allmächtiges, aber auch lebendiges und keineswegs blindes Gesetz alle — in Harmonie mit einander stehenden — Dinge der Welt beherrscht, dem sich nicht das Geringste, weder Gutes noch Böses entziehen kann, nahm er auch eine doppelte Quelle des Handelns für die moralischen Geschöpfe an, theils in ihren dunkeln Vorstellungen und natürlichen Begierden, weil sie von Gott in einer beschränkten Natur versetzt sind und erhalten werden, theils in ihren dunkeln Begriffen, weil sie innerhalb ihrer Schranken doch ihres Gesetzes und ihrer Vollkommenheiten bewußt sind. Die Abhängigkeit der ganzen Welt nun von dem einen göttlichen Gesetz war ihm die metaphysische Grundlage seiner Lehre „von der Erziehung des Menschengeschlechts". In der diesen Titel führenden Schrift machte er sich ganz besonders die Aufgabe, das Verhältniß der Vernunft und Offenbarung zu einander, welches die Cardinalfrage jener Zeit war, aufzusuchen. Der Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott war zwar nicht neu, vielmehr war derselbe, wenn es auch Lessings Zeitgenossen entging, ein Gemeingut der alten Kirche gewesen, und es ist höchst wahrscheinlich, daß Lessing, welcher mit dem Studium der Kirchenväter sich viel beschäftigte, und wie er selbst gestand, besonders durch Irenäus und Tertullian zum Verständnisse des Verhältnisses zwischen Bibel und Tradition, sowie zur tiefern Auffassung des Wesens der Kirche geführt wurde, die Grundgedanken jener Lehre bei denselben gefunden oder wenigstens wiedergefunden habe. Wenn wir nun die wichtigsten Gedanken der genannten Schrift in ihrem Zusammenhange kurz herausheben, so verglich er die positive Religion mit der positiven bürgerlichen Verfassung. Wie es eine Vereinbarung über Verfassung und Gesetz im Staate geben muß, so muß man eine solche auch bei der Religion annehmen. Die bürgerliche Verfassung verlangt zur Einigkeit unter den Menschen eine Uebereinkunft über conventionelle Dinge in der Verehrung Gottes. Daher mußte man aus der natürlichen Religion eine positive Religion bauen, wie man aus dem Rechte der Natur aus demselben Grunde ein positives Recht gebaut hatte. Das Positive in der Religion erhielt seine Sanction durch seinen Stifter, welcher vorgab, daß die conventionellen Vorschriften seiner Religion durch ihn von Gott kämen, und die Unentbehrlichkeit der positiven Religion verschaffte ihm Glauben. In ihr, wie sie modificirt wird, nach der natürlichen und zufälligen Beschaffenheit jeden Standes, besteht das, was man ihre innere Wahrheit nennen kann. Daher sind alle positiven Religionen gleich wahr und gleich falsch: ersteres, weil es überall gleich nothwendig gewesen ist, über verschiedene Dinge sich zu vergleichen, um Uebereinstimmung in der öffentlichen Religion hervorzubringen; letzteres, weil das Conventionelle in der Gottesverehrung das Wesentliche der Religion nicht allein vervollständigt, sondern auch verdunkelt, schwächt und verdrängt. Nach diesen allgemeinen Grundsätzen wird nun auch die christliche Religion beurtheilt. Sie entspricht der Absicht

einer geoffenbarten Religion so gut als irgend eine andere. Ihre historischen Beweise lassen sich durch keine gleichen Beweise überbieten; daher bekennt Lessing, daß er sie glaube und für wahr halte, so gut man irgend etwas Historisches glauben und für wahr halten könne. Aber nicht minder hält er auch andere positive Religionen für wahr. Wie er es seinem Nathan in den Mund gelegt hatte, konnten verschiedene Religionen zur Seligkeit führen. Auch konnte es gute Leute geben, welche über alle geoffenbarten Religionen sich hinweggesetzt hatten. Wenn nun aber gleich alle positiven Religionen hinsichtlich der Wahrheit einander gleich seien, so sei dennoch ein Unterschied zwischen schlechteren und besseren zu machen. Und zwar ist ihm diejenige die beste geoffenbarte Religion, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält. Dieser Unterschied begründet denn auch den Vorzug, welchen das Christenthum vor den andern geoffenbarten Religionen behauptet. Lessing ist hiebei nicht, wie es den Anschein haben könnte, der Ansicht der Politiker unter den Freidenkern, welche die conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion als Ausflüsse einer gesetzgeberischen Thätigkeit erleuchteter Menschen betrachten, die Alles wußten, was von Gott und seinem Gesetz gewußt werden kann, sondern er entscheidet sich dafür, daß wir alle durch jene Zusätze hindurchgehen mußten, weil wir nur unter sinnlicher Hülle die Wahrheit begreifen lernen. Vernunftwahrheiten mußten Anfangs geoffenbart werden, um nachher als Vernunftwahrheiten erkannt zu werden. Ohne eine solche Offenbarung und sich selbst überlassen, würde die menschliche Vernunft nie auf sich selbst gekommen sein. Da nun aber die conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion von den Religionslehrern nicht willkürlich zugesetzt werden, so können sie nichts anders als Vorschriften sein, welche wirklich von Gott kommen. Für die Wahrheit der Offenbarung zeugt die Geschichte, welche eine Führung, eine Erziehung der Menschheit unter Gottes Vorsehung ist. Und zwar sieht Lessing den Beweis hievon nicht so fast in den Wundern und Prophezeiungen, welche nur Gerüste sind, deren sich Gott bedient, um auf seine Propheten aufmerksam zu machen, als vielmehr in der Kraft der Ueberzeugung, welche sie gewährt, in ihrer Dauer und ihrem Siege. Die göttliche Leitung der menschlichen Angelegenheiten kann nicht zulassen, daß eine Religion siege, welche nicht ein wirksames Erziehungsmittel für die Menschheit in sich trägt. Von diesem Gedanken der göttlichen Leitung ist Lessing erfüllt. Weder das viele Uebel, das er sieht, kann ihn irre machen, noch das Böse, welches ebenfalls von Gott gebilligt werde. Die Schritte der Vorsehung scheinen uns zuweilen zurückzugehen; aber wir sollen nicht verzweifeln; es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die geradeste ist. Wenn nun aber der menschliche Verstand einer langen Erziehung bedarf, um zur richtigen Einsicht über Gott und das göttliche Gesetz zu gelangen, und insofern in demselben kein sicherer Führer gegeben ist, wodurch wird Gott den Menschen leiten? Lessing recurrirt hier auf das innere Gefühl, auf das Herz des Menschen; in diesem findet er die Erfahrungen, welche uns die Wahrheit einer religiösen Ueberzeugung verbürgen. Das Gemüth ist gleichsam eine Burg, welche gegen alle Zweifel und Angriffe des Verstandes sich zu halten vermag. Die Gefühle sind es, durch welche Gott die Herzen der Menschen lenkt, und sie für die Pläne erzieht, welche er mit ihnen ausführen will. Nun ist es aber freilich unentschieden, was Lessing unter religiösem Gefühle verstand: ob er es in dem Sinne nahm, in welchem es später Schleiermacher seinem theologischen System zu Grund legte, oder aber ob er, was nicht unwahrscheinlich ist, es als das unmittelbare Bewußtsein des Göttlichen in uns auffaßte, welchem Ideen zu Grunde liegen, die durch die Thätigkeit des philosophirenden Geistes auf eine immer höhere Stufe des Erkennens erhoben werden sollen. Dieses hängt wohl mit seiner Forderung zusammen, daß die Wahrheit der geoffenbarten Religion sich an ihrer Vernünftigkeit erweisen müßte. Was wir Anfangs als Offenbarung anstaunten, soll die Vernunft

aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten, und mit ihnen verbinden lernen. Die geoffenbarte Religion hat ja nur den Zweck, die Vernunft zu erziehen; würde sie aber nicht zur Einsicht erzogen, welche sie erreichen soll, so würde die Absicht Gottes, zu welcher er die Offenbarung gab — Vernunftwahrheit zu werden — nur vereitelt werden. — In der Erziehung der Menschheit im Ganzen, in welche nicht allein die Juden, sondern auch die Heiden und überhaupt alle Völker der Welt eingreifen sollen, soll durchgehends eine fortschreitende Entwicklung stattfinden. Ein mächtiger Hebel in dieser Bewegung ist das Christenthum, welches ebenfalls einer immer größern Vervollkommnung fähig ist. Immer mehr drängt es zur Erleuchtung, zur Einsicht in seine eignen Offenbarungen vor. Diese Einsicht, welche nicht bloß Bedingung, sondern Ingredienz der Seligkeit ist, ist der Offenbarung Ziel, welches gewiß erreicht werden wird. Wenn Lessing dieses Ziel sonst auch das neue ewige Evangelium nennt, so ist dieses nicht, wie schon geschah, so zu fassen, als ob er eine neue Stufe der Entwicklung annähme, in welcher das Christenthum einer vollkommeneren Religion weichen würde, vielmehr sprach er seine Ueberzeugung dahin aus, daß die christliche Religion ewig fortdauern werde. Er denkt sich unter dem neuen ewigen Evangelium nichts anderes, als die Erfüllung der Verheißung des Christenthums! Durch die Speculationen über die Lehren des Christenthums soll das menschliche Geschlecht zu der höchsten Stufe der Aufklärung und Reinigkeit gelangen und die Zeit der Vollendung erreichen, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Beweggründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen daran gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen. — Da Lessing nicht zugeben konnte, daß in der Oeconomie des Heiles auch nur Eine Seele verloren gehe, so erschien ihm auch die Erziehung durch die Offenbarung nur als der gewöhnliche Weg, welcher freilich am sichersten führe, aber nicht schlechthin nothwendig sei. Uebrigens wollte Lessing deßwegen nicht irgend einer Seele die Möglichkeit eröffnen, ohne durch die Stufen der göttlichen Erziehung, also auch ohne durch das Christenthum hindurch zu gehen, ihre Seligkeit gleichsam als Geschenk zu erhalten. Denn eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch, der eine früher, der andere später, erst durchlaufen haben, ehe er zur Vollkommenheit seiner Einsicht und seines sittlichen Lebens gelangen kann. Da es ihm nun aber nicht entging, daß so viele Menschen sterben, die wir für wahre aufrichtige Christen nicht halten können, so nahm er zur Hypothese der Seelenwanderung seine Zuflucht. Der Bedenklichkeit, daß wir eines frühern Lebens uns nicht bewußt werden, glaubte er durch die Annahme zu begegnen, daß, was wir gegenwärtig nicht im Gedächtniß haben, deßwegen nicht immer für uns entschwunden sein müsse. Unser sei die Ewigkeit; wenn es uns gut sei, werden wir uns wohl unsers frühern Lebens wieder eingedenk werden. Sonderbarer Weise wollte Lessing seine Forderung, daß alle Menschen selig werden müssen, mit der christlichen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen in Einklang bringen. Er stützte diese Lehre auf die Behauptung der Nothwendigkeit, alle Folgen und also auch die natürlichen Folgen des Bösen, die Rückschritte, welche wir in unserer Entwicklung zugelassen haben, als ewig zu setzen. Da nun aber nicht bloß die natürlichen Folgen und Strafen des Bösen, sondern auch die des Guten ewig sein müssen, und auch das Gute, welches selbst den schlechtesten Menschen nicht ganz verlassen hat, seine ewigen Folgen haben muß, so konnte Lessing eine völlige Absonderung des Himmels von der Hölle nicht zugeben. Eine Erklärung dieser Annahme einer Mischung des Guten und des Bösen, des Himmels und der Hölle, werden wir dann finden, wenn wir bedenken, daß Lessing zwar eine reine und

vollkommene Sittlichkeit als das Ziel unserer Erziehung fordert, dagegen den Menschen einer reinen und vollkommenen Erkenntniß nicht fähig hält, und in dieser Beziehung nur eine immer weitere Entwicklung unsers Bewußtseins, aber nie ein vollkommenes Schauen der Wahrheit in Aussicht stellt. Freilich hat er hiebei den großen Widerspruch übersehen, welcher darin liegt, daß eine reine Sittlichkeit ohne reine Erkenntniß angenommen wird. So ist Lessing auch hier von der reinen christlichen Wahrheit abgewichen, wie er auf der andern Seite die Lehre von dem Sündenfalle ausschloß, und den Menschen ursprünglich aus einem in Bezug auf Erkenntniß und Willen, wenn nicht verkehrten und sündhaften, so doch jedenfalls sehr unvollkommenen Zustand ausgehen ließ. Deßhalb geht auch durch die angeführten Lehren Lessings ein naturalistischer Zug hindurch, welchen auch Herder (s. d. A.), der auf dessen Ansichten von der Erziehung des Menschengeschlechts fortbaute, in seinen berühmten „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" nicht zu verwischen gewußt hat. Immerhin aber liegen in Lessings religiösen und philosophischen Ansichten manche treffliche Keime zu tiefern Untersuchungen, wie sie denn auch wirklich auf den in der neuesten Zeit eröffneten Gebieten der Religionsphilosophie und christlichen Apologetik sowie der Philosophie der Geschichte der Menschheit kräftige Wurzeln geschlagen haben. Vgl. unter den vielen Schriftstellern, welche Lessings Anschauungen zum Gegenstande von Untersuchungen gemacht haben: „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts", kritisch und philosophisch erörtert von Guhrauer, Berlin 1841, und Heinrich Ritter: „über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze". Göttingen 1847. [Brischar.]

Lessius, Leonhard, geboren 1554 zu Brechten, einem Flecken in Brabant, zeigte schon in zartester Jugend eine solche Frömmigkeit, daß ihn seine Mitschüler den „Propheten" nannten, und eine solche Liebe zum Studium, daß er oft die Zeit der Erholung vergaß und den nöthigen Schlaf sich entzog. In seinem 14. Jahre kam er nach Löwen, wo er in einem Collegium einen Freitisch erhielt und dem Studium der Humaniora und der Philosophie mit großem Erfolg oblag, bis er in seinem 18. Jahre 1572 in den Jesuitenorden eintrat. Nach seinem Noviciate von 1574 an lehrte er sieben Jahre hindurch in Douay Philosophie. Als er während der religiösen Unruhen in den Niederlanden 1578 sich flüchten mußte, zog er sich ein schmerzliches Leiden zu, das ihn nie mehr ganz verließ. Als er nach seinem Aufenthalt in Douay die Priesterweihe erhalten hatte, ward er nach Rom berufen, wo er unter dem bekannten Franz Suarez zwei Jahre lang Theologie studirte. Im Jahre 1585 kamen er und sein Ordensgenosse Johannes Hamelius als Lehrer der Theologie nach Löwen, wo sie, als die Bajischen Streitigkeiten (s. Bay) eben erst waren beigelegt worden, durch die in ihren Vorlesungen vorgetragenen Lehren zum Ausbruch neuer Unruhen Anlaß gaben. Bisher waren es hauptsächlich die Franciscaner gewesen, die als Anhänger des Duns Scotus eine der strengen Augustinischen Gnadenlehre abgekehrte Richtung einhielten, und sie hatten sich in derselben um so mehr befestigt, als sie im Streite mit Bajus in der Verwerfung seiner Sätze eine Bekräftigung ihrer Lehrart zu finden glaubten. Diese Richtung schlugen nun auch vielfach die Jesuiten ein, insbesondere Lessius und Hamelius. Der von Aquaviva (s. d. A.) 1586 für die Gesellschaft Jesu entworfene Studienplan: Ratio atque institutio studiorum verlangte zwar, daß im Allgemeinen der Lehre des hl. Thomas zu folgen sei, erlaubte aber, in einzelnen Puncten von ihr abzuweichen, und führte unter denselben insbesondere den Satz des hl. Thomas auf: secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in eas plurimum influere aut eas movere. Hatte Bajus, statt die wahre Lehre Augustins zur Geltung zu bringen, dieselbe vielmehr an Strenge überboten und so entstellt, so wich jetzt Lessius nach der entgegengesetzten Seite von der Augustinisch-thomistischen Lehrweise ab. Als darüber unter seinen Zuhörern Streitigkeiten entstanden, leitete

die theologische Facultät von Löwen unter Mitwirkung des Bajus eine Untersuchung ein, indem sie aus den Vorlesungen des Lessius 34 Sätze aushob, die sie ihm zusandte. Als Lessius diese Sätze im Allgemeinen als die seinigen anerkannte, verfaßte H. Gravius über dieselben eine Censur, die sofort die Billigung der Facultät erhielt. Im Eingange derselben drückt die Facultät ihren Schmerz aus über die in den censurirten Sätzen enthaltene Verkehrung der kirchlichen Gnadenlehre, und rechtfertigt ihren Schritt damit, daß die verworfenen Sätze der durch so viele Concilien und Päpste und durch die berühmtesten Lehrer der Kirche hoch geschätzten Lehre und Auctorität des heiligen Augustin zuwiderlaufen und alle jene Einwendungen und Vorwürfe erneuern, mit denen einst die Semipelagianer im vermeintlichen Interesse der menschlichen Freiheit die Augustinische Lehre bekämpft hätten. Zuletzt erinnert sie den Lessius und Hamelius an ihren Ordensgenossen Bellarmin, der einst in Löwen die entgegengesetzte Lehre über die Gnade und Prädestination vorgetragen habe. (D'Argentré, Collectio judiciorum de novis errorib. tom. III.) Der belgische Episcopat nahm von diesem Vorgange in Löwen Kenntniß, insbesondere wandten sich die Erzbischöfe von Mecheln, Cambrai und Gent an die Facultäten zu Paris und Douay um Gutachten. Während erstere eine Beurtheilung ablehnte, erfolgte von der Facultät in Douay im Januar 1588 eine Censur, welche Estius in ihrem Auftrage verfaßt hatte, und in welcher die Lehre des Lessius noch viel entschiedener und ausführlicher abgewiesen wurde (D'Argentré Collect.). Um diese über ihre Lehre ergangenen Censuren zu entkräften, suchten auch die Jesuiten ihrerseits von den Facultäten in Mainz, Trier und Ingolstadt für sich günstige Gutachten zu erlangen. Ein weiteres Umsichgreifen der entstandenen Aufregung wurde durch das Einschreiten Roms, das die Sache vor sein Forum zog, verhindert. Der päpstliche Nuntius in Cöln, Frangipani, erhielt im April 1588 von Sixtus V. ein Breve, worin er beauftragt wurde, sich sobald als thunlich nach Löwen zu begeben und die streitenden Parteien mit einander zu verständigen, und wenn dieses nicht gelänge, ihnen zu erklären, daß es nur dem Nachfolger des heiligen Petrus zukomme, in Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden, und daß sie bis zu einer Entscheidung durch den apostolischen Stuhl vom Streit ablassen sollten; zugleich sollte er in diesem letztern Fall zum Zweck einer Entscheidung durch den römischen Stuhl die den Streit betreffenden Schriften nach Rom senden. Als die Parteien bei der Ankunft des Nuntius in Löwen im Juni 1588 sich nicht mit einander verständigen konnten, so verfaßte die Facultät eine schriftliche Rechtfertigung der von ihr ergangenen Censur, die sodann Lessius übergeben wurde, um sich gegen dieselbe gleichfalls schriftlich zu vertheidigen. Bei seiner Abreise (Nov. 1588) ermahnte der Nuntius beide Theile, die Entscheidung des päpstlichen Stuhles, dem er ihre Schriften übersenden werde, ruhig abzuwarten. Zur Herstellung und Befestigung der Ruhe hatte der Nuntius außerdem schon im Juli ein Decret ergehen lassen, in dem alle, die die Lehren des einen oder andern Theils in öffentlichen Versammlungen, in Predigten, Disputationen oder Schriften so vertheidigten oder bekämpften, daß sie die entgegenstehenden Lehren als häretisch, verdächtig und gefährlich bezeichneten, oder jene, die ihnen anhingen, der Häresie beschuldigten oder verdächtigten, mit der excommunicatio latae sententiae bedroht wurden. Die Lessischen Streitigkeiten nahmen dasselbe Ende, wie jene, welche durch das in eben jenem Jahre 1588 erschienene Werk des **Molina**: Concordia liberi arbitrii cum donis gratiae veranlaßt wurden, und zu denen die Lessischen Streitigkeiten nur das Vorspiel bildeten. Aehnlich wie in der **Molinistischen** (s. den Art. **Congregatio de auxiliis divinae gratiae**), ist auch in der Lessischen Angelegenheit die von Rom in Aussicht gestellte Entscheidung nie erfolgt. — Lessius starb 1623 zu Löwen, wo er 38 Jahre lang mit Ruhm gewirkt hatte. Sein Leben zeichnete sich durch tiefe Frömmigkeit, durch Strenge gegen sich selbst und unermüdliche Thätig-

keit aus, und man hatte bei seinem Tode eine solche Meinung von seiner Tugend, daß man gleichsam wetteiferte, von ihm etwas zu besitzen. Lessius hatte zwei Generalversammlungen seines Ordens beigewohnt und großes Ansehen genossen, so daß die ausgezeichnetsten Mitglieder seines Ordens es für Pflicht hielten, nach seinem Rathe zu handeln. Zu seinem Ansehen hatten insbesondere die verschiedenen Schriften beigetragen, in denen er wie Schärfe und Klarheit des Geistes so auch einen großen Umfang des Wissens an den Tag legte. Er verstand sehr gut griechisch und besaß außer der Theologie auch in der Geschichte, in dem canonischen und bürgerlichen Rechte, in der Mathematik und in der Medicin ausgebreitete Kenntnisse. Seine Schriften, die einzeln oft erschienen, sind von Balth. Moretus gesammelt und 1625 und 1630 zu Antwerpen in zwei Bänden herausgegeben worden. Die bedeutendsten derselben sind: das vielfach aufgelegte Werk De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus libri IV. ad Sec. Sec. Thomae a Qu. XLVII. usque ad CLXXI. Aus diesem Werke wurden mehrere Propositionen, z. B. über den Diebstahl, Mord u. s. w., von Bischöfen und theologischen Facultäten censurirt. Appendix: De licito usu aequivocationum et mentalium restrictionum. — Dissertatio de montibus pietatis. — Quae fides et religio sit capessenda, consultatio. — De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionali disputatio apoligetica 1620. — De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum; item de praedestinatione Christi. — Hygiasticon seu de vera ratione valetudinis bonae et vitae una cum sensuum, judicii et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae. Subjungitur: tractatus Ludovici Cornari Veneti. (Ueber das Leben und die Streitigkeiten des Lessius s. Alegambe, bibliotheca scriptorum Societatis Jesu. — Sotwel, bibliotheca scriptor. Societ. Jesu. — De vita et moribus R. P. Leonardi Lessii. Paris. 1644. Le Blanc, hist. congregat. de auxil. div. grat. — Habert, defense de la foi etc.) — Was die Lehre des Lessius und Hamelius betrifft, so bezogen sich die ersten drei der censurirten Sätze auf die Inspiration der heiligen Schrift, welche so lauteten: 1) „Damit etwas heilige Schrift sei, ist nicht nothwendig, daß die einzelnen Worte, 2) noch auch, daß die einzelnen Gedanken und Wahrheiten dem Schriftsteller unmittelbar vom heiligen Geist inspirirt worden seien. 3) Es kann ein Buch, wie vielleicht das zweite Buch der Maccabäer, zur hl. Schrift gehören, wenn es mit bloß menschlicher Kraft ohne Beistand des hl. Geistes niedergeschrieben worden ist und der hl. Geist nachher nur erklärt hat, daß in demselben nichts Unwahres enthalten sei." Ganz besonders wurde dieser letzte Satz anstößig gefunden. — Den Hauptgegenstand des Streites bildete die Lehre des Lessius über Gnade und Prädestination. Diese Lehre, wie sie theils in den übrigen 31 censurirten Sätzen, theils und zwar ausführlicher in seinen Schriften: De praedest. et reprobat. und De gratia efficaci etc. enthalten ist, kommt der des Molina im Wesentlichen gleich, was schon daraus hervorgeht, daß Lessius die zuletzt genannte Schrift eigens zur Vertheidigung der Molinistischen Lehre gegen die Angriffe der Thomisten verfaßte. Seine Lehre ist folgende: Unverdient und auf zuvorkommende Weise verleiht Gott Allen, wenn auch nicht in gleichem Maße, die gratia sufficiens, d. h. eine solche Gnade, mit der der Sünder sich bekehren und das Gute thun kann, wenn er will. Denn könnte sich der Sünder mit ihr nicht wirklich bekehren, wäre dazu außer ihr noch eine weitere Gnade nothwendig, so wäre diese Gnade nicht hinreichend. Von sich aus oder in actu primo will Gott, daß jede Gnade Erfolg habe; daß sie aber in actu secundo bald wirksam wird, bald nicht, hat seinen Grund nicht in einer besondern Wirksamkeit oder Beschaffenheit der Gnade, sondern hängt von dem Einstimmen oder Nichteinstimmen des freien Willens ab. Die Gnade ist gleichsam ein Instrument, das der Wille gebrauchen oder nicht gebrauchen kann, gleichwie er die natürlichen Anlagen bethätigen oder nicht bethätigen kann. Es ist aber nicht so zu verstehen, sagt Lessius weiter, als ob der Wille

der Gnade eine Kraft mittheile, wenn er sie wirksam macht, oder als ob er sie directe verursache. Efficacia gratiae in actu secundo non pendet per se primo et secundum suam rationem supernaturalem directe a libero arbitrio, sed secundum circumstantiam temporis modi etc. Hinc fit, ut ratio, cur gratia hic et nunc influat in opus, referenda sit in liberum arbitrium gratia sic utens, sicut vicissim ratio, cur liberi arbitrii, opus sit supernaturale et meritorium, referenda sit per se primo in gratiam. Sunt enim haec dua principia partialia ac proinde agunt cum mutua dependentia et in ipso opere effectus sibi correspondentes habeat. Wie Lessius im Gegensatz zu Augustin und Thomas die Gnade überhaupt als eine solche faßte, die bloß bewirkt ut possimus facere, si velimus, so besteht nach ihm insbesondere auch die Gabe der Ausdauer nur in einer solchen Gnadenhilfe, durch die wir ausdauern können, wenn wir wollen. In statu innocentiae sufficiebat homini ad salutem gratia, qua poterat perseverare, si vellet, ergo et nunc. ass. 22. — Wenn Augustin sagt, wir bedürfen nicht bloß einer Gnade, qua possimus, sondern auch qua faciamus, so ist dieses nach Lessius davon zu verstehen, daß wir das Gute nicht thun können sine concursu vel auxilio gratiae concomitantis, qui (concursus) peccatori ita praeparatus est, ut generalis et naturalis concursus praeparatur naturali potentiae, v. gr. potentiae videndi. Gott ist bereit, die begleitende Gnade in actu secundo uns zu ertheilen, wenn wir wollen. Daß wir wirklich wollen, dazu ist keine wirksame, den Willen unfehlbar determinirende Gnade nothwendig, wie diejenige etwa war, durch welche Paulus, Magdalena u. A. bekehrt wurden; es genügt eine viel geringere Gnade, die der vollsten Freiheit Platz läßt, ass. 8, 9, 10. Gegen die letzten Worte bemerkt die Censur der Facultät von Douay: Wird, wie es der Urheber der Assertionen zu thun scheint, bei der Bekehrung Pauli und anderer ohne Beeinträchtigung oder Aufhebung der Freiheit eine wirksame, den Willen unfehlbar determinirende Erregung durch die Gnade anerkannt, warum sollen wir eine solche Erregung bei der Bekehrung Anderer bestreiten und die Worte Augustins gewaltsam verdrehen? Mit dieser Lehre über die Wirksamkeit der Gnade hängt die Prädestinationslehre des Lessius auf das Engste zusammen. Wenn Gott nach ihm in diesem Leben Allen, wenn auch nicht Jedem in gleichem Maße, die hinreichende Gnade zuvorkommend und unverdient verleiht, so hat er diese Gnade auch von Ewigkeit her unverdient aus reinem Wohlwollen zubereitet — praedestinatio ad gratiam (primam) mere gratuita. Die Prädestination als Vorherbestimmung zur Gnade ist aber noch incomplet; ihr Complementum bildet die Vorherbestimmung zu den weitern Gnadenmitteln, und insbesondere zum ewigen Leben. Diese letztere Vorherbestimmung geschieht nach Lessius ex praevisis meritis gratia comparatis. Nam justi possunt, sagt er, nova auxilia mereri et beneficia, quibus crescant, et istis rursus alia et sic deinceps usque ad mortem; ergo in potestate justorum est complere suam praedestinationem i. e. per gratiam efficere, ut conditionata Dei voluntas, illa beneficia conferendi, quibus ad salutem perducantur, transeat in absolutam. Deßhalb hat nach ihm der Satz: si non es praedestinatus, fac ut praedestineris, Geltung, nicht als ob Jemand die Prädestination zur ersten Gnade verdienen könnte, sondern weil die Prädestination zu den spätern Gnaden und endlich zum ewigen Leben von dem Vorhersehen der treuen Mitwirkung zu der ersten oder der je vorhergehenden Gnade abhänge. Für diese Auffassung der Prädestination berief sich Lessius auf sämmtliche griechische Väter; auch bei Augustin glaubte er seine Lehre zu finden. Quod si tamen, fügt er hinzu, contraria sententia est D. Augustini, non admodum referret. ass. 20. Was ihn hierin über die Auctorität Augustins so leicht wegsehen ließ, war die Meinung, daß nur bei seiner Auffassung der Gnade und Prädestination die menschliche Freiheit bestand, und das Streben des Menschen in der Zeit für die Ewigkeit eine Bedeutung habe, während die streng Augustinische und die Thomistische Lehre von einer unfehlbaren absoluten Wirksamkeit

der Gnade und von einer unbedingten Prädestination ad gloriam die Freiheit und das sittliche Streben des Menschen beeinträchtige und in Bezug auf Erlangung des Heils entweder zu Verzweiflung oder zu gottloser Zuversicht führe. Haec sententia de praedestinatione maxime consentanea est divinae bonitati, scripturarum auctoritati, patrum testimoniis, et naturalis rationis aequitati, in nulla re omnino Pelagio favens et quam longissime a sententia Lutheri et Calvini et reliquorum haereticorum nostrae tempestatis recedens, a quorum sententia et argumentis difficile est alteram sententiam (die Augustinisch-thomistische) vindicare. ass. 31. Das Weitere siehe in dem Art. Molina. [Kloß.]

Leß, Gottfried, protestantischer Theolog, geboren zu Conitz in Westpreußen am 31. Januar 1736, studirte zu Jena und Halle unter Baumgarten, war 1756 ordentlicher Professor der Theologie in Göttingen und 1766 Doctor der Theologie, 1784 erster Professor der Theologie und Consistorialrath, zuletzt 1792 erster Hofprediger in Hannover. Er starb den 28. August 1797 nach einem sehr thätigen und achtungswerthen Leben bei steter Kränklichkeit. Schriften hinterließ er folgende: Die Ehre der Bekenntnißbücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Leipzig 1758. Betrachtungen über einige neuere Fehler im Predigen, welche das Rührende des Kanzelvortrags verhindern. 1765. Abriß der christlichen Moral. 1767 (mit übertriebenem Rigorismus). Entwurf eines philosophischen Cursus der christlichen Religion. 1790. Christliche Religionstheorie für's gemeine Leben, oder Versuch einer practischen Dogmatik. 1779 (3. Auflage 1789 unter dem Titel: Handbuch der christlichen Religionstheorie für Aufgeklärtere). Uebersetzung der Briefe Pauli an die Römer und Corinther. 1778. Ueber christliches Lehramt, dessen würdige Führung und schickliche Vorbereitung dazu. 1790. Ueber den Zustand der Söhne- und Töchterschule. 1796. — Leß war kein gelehrter, sondern mehr practischer Theolog; sein Gemüth zog ihn zur Mystik, seine Zeit und Bildung zum Rationalismus, so daß Orthodoxe wie Heterodoxe ihn zu dem ihrigen rechneten, so lange er blühte; nachher verläugneten ihn beide Theile. Seine Schriften besagen nicht viel; nicht selten stehen an der Stelle der Beweise baare Tiraden und Declamationen mit allerlei Unarten und Sonderbarkeiten des Styls und der Sprache. Am Besten nahm er sich als Kanzelredner aus, weil er mit Eifer und Wärme sprach. (S. Necrolog auf das Jahr 1797. 8. Jahrg. II. Bd. S. 219. ff.) [Haas.]

Leti, Gregor, Geschichtschreiber. Er wurde geboren zu Mailand im J. 1630. Seine erste Bildung genoß er bei den Jesuiten zu Cosenza, wo er bis zum J. 1644 blieb. In den nächsten Jahren weilte er meistens zu Rom. Unsteter Sinn und andere Gründe trieben ihn im J. 1657 zu Reisen nach Frankreich und in die Schweiz. Zu Lausanne, wo er mit einem Arzte, Joh. Ant. Quirin, bekannt wurde, trat er zu den Reformirten über, und heirathete die Tochter des Quirin. Vom J. 1660 wohnte er in Genf. Im J. 1674 erhielt er das Ehrenbürgerrecht daselbst. Im J. 1679 ging er nach Frankreich auf Reisen; im J. 1680 nach England, wo er am Hofe Carls II. wohl empfangen wurde. Der König gab ihm 1000 Thaler zum Geschenke, und versprach ihm die Stelle eines Historiographen. Da er in der Geschichte Englands, die er sofort schrieb, durch seine Sprache Anstoß gab, so erhielt er Befehl, in zehn Tagen das Reich zu verlassen. Im J. 1682 kam er nach Amsterdam, wo er als Geschichtschreiber eine Stelle fand, die er bis zu seinem am 9. Juni 1701 erfolgten Tode begleitete. Von seinen italienisch verfaßten Schriften nennen wir: Das Leben der Donna Olympia; Das Leben Sixtus V.; Der Cardinalismus; Historische Gespräche; Politische Gespräche; Reise des römischen Hofes; Das regierende Italien; Leben Philipps II.; Britannisches Theater; Die Monarchie Ludwigs XIV.; Geschichte von Genf; Teutsches Theater; Geschichte von Brandenburg; Sächsische Geschichte; Belgisches Theater; das Leben Cromwells; Das Leben der Königin Elisabeth; Das Leben Carls V., und vieles

Andere. Leti war Tendenzschriftsteller, dessen Werke auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen. Er schrieb eilfertig, und nahm es mit der Wahrheit nicht sehr genau. Vrgl. Iselin u. d. A. [Gams.]

Lettner, s. Kirche als Gebäude.

Letztwillige Verfügungen. Die Lehre von den letztwilligen Verfügungen ist besonders im römischen Rechte von großer Bedeutung und von sehr beträchtlichem Umfange. Das Kirchenlexicon kann sich auf diese ganze Lehre nicht einlassen, schon aus dem einfachen Grunde, weil es seiner Tendenz nach das weltliche Recht, insofern dieses nicht mit kirchlichen Verhältnissen in Verbindung steht, von sich ausschließt. Daher können auch die letztwilligen Verfügungen nur mit der gleichen Einschränkung hier behandelt werden. Nebstdem wird aber noch von Allem Umgang genommen, was in den Art. „Erbrecht, Erbschaft" und „Fideicommisse" vorgekommen ist. Im Allgemeinen ist eine letztwillige Verfügung (nach mehreren Stellen im Tit. X. de testam. et ult. volunt. 3. 26. ultima v. extrema v. suprema voluntas) die Willenserklärung einer Person auf den Fall ihres Todes, namentlich in Ansehung ihres zeitlichen Vermögens. Vgl. L. 1. Dig. qui testam. fac. poss. (28. 1). Eine solche Disposition ist in der Regel eine einseitige, und die dabei vorkommenden Personen sind einestheils der Disponent, von welchem der letzte Wille ausgeht, anderntheils die Honorirten, welche zu ihren Gunsten darin bedacht sind. Jener muß die Fähigkeit haben, zu disponiren, und bei diesen wird die Fähigkeit erfordert, mit Wirksamkeit bedacht zu werden. Beides nennen die Römer testamentifactio, L. 16. Dig. qui testam. fac. poss. (28. 1.), wobei die Neueren eine active und passive unterscheiden. Vgl. Schweppe, Röm. Privatrecht. IV. Ausg. (Götting. 1828—1833) Bd. V. § 787—788. Von den einzelnen Arten letztwilliger Verfügungen, von Testamenten, Legaten u. s. w. wird weiter unten die Rede sein, nachdem vorher die Geschichte derselben dargestellt sein wird. Das Institut solcher Verfügungen war bei den Römern seit den ältesten Zeiten begründet. Wir finden es schon in den Gesetzen der zwölf Tafeln. Ulpian. fragm. XI. 14. Gaji comment. II. 224. Cic. de invent. II. 50. Daß es sodann in das justinianische Recht überging, ist aus dem Corpus juris civilis bekannt. Dagegen galt bei den alten Teutschen nur die von dem Willen des Verstorbenen unabhängige Intestat-Erbfolge. Tacit. Germ. 20: „Heredes tamen successoresque sui cuique liberi, et nullum testamentum. Si liberi non sunt, proximus gradus in possessione, fratres, patrui, avunculi." Man findet heut zu Tage auch noch in der Schweiz, wo so viele altteutsche Elemente sich erhalten haben, daß die gesetzliche Erbfolge die Regel bildet, und daß letztwillige Dispositionen verhältnißmäßig selten sind. Bluntschli, Staats- und Rechtsgeschichte der Stadt und Landschaft Zürich. 2 Thle. Zürich 1838 und 1839. Th. II. § 51. S. 294. Indessen bei den Römern zur heidnischen Zeit hatte die Kirche Christi überhaupt noch keine rechtliche Erwerbfähigkeit, konnte also auch durch letztwillige Verordnungen nichts erwerben. Jedoch hatten die heidnischen religiosen Phantome und Personen bereits eine gewisse Erwerb- und Erbfähigkeit. So z. B. konnten nach Ulpian. fragm. XXII. 6. ausnahmsweise gewisse Götter und Göttinnen als Erben eingesetzt werden. Auch ist an gewissen Stellen von an Tempel resp. deren Priesterschaft überwiesenen Feideicommissen und von Sclaven und Freigelassenen der Tempel die Rede. L. 20. § 1. Dig. de ann. legat. (33. 1.) Varro de ling. lat. Ed. Ottfr. Mueller. Lips. 1833. VIII. (sonst VII.) c. 41. § 83. Cic. divin. in Caecil. 17. Mit der Einführung des Christenthums und mit der in ihm wurzelnden Einheit und Selbstständigkeit der Kirche, sowie in Folge seiner hervorragenden Macht über die Gemüther und Herzen der Menschen änderten sich die Verhältnisse. Die Kirche kam besonders durch das Edict des Licinius vom J. 313 in eine andere Lage. Dieses Edict lautet bei Lactant. de mortib. persecut. 48: „Et quoniam iidem Christiani non ea loca tantum, ad quae convenire consueverant,

sed alia etiam habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia, ea omnia lege, qua superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam hisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum reddi jubebis.“ Damit war also schon die rechtliche Persönlichkeit der Gesammtkirche, wie der Local-Kirchen und einzelner Institute anerkannt, die in der Folge unter dem allgemeinen Namen pia corpora hervortraten. Vgl. Schilling, Instit. u. Geschichte des röm. Rechts. Bd. II. § 49. Endlich im J. 321 ertheilte der Kaiser Constantin speciell den Testamenten zu Gunsten der Kirche rechtliche Kraft, welche sie bis dahin nicht hatten. L. 1. cod. de ss. eccles. (1. 2.) Vgl. üb. d. Ganze v. Savigny, System d. röm. Rechts. Bd II. S. 262—272. Mit der Reception des römischen Rechts in Teutschland kamen auch hier die Testamente und andere letztwillige Willensverordnungen auf, und es ist anzuerkennen, daß bei der frommen und mildthätigen Richtung des Mittelalters auf diesem Wege der Kirche große Vergabungen zufloßen. Alles dieß ist seit der sogenannten Reformation durch die Verweltlichung der Menschen, durch den einreißenden Unglauben und durch die maßlosen Uebergriffe der weltlichen Gewalt zwar anders geworden. — Die wichtigste letzte Willensverordnung ist ohne Zweifel das Testament, d. h. eine Disposition über den Nachlaß, verbunden mit der Einsetzung eines directen Erben. Erbe aber ist derjenige, welcher in das Vermögen und damit auch in alle Rechte und Verbindlichkeiten des Verstorbenen, sofern sie nicht höchstpersönlich sind, wie z. B. die väterliche Gewalt, eintritt, und sofort den Verstorbenen repräsentirt. L. 37. Dig. de adquir. v. omitt. hered. (29. 2.) Nov. 48. pr. Weiter ist ein directer Erbe ein solcher, der unmittelbar von dem Erblasser selbst die Erbschaft erlangt, nicht also aus den Händen eines Andern, welchen der Erblasser dazu beauftragt hat. Die Einsetzung eines directen Erben ist bei dem Testamente wesentlich, und eben dadurch unterscheidet es sich von dem Codicill, d. h. einer letztwilligen Verfügung ohne Einsetzung eines directen Erben. § 34. Inst. de legat. (2. 20.) § 2. Inst. de codic. (2. 23.) L. 14. Cod. de testam. (6. 23.) L. 7. Cod. de codic. (6. 36.). Auch muß das Testament den ganzen Nachlaß erschöpfen, nach dem Grundsatze: Nemo pro parte testatus, pro parte intestatus decedere potest, d. h. von mehreren Erben des nämlichen Erblassers können nicht Einige als Testamentserben und die Uebrigen als Intestaterben succediren, und wenn daher über einen Theil nicht disponirt ist, so erhält ihn dennoch der Testamentserbe. § 5. Inst. de hered. instit. (2. 14.) L. 7. Dig. de reg. jur. (50. 17.) — In Testamenten und auch in Codicillen können Vermächtnisse angeordnet sein, und diese sind entweder eigentliche Legate oder Fideicommisse. Nach den römischen Quellen ist die Definition der Legate sehr mangelhaft. § 1. Inst. de legat. (2. 20.) Legatum est donatio quaedam a defuncto relicta. L. 36. Dig. de legat. II. (31.) — donatio testamento relicta. Der Begriff wird am Besten negativ gegeben: Legat ist nämlich eine letztwillige Bestimmung, durch welche Jemanden, der nicht Erbe ist (dem Legatar), etwas zugewendet wird, so daß der Erbe es ihm überlassen muß. L. 116. pr. Dig. de legat. I. (30.) L. 2. Cod. de his, quae sub modo leg. (6. 45.) Im ältesten römischen Rechte wurde unter legare jede letztwillige Disposition verstanden. L. 120. Dig. de verb. signif. (50. 16.). Den Legaten hat Justinian die Fideicommisse gleichgestellt. L. 2. Cod. Commun. de legat. et fideicomm. (6. 43.) Es besteht aber doch noch bei uns im Begriffe ein Unterschied fort. Ein Fideicommiß ist da gegeben, wo Jemanden etwas in der Art vermacht ist, daß es erst vorher ein Anderer bekömmt, z. B. wenn nach dem Tode des Legatars das Legat an einen Dritten fallen soll. Bemerkenswerth ist das Universal-Fideicommiß, wenn nämlich verordnet ist, daß die Erbschaft von dem directen Erben auf einen nachfolgenden Erben (heres obliquus v. fideicommissarius) übergehen soll. Vgl. den Art. „Fideicommisse“. Endlich sind noch die Schenkungen auf den Todesfall zu er-

wähnen, d. h. Schenkungen, die erst nach dem Tode des Schenkers in Erfüllung gehen. Schenkungen auf den Todesfall zu frommen Zwecken, wenn sie über 500 Solidos (nach der gemeinen Usual-Interpretation 500 Ducaten) betragen, müssen gerichtlich insinuirt werden. L. 19. Cod. de ss. eccles. (1. 2.) L. 34. pr. § 1. L. 36. pr. Cod. de donat. (8. 54.) — Im Verlaufe der Zeit wurden den letztwilligen Verfügungen zu Gunsten der Kirche und ihrer Institute mancherlei materielle und formelle Vorrechte eingeräumt. Jede solche Disposition, wenn auch die Personen und Institute nicht genau bezeichnet waren, z. B. bei Erbeinsetzungen Jesu Christi, bei Vermächtnissen für die Armen oder für den Loskauf von Gefangenen, wurde für gültig erklärt, und die Vergabung fiel alsdann an die Localkirche des Verlebten oder an den Bischof der Diöcese, als Executor. War überdieß der mit einem frommen Legate beschwerte Erbe säumig, und von dem Bischofe oder seinem Oeconomen durch öffentliche Personen schon zu zwei verschiedenen Malen vergebens gemahnt worden, so sollte der Erbe unbedingt alles ihm Zugedachte verlieren, und zwar mit allen Früchten und allem Zuwachs der Zwischenzeit. Die Executoren sollten Alles zu Handen nehmen, und zu den angeordneten Zwecken verwenden. L. 26. Cod. de ss. eccles. (1. 2.) L. 24. 28. 46. 49. Cod. de episcop. et cler. (1. 3.) Nov. 131. c. 11. Auch sollte bei frommen Vermächtnissen die sogenannte Quarta Falcidia (s. Falcidische Quart) nicht in Anrechnung gebracht werden. L. 49. Cod. de episc. et cler. (1. 3.) Nov. 131. c. 12. Vgl. Marezoll in der Zeitschrift f. Civilrecht und Proceß v. Linde u. And. (Gießen) Bd. V. S. 76—106. Noch ein Privilegium hat die Praxis eingeführt, darin bestehend, daß in dem Falle, wenn ein Testament nichtig ist, gleichwohl das darin ausgesetzte fromme Legat bei Kräften erhalten wird. Ueber das Privilegium, welches in Cap. 4. de sepult. in VI. enthalten sein soll, vgl. Fritz im Archiv f. d. civilist. Prax. Bd. V. S. 211—212. Was die Form der Testamente betrifft, so kam seit dem sechsten Jahrhunderte die Ansicht auf, daß man es der Religiosität wegen bei frommen Dispositionen mit den Formalitäten nicht so genau nehmen dürfe, wie bei gewöhnlichen Testamenten, vorausgesetzt nur, daß der Wille des Erblassers gewiß sei. Conc. Lugdun. II. a. 567. c. 2., wo es heißt: „Quia multae tergiversationes infidelium ecclesiam quaerunt collatis privare donariis, id convenit inviolabiliter observari, ut testamenta, quae episcopi, presbyteri, seu inferioris ordinis clerici, vel donationes aut quaecunque instrumenta propria voluntate confecerint, quibus aliquid ecclesiae aut quibuscunque conferre videantur, omni stabilitate consistant. Id specialiter statuentes, ut etiamsi quorumcunque religiosorum voluntas aut necessitate aut simplicitate aliquid a saecularium legum ordine videatur discrepare, voluntas tamen defunctorum debeat inconcussa manere et in omnibus Deo propitio custodiri." Unter Gregor IX. wurde sogar die bloß mündlich hinterlassene Verfügung für rechtsbeständig erklärt. Cap. 4. X. de testam. (3. 26.) Endlich im zwölften Jahrhundert wurde es Grundsatz, daß vor zwei oder drei Zeugen zum Besten der Kirche gültig testirt und legirt werden könne. Cap. 11. X. de testam. (3. 26.) Auch gestattete Innocenz III. im J. 1202, den letzten Willen der Disposition eines Dritten anheimzustellen. Cap. 13. X. eod. Diese beiden Privilegien wurden auch von den weltlichen Gerichten anerkannt; nur ist bei dem ersteren darüber Streit entstanden, ob die zwei oder drei Zeugen, wie die sieben Zeugen bei den Testamenten nach römischem Recht, der nothwendigen feierlichen Form wegen, oder nur, um nöthigen Falls den Beweis des letzten Willens führen zu können, beigezogen werden. Die letztere, dem Geiste des canonischen Rechtes am meisten entsprechende Meinung führt zu der Folgerung, daß die Beiziehung der Zeugen auch unterbleiben könne, und das Testament dennoch gültig sei, wenn der Wille des Testators durch andere Beweismittel außer Zweifel gesetzt ist. Die Literatur dieser Controverse findet man bei Richter, Lehrb. des Kirchenrechts. III. Aufl. § 286. Note 7. und Permaneder, Handb. d. Kirchen-

rechts. Bd. II. § 706. Das canonische Recht hat übrigens noch überhaupt und ganz abgesehen von letztwilligen Verordnungen zum Besten der Kirche eine allgemeine einfache Form der Testaments-Errichtung vor dem Pfarrer und zwei Zeugen eingeführt, Cap. X. 10. de testam. (3. 26) und wenn sie gleich nicht gemeinrechtlich geworden ist, so wurde sie doch in einzelne Landes- und Provincial-Gesetzgebungen aufgenommen, z. B. in das Bamberger Landrecht. An den meisten der bisher aufgezählten Privilegien haben in den neueren Zeiten die weltlichen Gesetze und Verordnungen viele Beschränkungen gemacht, bisweilen dieselben gänzlich aufgehoben, und die Amortisationsgesetze haben überhaupt die Erwerbsfähigkeit der Kirche vielfach unterdrückt und verletzt. Namentlich wurde der Einfluß der Geistlichen auf Errichtung und Vollstreckung der Testamente beseitigt, obgleich noch neuere Concilien darauf verweisen. Clem. c. un. de testam. (3. 6.) Conc. Trid. Sess. XXII. c. 6. de reform. Was jetzt die Kirche von Todeswegen erwirbt, erleidet nicht mehr den Abzug der Quarta legatorum für den Bischof. Cap. 14. 15. X. de testam. (3. 26). Dafür mußte aber in Bayern der vierte Theil des Betrags für die Armen (quarta pauperum) und ein weiterer vierter Theil für die Schulen (quarta scholarum) gegeben werden. Diese die Freiheit und das Recht gröblich verletzende Einrichtung ist seit 1840 aufgehoben. Gesetzblatt f. d. Königreich Bayern v. 1840. Col. 21. — Alle Testamentssachen ressortiren nach den Decretalen, Cap. 3. 6. 17. X. de testam. (3. 26) zur geistlichen Gerichtsbarkeit, diese Einrichtung ist aber lange schon durch die weltliche Gewalt außer Wirksamkeit gesetzt. [Sartorius.]

Leuchter (Candelabra, Cereostata, Cereofala, Cerostala), auf denen während des Gottesdienstes Wachskerzen (Candelae, Cerei) brennen, hat man im Oriente und Occidente seit den frühesten Zeiten (Baron. ad a. 324 n. 64; ad natal. S. Felic. 3; Hier. contra Vigil. c. 3: August. contr. Crescent. l. 3. c. 29. Vgl. Binterims Denkw. 4. Bd. 1. Th. 124. ff.): sowohl die Natur der Sache, daß ein Kerzenlicht auf einem Behälter ruhe, als auch das Beispiel der Synogoge (2 Mos. 25, 31. ff.) munterten zu ihrem Gebrauche auf. Sie sind dermalen vorzugsweise ein nothwendiger Schmuck eines jeden Altares; jedoch so, daß die Hauptaltare gewöhnlich mit 6, 12 oder bei festlichen Anläßen mit noch mehr Leuchtern geziert sind, während auf Seitenaltären bloß 2 oder 4 Leuchter stehen. Ueberdieß werden auch dem Celebranten im Hochamte 2 Leuchter mit brennendem Lichte von Ministranten bei der Procession zum und vom Altare vorgetragen, während des Amtes selbst auf dem Credenztische niedergestellt, und nur während des Evangeliums von demselben weggenommen, um in der nächsten Nähe des Evangelienbuches gehalten zu werden (Miss. Rom.). Minder wichtig sind die Leuchter, die in einzelnen Gotteshäusern theils an der Kirchenwand angebracht sind oder in massiver Größe vor dem Hochaltare stehen. Es hat sich der heutige Gebrauch erst nach und nach entwickelt. So spricht Hieronymus nur von Anzünden von Lichtern während des Evangeliums (l. c.). Amalarius läßt vom Anfange der hl. Messe bis nach gelesenem Evangelium Lichter brennen (eclog.). Isidor von Sevilla zeugt für das Brennen der Lichter während des Evangeliums und Opfers (orig. l. 7. c. 12). Viel später kommen erst Nachrichten, daß nach römischer Sitte an den meisten Orten während der ganzen Messe Lichter gebrannt werden (Microl. c. 11; Rath. Veron. ep. Syn.; Regin. l. 1. c. 60). Besonders alt ist im Morgen- und Abendlande die Sitte, die Leuchter durch sogenannte Kerzenträger (*Κηροφόροι*) bei der Procession zum und vom Altare vortragen zu lassen. So heißt es schon im gregorianischen Sacramentarium: „Pontifex procedit cum 7 cereostatis ad Missam", und dann weiter: „Duo semper procedunt". Dagegen ist Innocentius III. der älteste Zeuge, daß Leuchter auf den Altar gestellt werden (de myst. Miss. l. 2. c. 21), früher stellte man sie nämlich einfach auf den Boden nieder (Acolythi ponunt cereostata in pavimento ecclesiae, tria quidem in dexteram partem, et tria

in sinistram, unum vero in spatium, quod est inter eos; Ord. Rom. Vulg. cfr, Amalar. (eclog.). Der Stoff, aus dem die Leuchter gefertigt werden, ist sehr verschieden: es gibt solche von Holz, Messing, Zinn, Silber u. dgl. Der Reichthum oder die Armuth eines Gotteshauses sind hier maßgebend. Uebrigens hatte man auch schon in früher Zeit kostbare Leuchter. So berichtet z. B. Anastasius (in vit. Hormisd.) von silbernen Leuchtern, deren jeder 70 Pfund wog. Wie viele Leuchter auf dem Altare während der hl. Messe brennen, ist an und für sich gleichgiltig (Conc. Trid. Sess. 22. decret. de observ. et evit. in celebr. M.). Weil man nun aber hie und da deßwegen eine größere Anzahl Lichter anzündete, um geistlichem Hochmuthe fröhnen zu können, so hat Rom geboten, daß Priester (mit Einschluß der niedern Prälaten) die stille Messe nur mit 2 brennenden Kerzen celebriren dürfen (S. R. C. 7. Aug. 1627; 27. Sept. 1659). Bei gesungenen Messen sind der brennenden Lichter 4, bei Hochämtern 6 oder noch mehr, bei der bischöflichen feierlichen Messe haben nach alter Sitte mindestens 7 Lichter zu brennen (S. R. C. 6. Aug. 1763). [Fr. X. Schmid.]

Leusden, Johann, Orientalist. Er wurde geboren zu Utrecht im J. 1624, und bildete sich daselbst neben den Sprachen besonders in der Mathematik aus. Nachdem er in Amsterdam in seinem Fache sich weiter umgesehen, wurde er im J. 1649 Professor des Hebräischen und der Alterthümer zu Utrecht, welchem Amte er zeitlebens mit vielem Erfolge vorstand bis zum J. 1699. Sein Bemühen war besonders, auf dem von den Buxtorf gelegten Grunde (s. II. Bd. S. 238) fortzubauen. Seine zahlreichen Schriften beziehen sich meistens auf das Hebräische und das A. T.

Leute, gute, s. Bons hommes.

Leutard, Vorläufer der Neu-Manichäer oder Katharer. Im J. 1000 n. Ch. stand in einem gallischen Dorfe im Gebiete von Chalons (apud vicum Virtutis vocabulo, in pago Catalonico), ein Mann auf mit Namen Leutardus, der unter dem Scheine der Verrücktheit unchristliche Lehren zu verbreiten suchte. In diesen Lehren, ob sie uns auch verstümmelt berichtet werden, treten doch unverkennbar manichäische Elemente hervor. Er selbst berief sich auf höhere Offenbarungen, die ihm geworden; auch auf die hl. Schrift berief er sich; doch nur soweit, als sie zu seinen Ansichten stimmte. Die Propheten, meinte er, haben neben vielem Nützlichen zum Theil Unglaubwürdiges gelehrt. Von seiner Frau trennte er sich, angeblich auf Befehl des Evangeliums. Dann zog er aus, wie zum Gebet, trat in eine Kirche, ergriff das Kreuz, und zertrümmerte das Bild des Heilandes; die es sahen, erschracken und hielten ihn für wahnsinnig. Er wollte sie glauben machen, daß er all' das in Folge einer Offenbarung thue. Viele aus dem Volke hingen ihm an; hatte er ja auch gelehrt, Zehnten zu geben sei überflüssig und unsinnig. Der Bischof der Diöcese, Gebuin, rief ihn zu sich. Vor ihm hielt er mit Vielem zurück, und suchte sonst seine Meinungen durch das Zeugniß der hl. Schrift zu erhärten. Dem Bischofe gelang es, seine Anhänger ihm abwendig zu machen, und sie zu der Kirche zurückzuführen. Leutard aber stürzte sich in einen Brunnen und ertränkte sich. — V. Glaber Rodulph. II. c. 11 bei Bouquet X. f. 23. cf. Pertz, monum. T. IX. p. 61. Hahn, Gesch. d. neu-manichäischen Ketzer. I. S. 31. Stuttgart 1845. [Gams.]

Leutomischl, Bisthum, s. Königgratz.

Leuwigild, s. Gothen.

Leveller, religiös-politische Secte in England. Allmählig traten während der Kämpfe des englischen Parlaments mit König Carl I. im Gegensatze gegen die englische Hochkirche und die Presbyterianer die sogenannten Independenten hervor (vgl. Art. Independenten), eine religiös-politische Partei, deren Anhänger bei aller sonstigen Verschiedenheit in den religiösen Meinungen doch darin übereinkamen, daß sie die Unabhängigkeit jeder einzelnen religiösen

Gemeinde und Congregation von jeder andern sowie von den Synoden und Presbyterien behaupteten, keinen eigenen geistlichen Stand annahmen, nach Quäcker-Art jedem Erleuchteten und Begeisterten das Auftreten als Prediger gestatteten und in politischer Beziehung nach Abschaffung der Monarchie und Aristocratie und Einführung einer allgemein gleichberechtigenden und freien Republik zielten. Unter den Independenten thaten sich aber als die entschiedensten die Rationalisten hervor, welche sich selbst diesen Namen gaben, weil sie sich, wie sie meinten und vorgaben, nach den Befehlen der Vernunft richteten, wogegen sie von ihren Widersachern Leveller, d. i. Gleichmacher, benannt wurden, weil sie die Abschaffung alles geistlichen und weltlichen Regimentes, die Gleichheit der religiösen und bürgerlichen Rechte Aller, die damit zusammenhängende Volkssouverainetät und zum Theil auch eine größere Gleichmäßigkeit des Besitzes predigten. Die Herrschaft der Könige, sagten sie, mit der Bibel in der Hand, sei Gott verhaßt, Gott selbst, der Herr der Schlachten, habe über Carl den Stab gebrochen, Carl habe seine Ansprüche auf den Thron verwirkt, indem er den bei seiner Thronbesteigung geleisteten Eid, die Freiheit seiner Unterthanen zu schützen, gebrochen habe, er habe in ungerechten Schlachten das Blut seiner Unterthanen vergossen und müsse dafür nach Gottes Befehl im 5. Buche Mosis zur Rechenschaft gezogen und bestraft werden. Diese so kategorisch und blutdürstig ausgesprochenen Ansichten machten große Fortschritte, bald huldigte ein großer Theil des Volkes und die Mehrzahl des cromwellischen Heeres diesen Lehren mit wüthender Begeisterung, bald saßen die Häupter der Leveller im sogenannten Rumpf-Parlamente, wo sie sich von dem Prediger Hugh Peters als die zur Befreiung des Volks aus der Knechtschaft Aegyptens von Gott bestimmten Werkzeuge begrüßen ließen. Aber wie soll — predigte der Fanatiker weiter fort, dieß in Erfüllung gehen? Das ist mir noch nicht offenbart worden. Hier legte er sein Haupt in die Hände und beugte sich auf ein vor ihm liegendes Kissen. Nach einer Weile fuhr er empor und sprach: „Jetzt eben erhalt' ich die Offenbarung und will sie euch verkünden. Dieses Heer wird die Monarchie ausrotten, nicht bloß hier, sondern auch in Frankreich und den übrigen Königreichen, die uns umgeben. Dadurch wird es euch aus Aegypten führen. Man sagt, daß wir einen beispiellosen Weg einschlagen. Was aber sagt ihr zu der Jungfrau Maria? Gab es früher ein Beispiel, daß ein Weib ohne Zugesellung eines Mannes empfangen konnte? Diese unsere Zeit wird künftigen Zeiten zum Beispiele dienen." Man sieht, diese Rationalisten verstanden es, mit größter Leichtigkeit außerordentlich gottselig zu thun und fromme Betrügereien als Mittel zu ihren Zwecken nicht zu verschmähen; dabei herrschte bei den Levellern ein noch viel größerer religiöser Fanatismus als bei den Presbyterianern, wie Cromwells betendes, singendes, visionäres und mordendes Heer bezeugt. Endlich erreichten die Leveller in der Hinrichtung Carls und in der Constituirung Englands zur Republik ihr Ziel, aber bald befand sich Cromwell im Besitze einer Macht, wie sie die Könige vorher nicht gehabt hatten. Aus den Levellern gingen, wie es scheint, „die Männer der fünften Monarchie" hervor, welche die nahe Ankunft Christi und das tausendjährige Reich erwarteten, die Kirchen und den Clerus als überflüssig und schädlich verwarfen und 1658 sich zur Ermordung des Protectors und zum Umsturz der Verfassung verschworen, was jedoch entdeckt und vereitelt wurde. Vgl. hiezu d. A. Großbritannien. [Schrödl.]

Levi (לֵוִי (Anschließung), , LXX. *Λευί*, Vulg. Levi) wurde der dritte Sohn Jacobs von der Lea genannt, weil letztere bei seiner Geburt gesagt: jetzt wird sich mein Mann an mich anschließen (יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי Genes. 29, 34). Er hatte drei Söhne, Gerschon, Kehat und Merari (Genes. 46, 11), und wurde Urheber und Haupt des nach ihm genannten israelitischen Stammes, der sich nach jenen drei Söhnen in drei levitische Familien oder Geschlechter theilte (Exod. 6, 16).

Er starb, wie die übrigen Söhne Jacobs in Aegypten, nachdem er ein Alter von 137 Jahren erreicht hatte (Exod. 6, 16). Von seinen sonstigen Lebensverhältnissen und Schicksalen wird in der Schrift weiter nichts gemeldet, als die Gräuelthat, die er in Verbindung mit Simeon an den Sichemiten verübte. Dina nämlich, eine Tochter Jacobs von der Lea, mithin Schwester Simeons und Levis von väterlicher und mütterlicher Seite, wurde von Sichem, dem Sohne Hemors, entehrt; und als er sie zur Frau verlangte, gaben der Vater und die Brüder ihre Einwilligung nur unter der Bedingung, daß sich die Sichemiten beschneiden lassen. Letztere fügten sich auch wirklich diesem harten Ansinnen. Am dritten Tage aber, als die Wunden am schmerzlichsten und gefährlichsten waren, überfielen Simeon und Levi die Stadt, tödteten alles Männliche, auch Hemor und Sichem selbst, und nahmen ihre Schwester Dina mit sich fort, worauf die übrigen Söhne Jacobs die ganze Stadt plünderten und große Beute machten, während Simeon und Levi um den Tadel ihres Vaters sich nicht viel kümmerten (Genes. 34). Außerdem erwähnt die Genesis in Betreff Levi's nur noch den auf ihn und Simeon zugleich bezüglichen Ausspruch Jacobs, als er am Ende seines Lebens seine Söhne segnete, der aber mehr einem Fluch als einem Segen gleicht (Genes. 49, 5—7), und namentlich gegen den Ausspruch über Levi im Segen Moses (Deut. 33, 8—11) auffallend absticht. Jacob nämlich weissagt Zerstreuung Levi's unter die übrigen Stämme zur Strafe für sein Unrecht und seine hinterlistige Grausamkeit an den Sichemiten, Moses dagegen preist Levi glücklich als Inhaber des Priesterthums, Verwalter des hl. Dienstes, Lehrer des Volkes und Eiferer für Gottes Ehre. Die Weissagung Jacobs erfüllt sich nun zwar in der Folgezeit, aber auf eine Weise, daß auch Mose's Glücklichpreisung volle Wahrheit behält; die Zerstreuung Levi's unter seine Brüder tritt ein, aber nicht als Strafe, sondern als Folge des Priesterthums, nicht nur ohne Nachtheil für Levi, sondern als Auszeichnung und Bevorzugung. Was also als Strafe angedroht war, nahm den Charakter des Lohnes an, wo das bedrohte Subject durch Eifer für Gott und sein Gesetz die Strafwürdigkeit verloren und sich des Lohnes würdig gemacht hatte. (Vgl. L. Reinke, die Weissagung Jacobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda &c. Münster 1849. S. 36. ff.) Levi aber (als Stamm) hatte dieses gethan bei Gelegenheit der Anbetung des goldenen Kalbes in der Wüste (Exod. 32, 26—29). Was in dem apocryphischen Testament der 12 Patriarchen über Levi vorkommt, z. B. daß er seinen Söhnen ihre Schicksale bis zum Gerichtstage vorhergesagt und seinen Tod vorhergesehen habe, daß er von einem Engel zur Rache an den Sichemiten aufgefordert worden sei, daß er in einer Ekstase durch den ersten und zweiten Himmel bis in den dritten geführt worden sei und über die noch höheren vier Himmel Aufschlüsse erhalten habe &c. (cf. Fabricii codex pseudepigraphus vet. Test. I. 544) gehört in's Gebiet der Fabeln und verdient hier keine weitere Erwähnung. Im N. T. kommt Levi als Eigenname wiederholt vor (Luc. 3, 24. 29), namentlich wird von Marcus (2, 14) und Lucas (5, 27. 29) ein Zolleinnehmer so genannt, der vom Herrn zum Apostel berufen wurde. Da diese Berufung ganz unter denselben Umständen und auf dieselbe Weise erfolgt, wie die des Matthäus (Matth. 9, 9. f.), so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieser Levi einerlei sei mit dem Apostel Matthäus und wahrscheinlich in Folge seiner Berufung zum Apostelamte einen andern Namen angenommen habe. [Welte.]

Levin, der heilige, s. Lebuin.

Leviratsehe, s. Ehe bei den Juden.

Leviten (לְוִיִּם, gewöhnlicher בְּנֵי לֵוִי, LXX. *Λευΐται*, Vulg. Levitae) sind im weiteren Sinne die sämmtlichen Nachkommen Levi's (s. d. A.), die den Stamm Levi bilden. Sie theilten sich schon in Aegypten nach den drei Söhnen Levi's, Gerschon, Kehat und Merari, in die drei Familien oder Geschlechter der Gerschoniten, Kehatiten und Merariten (Exod. 6. 16. Num. 26, 57), deren zweitem

Moses und Aaron angehörten (Exod. 6, 18—20). Zur Zeit Mose's belief sich die Zahl der männlichen Angehörigen des Stammes Levi von einem Monat und darüber auf 22,000 (Num. 3, 39); nur um weniges höher (22,273) war die damalige Zahl der männlichen Erstgebornen der Israeliten, statt deren die Leviten zum hl. Dienste gewählt wurden (Num. 3, 41—45). Der Grund dieser Bevorzugung Levi's lag ohne Zweifel theils darin, daß Moses und Aaron diesem Stamme angehörten, theils in dem Eifer, den die Leviten gegen die abgöttischen Verehrer des goldenen Kalbes bewiesen (Exod. 32, 26—29). Ersteres erhellt ziemlich deutlich aus Num. 18, 2—6, wonach die Leviten um Aarons willen zum Dienste beim heiligen Zelte berufen wurden, und für Letzteres (worauf schon Philo das Hauptgewicht legt Vita Mosis c. 3) spricht die nachdrückliche Hervorhebung jenes Eifers der Leviten (l. c.). Damit will natürlich nicht behauptet werden, daß das Priesterthum vom Stamm Levi eigentlich verdient worden sei, und die dagegen gemachte Bemerkung Bährs, das Priesterthum sei „eine Würde, die Jehova ertheile, die ganz und gar von seinem freien Willen und Rathschluß, wie von seiner absoluten Macht abhänge" (Symbolik des mosaischen Cultus. II. 18), spricht ebensowenig dagegen, als sich ihre Wahrheit bestreiten läßt. Als ein dem Jehova und seinem Dienste geweihter und geheiligter Stamm sollte der Stamm Levi nicht, wie die übrigen Stämme, durch Ackerbau für seinen Unterhalt zu sorgen haben, und erhielt daher bei der Austheilung des Landes an die Stämme Israels kein eigenes Stammgebiet oder Erbtheil (חֵלֶק, נַחֲלָה Num. 18, 20. 26, 62. Deut. 12, 12. 14, 27. Jos. 13, 14. 14, 3). Jehova wollte sein Antheil und Erbe sein, und trat daher das, was das Volk ihm als dem obersten Herrn und König der Theocratie zu leisten hatte, an die Leviten als Diener seines Heiligthumes ab (Num. 18, 20. 20, 23. f. Jos. 13, 33), weßhalb ebenso wie Jehova auch der priesterliche Dienst (כְּהֻנַּת יְהוָה) als ihr Erbe bezeichnet wird (Jos. 18, 7). Der ganze Stamm Levi theilte sich in Bezug auf den heiligen Dienst wieder in zwei Classen, in Leviten im engeren Sinne und Priester. In dieser Hinsicht bilden die Priester die höhere, die Leviten die niedere Stufe des Dienstpersonals, so daß diese bei der Vornahme von Opfern und andern priesterlichen Functionen im Heiligthume nur als Gehilfen von jenen erscheinen. Ihre Einweihung zum Amte wird Num. 8, 5—22. genau beschrieben. Sie wurden zuerst mit dem Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת), dessen Zubereitungsweise nicht angegeben wird, besprengt, mußten dann die Haare ihres Leibes abscheeren, sich selbst und ihre Kleider waschen, und so in Gegenwart der ganzen Gemeinde Israels vor das hl. Zelt treten, wohin zugleich zwei junge Stiere, der eine sammt dem zugehörigen unblutigen Opfer zum Brandopfer, der andere zum Sündopfer, gebracht wurden. Dann legten ihnen die Söhne Israels die Hände auf und sie wurden von Aaron als Webe vor Jehova (ungewiß auf welche Weise) dargebracht. Durch beides (die Handauflegung und die Webe) wurden sie als symbolisches Opfer für Jehova und seinen Dienst behandelt, zum Zeichen, daß sie die Stelle der männlichen Erstgeburt in Israel vertraten, die wie alle Erstgeburt (s. d. A.) dem Jehova als Opfer gehörte. Hernach mußten sie ihre Hände den beiden Opferthieren auflegen, welche sofort zur Sühne für sie geschlachtet wurden. So deutete dieser Einweihungsritus theils auf den Opfercharakter der Einweihenden, theils auf die Reinheit und Heiligkeit hin, deren sie sich als Diener des Heiligthums zu befleißigen hatten. Die Weihe galt aber nicht bloß ihnen selbst für ihre Person, sondern auch allen ihren Nachkommen, wenigstens zeigt sich in der Folgezeit nirgends eine Spur, daß Leviten beim Antritt ihres Dienstes wären geweiht worden. Die Obliegenheit der Leviten bestund im Allgemeinen darin, die Priester in der Verwaltung des hl. Dienstes zu unterstützen (Num. 8, 19. 22. 18, 6), nur eigentliche priesterliche Handlungen, die am Altar und mit den heiligen Geräthen ver-

richtet werden mußten, waren ihnen untersagt (Num. 18, 3). Indessen waren ihre Geschäfte nicht zu allen Zeiten ganz dieselben. Anfangs war außer der Unterstutzung der Priester beim hl. Dienste ihre Hauptobliegenheit die Beaufsichtigung des hl. Zeltes, weßhalb sie auch unmittelbar um dasselbe gelagert waren, die Gerschoniten gegen Abend (Num. 3, 23), die Kehatiten gegen Mittag (Num. 3, 29) und die Merariten gegen Mitternacht (Num. 3, 35), während Moses und Aaron mit seinen Söhnen gegen Morgen vor dem Eingang des hl. Zeltes sich befanden. Bei den Wanderungen in der Wüste hatten sie dann das Zelt abzubrechen, seine Bestandtheile und Geräthe fortzuschaffen, und es am erforderlichen Orte wieder aufzurichten. Und dieses war so ausschließlich ihr Geschäft, daß jeder Angehörige eines andern Stammes, der sich dasselbe anmaßen würde, mit dem Tode gestraft werden sollte (Num. 3, 10. 38). Damit aber die dießfallsigen Verrichtungen in gehöriger Ordnung vor sich gingen, war für jede der drei levitischen Familien ihr Geschäft genau bestimmt. Die Kehatiten hatten die Geräthe im Allerheiligsten, im Heiligen und im Vorhofe und den Abtheilungsvorhang des Zeltes zu besorgen (Num. 3, 3. f. 4, 1—16). Die Gerschoniten hatten die Decken des Zeltes, den Eingangsvorhang an demselben, die Umhänge des Vorhofes und den Vorhang an dessen Eingang sammt allen dazu gehörigen Seilen, Nägeln und andern Geräthen zu beaufsichtigen und beim Weiterziehen des Lagers fortzuschaffen (Num. 3, 25. f. 4, 24—28). Die Merariten hatten die Bohlen, Säulen und Fußgestelle des Zeltes, die Säulen des Vorhofes nebst ihren Fußgestellen und sonstigem Zubehör zu beaufsichtigen und nöthigenfalls fortzuschaffen (Num. 3, 33. 37. 4, 29—32). Da den Gerschoniten und Merariten die genannten Gegenstände zu tragen zu beschwerlich gewesen wäre, so erhielten erstere zwei, letztere vier bedeckte Wagen, mit je zwei Rindern bespannt, zu ihrem Gebrauche (Num. 7, 3—8). In der beschriebenen Amtsthätigkeit treffen wir die Leviten auch in der nachmosaischen Zeit bald da bald dort an (vgl. 1 Sam. 6, 15. 1 Chron. 15, 2. 27. 2 Chron. 5, 4). Als jedoch später der Tempel an die Stelle der Stiftshütte trat, und damit das Heiligthum eine bleibende Stätte erhielt, verwandelte sich für die Leviten zunächst die Beaufsichtigung der Stiftshütte in die Bewachung des Tempels. Derselbe wurde nach allen vier Himmelsgegenden hin an den dort befindlichen Thoren bewacht; gegen Aufgang hielten sechs, gegen Mittag und Mitternacht je vier, gegen Abend zwei Leviten die Wache (1 Chron. 26, 12—19), und die Wachehaltenden scheinen jeden Sabbath durch andere abgelöst worden zu sein (2 Chron. 23, 4). Im zweiten Tempel wurden nach Middoth 1, 1. die Wachen bedeutend vermehrt, und es wurde an einundzwanzig Orten Wache gehalten, nämlich an den fünf Thoren des Tempelberges, an den vier Ecken desselben innerhalb der Mauer, an den fünf Thoren des Vorhofes, an vier der Ecken außerhalb, dann bei der Opferkammer, bei der Vorhangkammer und hinter dem Allerheiligsten. Die Wachehaltenden stunden unter dem Vorsteher des Tempelberges, der zuweilen bei Nacht umherging und nachsah, ob sie nicht schlafen; die er schlafend antraf, konnte er geißeln lassen und ihre Kleider verbrennen (Middoth 1, 2.) Außerdem hatten die Leviten den Tempel zu öffnen und zu schließen (1 Chron. 9, 27), die heiligen Geräthe und das vorhandene Opfermaterial (Mehl, Oel, Wein und Weihrauch) zu beaufsichtigen (1 Chron. 9, 28. f.) und für die nöthige Reinigung der ersteren, sowie der Tempelgebäude überhaupt, zu sorgen (1 Chron. 23, 28. 2 Chron. 29. 16), sodann die nöthigen Oele und Specereien, die Schaubrode und das erforderliche Backwerk zu bereiten (1 Chron. 9, 30—32. 23, 29), sowie überhaupt die Tempelvorräthe zu beaufsichtigen (1 Chron. 26, 20. ff.). Bei der Feier des Gottesdienstes lag ihnen einerseits die Tempelmusik und der Vortrag heiliger Gesänge ob (1 Chron. 15, 16. ff. 25, 1. ff. 2 Chron. 5, 12. 7, 6. Esra 3, 10. Neh. 12, 27), andererseits mußten sie die Priester beim Opferschlachten unterstützen, namentlich den Opferthieren die Häute

abziehen (2 Chron. 29, 34. 35, 11) und das Blut derselben für die Priester auffsammeln (2 Chron. 30, 16. 35, 11), auch für die Unreingewordenen die Paschalämmer schlachten (2 Chron. 30, 17. 35, 11). Endlich wenn Collecten für Tempelreparaturen nöthig wurden, hatten die Leviten dieselben einzusammeln, und dann bei den Reparaturen selbst die Aufsicht zu führen (2 Chron. 34, 9, 12, f.). Zum Behufe des Dienstes beim Heiligthum und der regelmäßigen Abwechslung in demselben wurden nach Josephus (Ant .VII. 14, 7) die Leviten wie die Priester in 24 Classen oder Ephemerieen abgetheilt, die einander je nach 8 Tagen ablösten. Außer diesen verschiedenen Dienstleistungen beim Heiligthum hatten aber die Leviten auch noch anderartige Obliegenheiten. Sie waren nämlich, und zwar wie es scheint zu allen Zeiten, auch als Richter thätig (Deut. 17, 18. f. 1 Chron. 23, 4. 2 Chr. 19. 11), und hatten das Volk im Gesetz zu unterweisen (2 Chron. 17, 8. f. 35, 3), und nach dem Exil namentlich das Gesetz nicht bloß vorzulesen, sondern auch in der dem Volke geläufigen aramäischen Sprache zu erklären (Neh. 8, 7. f.). — Dienstfähig waren die Leviten nach mosaischem Gesetze vom 25. bis zum 50. Jahre (Num. 8, 24); nachher wurden sie zwar vom gesetzlichen Dienst beim Heiligthum entlassen, durften aber ihren Familiengenossen, wenn sie noch kräftig waren, in diesem Dienste Hilfe leisten (Num. 8, 25. f.). Wenn dagegen nach Num. 4, 2. f. ihre Dienstfähigkeit erst mit dem 30. Jahre beginnt, so ist damit nicht der Dienst überhaupt, sondern eine bestimmte Art desselben, nämlich die Fortschaffung der Stiftshütte und ihrer Geräthe gemeint (vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch S. 145. f.). Später, wo die Zahl der Leviten größer und ihr Dienst leichter wurde, begann ihre Dienstfähigkeit schon mit dem 20. Jahre (2 Chr. 31, 17), was auch in der nachexilischen Zeit wieder so gehalten wurde (Esra 3, 8). Wenn dagegen 1 Chron. 23, 3. das 30. Jahr als Anfang ihrer Dienstzeit genannt wird, so ist dieß bloß ein Schreibfehler, der in demselben Capitel V. 24 noch berichtigt wird, wo in Uebereinstimmung mit 2 Chron. 31, 17. und Esra 3, 8. das 20. Jahr als solcher Anfang genannt wird. Beachtenswerth ist aber, daß weder die Chronik noch das Buch Esra bei ihren Angaben über die Dienstzeit der Leviten das Ende derselben bestimmen. Es wird dadurch die alte rabbinische Behauptung wahrscheinlich, daß seit dem Bestande des Tempels ein bestimmtes Lebensjahr als Dienstaustritt für die Leviten nicht festgesetzt gewesen sei (Rabboth, 182. b.). — Eine besondere Amtskleidung schreibt das Gesetz für die Leviten nicht vor. Samuel trug als Diener der Stiftshütte ein leinenes Ephod (1 Sam. 2, 18), ebenso die Leviten, welche die Bundeslade aus dem Hause des Obed-Edom abholten (1 Chron. 15, 27). Dieses scheint daher observanzmäßig ihre gewöhnliche Kleidung gewesen zu sein. Erst gegen das Ende des jüdischen Staates suchten und erhielten die beim Tempelgesang thätigen Leviten von Agrippa II. die Erlaubniß, die priesterliche Kleidung tragen zu dürfen (Jos. Ant. XX. 9, 6). — Zu Wohnsitzen erhielten die Leviten 35 in den 9 Stammgebieten, außer Juda, Benjamin und Simeon, zerstreut liegende Städte nebst deren Umgegend zu Lagerstätten und Weideplätzen für ihre Herden (Jos. 21, 5—7). Die Ausdehnung der Umgegend wird dahin bestimmt, daß sie von der Mauer an nach allen vier Himmelsgegenden hin tausend Ellen betragen müsse (Num. 35, 4. 5. vgl. Rosenmüller, Scholia in lib. Num. Excursus II. p. 447. sqq.). Wenn im Buch Numeri für die Leviten 48 Städte bestimmt werden (35, 7), so sind die Leviten im weiteren Sinne mit Einschluß der Priester gemeint, denn 13 von jenen 48 Städten in den Stammgebieten Juda, Benjamin und Simeon waren Priesterstädte (Jos. 21, 4. 19). Nach der Trennung des Reiches aber entfernten sich die Leviten aus dem Reich Israel und zogen ins Reich Juda und nach Jerusalem (2 Chron. 11, 13. f.), und ebendort (in und um Jerusalem) ließen sie sich auch in der nachexilischen Zeit wieder nieder (Neh. 11, 18. 20. 22. 36). Für ihren Unterhalt sorgte, wie schon bemerkt wurde, Jehova selbst, indem er gleichsam seinen

Naturalbezug von den Israeliten als deren oberster Landes- und Lehensherr an die Leviten abtrat. Derselbe bestund in der Zehentabgabe, die entrichtet werden mußte nicht bloß von Feld- und Gartenfrüchten, sondern auch von reinen Hausthieren. Von letzteren wurde je das zehnte Stück, ohne auf die bessere oder schlechtere Beschaffenheit zu achten, genommen, und ein Umtausch durfte nicht stattfinden, sonst fielen beide Stücke an das Heiligthum. Bei den Feldfrüchten konnte man den Naturalzehnten ablösen, mußte aber dann den fünften Theil über den Schätzungspreis geben (Levit. 27, 30—32. Num. 18, 21—24). Außerdem sollten aber die Israeliten noch einen weitern Zehenten von ihrem Feldertrag, oder das aus ihm erlöste Geld zum Heiligthum bringen und zu Mahlzeiten verwenden (Deut. 14, 22—26), und in jedem dritten Jahre außerdem noch an ihren Wohnorten Zehentmahlzeiten veranstalten und unter andern namentlich auch die Leviten an demselben Theil nehmen lassen (Deut. 14, 28. 26, 12). Daher unterscheiden auch die Thalmudisten einen ersten (מעשר ראשון, Sota f. 49. b. Jebamoth 86. a. oder einfach מעשר), zweiten (מעשר שני, Maaser scheni, 1, 1. 2. 7. 2, 1. 2. 3. 4. etc.) und dritten Zehenten (מעשר עני, Armenzehnte Pheah, 8, 2. 3. 8. Demai 4, 3. 4.). Ob aber der letztere ihrer Meinung nach in jedem dritten Jahre zum zweiten hinzukommen oder an dessen Stelle treten sollte, ist nicht ganz klar. Man hat sogar die Entrichtung des zweiten und dritten Zehenten als eine Sache bezeichnet, die in der Wirklichkeit nie vorgekommen sei; allein da auch das Buch Tobiä einen zweiten (*δευτέρα δεκάτη* 1, 7) und dritten Zehenten (*τρίτη δεκάτη* 1, 8) kennt, und ebenso Fl. Josephus (Antt. IV. 8, 8. 22), auch im Thalmud der Hohepriester Jochanan es tadelt, daß Einige zwar den zweiten Zehenten entrichten, Andere aber es unterlassen (Sota f. 49. b.); so scheint es kaum bezweifelt werden zu können, daß die verschiedenen Zehentabgaben wirklich in Uebung gewesen seien, wenn gleich der Thalmud gelegenheitlich auch zeigt, daß und wie man die Zehententrichtung zu umgehen gesucht habe (Berachoth f. 35. b.). Die zum Theil etwas allgemeinen und unbestimmt gehaltenen gesetzlichen Bestimmungen in Betreff der Zehenten haben den alten Rabbinen zu einer Menge von nähern Bestimmungen und Zusätzen Anlaß gegeben, die im Thalmud an verschiedenen Stellen, namentlich in den Tractaten Pheah, Maaseroth und Maaser scheni vorkommen; z. B. es müsse alles verzehntet werden, was eßbar sei, und werde zehentschuldig, sobald es genießbar zu werden anfange, Feigen z. B., wenn ihre Spitzen weiß werden, Trauben, wenn man die Kerne in ihnen sehen könne, Datteln, wenn sie Ritzen bekommen, Mandeln, wenn sich am Kern eine Haut zeige (Maaseroth 1, 1. 2); namentlich wird unter anderem Krausemünze (דנדנה Schebiith 7, 1. *ἡδύοσμον*), Anis (שבת Maaseroth 4, 5. *ἄνηθον*), Kümmel (כמון Demai 2, 1. *κύμινον*), Gemüse (ירק Joma 83. b. *λάχανον*), wovon nach Matth. 23, 23. und Luc. 11, 42. die Schriftgelehrten und Pharisäer den Zehenten gaben, als zehentschuldig bezeichnet, dagegen von der Raute (פיגם, *πήγανον*), die jene ebenfalls verzehnteten (Luc. 11, 42), ausdrücklich gesagt, daß sie zehntfrei sei (Schebiith 9, 1) u. s. w. Dieses Zeheneinkommen gehörte jedoch noch nicht ganz den Leviten, sondern sie mußten den zehnten Theil davon (מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר) an die Priester abtreten (Num. 18, 26. ff. Neh. 10, 39), und erst das Uebrige war ihr Eigenthum. Nach Josephus (Vita, c. 15) und dem Thalmud (Jebam. f. 86. a. Kethub. f. 26. a.) hätten übrigens zur Zeit des zweiten Tempels die Priester den Zehenten auch unmittelbar vom Volk bezogen. Was hieran Wahres sei, wird wohl, da so Manches dagegen spricht, dahin gestellt bleiben müssen. Zum Behufe pünctlicher Entrichtung der Zehentabgabe ordnet übrigens das Gesetz weder eine besondere Controlirung noch wegen Unterlassungen eine bestimmte Strafe an; die Zehententrichtung war Religions- und Gewissenspflicht, und wurde auch nur als solche eingeschärft; Vorenthaltungen waren nicht bloß eine Beeinträchtigung der Leviten, sondern gewissermaßen Jehova's selbst, weßhalb auch die richtige Erfül-

lung dieser Pflicht wiederholt als verdienstlich und segenbringend bezeichnet wird (Deut. 26, 12—15. Sprüchw. 3, 9. f. Mal. 3, 8—12). Deßungeachtet konnte es an Unterlassung derselben in unruhigen Zeiten und unter abgöttischen Königen nicht fehlen, und es war gewiß nichts Ueberflüssiges, wenn einzelne Könige, wie z. B. Hiskia (2 Chron. 31, 4—10) die richtige Abtragung der Zehenten und Erstlinge einschärften. Vrgl. dazu die Art. Hoherpriester u. Priester. [Welte.]

Levitenamt. Wenn das hl. Meßopfer feierlich vom Priester unter Assistenz eines Diacons und Subdiacons, der Leviten, mit Gesang und Räucherung dargebracht wird, so ist dieß ein Levitenamt (s. d. Art. Hochamt). Die Levitenämter unterscheiden sich wieder von einander, je nachdem der Celebrant ein Priester, oder ein Bischof (Pontificalamt) oder der Papst ist (Papalamt). Bei jedem dieser letztern steigert sich einerseits die liturgische Fülle, andererseits die historische Treue im kirchlichen Cult der Meßliturgie. Schon bei dem gewöhnlichen Levitenamt tritt diese Wahrnehmung der Privatmesse eines einzelnen Priesters gegenüber sehr augenfällig hervor. Von der wesentlichen Dienstleistung des Diacons bei der Liturgie im Alterthum (s. Art. Diaconat) sind seine Functionen in der feierlichen Messe abzuleiten. Er war immer der nächste Diener des celebrirenden Bischofs oder Priesters, darum ist er auch jetzt am Altare, wie es das Verhältniß seiner sacramentalen Weihe zum Priesterthum mit sich bringt, der Nächste am Celebranten und der eigentliche und einzige Minister desselben, während der Subdiacon, wie er Anfangs nicht gekannt, später unter die niedern dem Diacon im Ganzen und Einzelnen untergeordneten Kirchendiener gezählt ist, auch jetzt, nach seiner Erhebung zu den höhern Ordnungen des hl. Dienstes, immer nur als Minister des Diacons oder an gewissen Stellen der Liturgie als dessen Stellvertreter beim Celebranten erscheint. Dieses Verhältniß, wie es einerseits in den hl. Weihen des Subdiaconats, Diaconats und Presbyterats gegründet ist, erscheint im Levitenamt auch liturgisch ausgesprochen in der Stellung, welche die Leviten da zum Celebranten einnehmen, wo sie keine Functionen vorzunehmen haben. Der Diacon steht nicht auf der obersten Stufe des Altars, Suppedaneum, wo der Priester steht, sondern eine Stufe weiter unten, während die Stelle des Subdiacons keine Stufe des Altares, sondern der freie Raum unten am Altare hinter dem Diacon ist, zum Zeichen, daß sein Ministerium keine unmittelbare Beziehung zum Priester also auch nur mittelst des Diacons am Opferact dienend Theil zu nehmen hat. Seine einzelnen Verrichtungen haben wie die des Diacons ihre historische Grundlage und Berechtigung (s. d. Art. Subdiaconat). Uebrigens steht der Subdiacon von jeher dem Diacon und durch ihn dem opfernden Priester näher als irgend ein Cleriker der niedern Weihen. Er erhält in seiner Weihe die Vollmacht, Kelch und Patene, den ganzen Meßapparat dem Diacon darzubieten, denselben in der Mischung des Weines mit Wasser zu unterstützen, wie er ursprünglich die hl. Gefäße bereit halten und in den Opferwein das Wasser zu mischen hatte. Daher denn auch seine Function beim Offertorium, das Tragen der Patene bis zur Brodbrechung (s. d. A.) nach dem Gebet des Herrn, und nach der Communion die Reinigung, Bedeckung und das Wegtragen der hl. Gefäße vom Altare. Bei all' diesen Verrichtungen ist er begleitet und unterstützt von einem Acolythen, der als Ceremoniar am Altare bald den Diacon, bald auch den Celebranten, bald den Subdiacon in ihren Functionen unterstützen muß, den Celebrant jedoch nur da, wo der liturgische Gesang seine Hilfe durch Halten des Buches verlangt. Wie früher der Diacon die Obsorge hatte über den ganzen Gottesdienst, so hat jetzt an seiner Statt der Ceremoniar die Obliegenheit, dafür besorgt zu sein, daß die Liturgie ihren gesetzmäßigen Verlauf habe; hat also das Meßformular zuzurichten, die Gebete zu bezeichnen, die Functionen der Leviten zu begleiten, und die übrigen Acolythen zu dirigen, Allen aber, wenn sie sich vom Altare hinwegbegeben, um auf den hiefür bereit stehenden Sitzen auf der Epistelseite sich zu setzen, das

Zeichen hiezu, zur Bedeckung des Hauptes und zum Abnehmen des Birets bei den hl. Namen u. s. w. und am Schlusse des Theiles, während dessen gesessen wird, zum Erheben und Hinschreiten an den Altar wieder zu geben. Er vertritt beim Levitenamt die niedern Weihen, während die Leuchterträger und Thuriferare nur als Acolythen erscheinen. So ist dann die ganze Ordnung der hierarchischen Stufen in der Kirche am hl. Acte des Opfers thätig und repräsentirt. [Kollmann.]

Levitenrock, s. Kleider, heilige.

Leviticus, s. Pentateuch.

Lex barbarorum. Barbaren wurden bekanntlich von den Griechen und demnach von den Römern überhaupt alle Völker genannt, die außerhalb des Bereiches ihrer Herrschaft und der griechisch-römischen Civilisation standen. Im engern Sinne aber wurden von den Römern seit des Cäsars Constantius Chlorus Zeiten die Burgunder, Franken und die andern in Gallien eingewanderten Völker Barbaren genannt. Seit dieser Einwanderung hießen Romani diejenigen, welche im Lande geboren, barbari die, welche in die römischen Provinzen eingewandert waren. Da die Römer die Herrschaft verloren hatten, unter der Botmäßigkeit der Eingewanderten standen und daher auch alle Bevorzugung jener aufgehört hatte, so verlor auch jene Benennung barbari das Gehässige und Verächtliche, das sie in früherer Zeit gehabt hatte, und nannten sich jetzt die eingewanderten Völkerstämme, die Burgunder, Franken, Westgothen, Vandalen rc. selbst Barbaren zur Unterscheidung von den eingeborenen (römischen) Landesbewohnern. Barbari hieß also jetzt nichts Anderes, als Eingewanderte. Lex barbarorum ist daher auch, im Gegensatze zu lex Romana, das eigene Recht der in die römischen Provinzen eingewanderten Völkerstämme (vgl. den Art. lex Romana). Noch unter der Regierung Ludwig des Frommen führt Agobard (in seiner Schrift De lege Gundobadae) Klage über die große Verschiedenheit der im fränkischen Reiche geltenden Gesetze. Erst allmählig ist es dem Christenthume gelungen, die noch aus den frühern uncivilisirten Zuständen dieser Völker herrührenden Härten auszuscheiden, und Einheit und Gleichförmigkeit in denselben herbeizuführen. [Marx.]

Lex dioecesana, s. Abgaben und Diöcesanrecht.

Lex jurisdictionis, s. Bischof, Diöcesanrecht und Gerichtsbarkeit.

Lex Romana. Unter diesem Namen wird das römische Recht begriffen im Gegensatze zu den Gesetzen der im fünften Jahrh. in die römischen Provinzen des Abendlandes, besonders in Gallien, eingewanderten Völker (s. Lex barbarorum), wo den eingeborenen Bewohnern der Provinzen (den Römern) noch lange Zeit hindurch von den neuen Eroberern gestattet wurde, nach ihren frühern Gesetzen (den römischen) zu leben, während der eingewanderte Theil der Bevölkerung nach seinen eigenen Gesetzen regiert wurde. Diese lex Romana ist dann aber nicht das römische Recht, wie es in späterer Ausbildung in den Pandecten und dem Rechtssysteme Justinians vorliegt, sondern ein Breviarium des Codex Theodosianus, welches im 20. Jahre des Westgothenkönigs Alarich II. zu Toulouse zusammengestellt und zwei Jahre später (506) veröffentlicht worden ist und zuweilen Auctoritas Alarici regis, zuweilen Liber legum, gewöhnlich aber lex Romana genannt wird. Dieses Breviarium hat aus den 16 Büchern des Codex. Theod. (s. d. A.) und aus den spätern Novellen Theodosius (des jüngern) und Valentinan III., die jenem Codex als Anhang beigefügt waren, ausgehoben und zusammengestellt, was in den durch die Eroberung herbeigeführten veränderten Zuständen noch als bestehendes römisches Recht für den römischen Theil der Landesbewohner gelten sollte. Dasselbe findet sich abgedruckt in Walters Corpus juris germanici antiqui Vol. III. p. 691—756. Diese lex war nun aber in Gebrauch bei den römischen Galliern, d. i. bei jenen Galliern, die vor Einwanderung der

Burgunder und Franken zum römischen Reiche gehört hatten. Sie war namentlich in Gebrauch in den Provinzen Galliens, welche zu dem westgothischen Reiche gehörten (in Süd-Gallien bis an die Pyrenäen). Auf diese lex ist nun auch in kirchlichen Canones Bezug genommen und dieselbe als Rechtsquelle angezogen: z. B. im Concil zu Arles (511) can. 1. in Betreff des Asylrechtes; im Concil. Turon. II. (567) can. 20. 21. in Betreff gottgeweihter Jungfrauen, welche heirathen oder entführt worden sind, wo die lex Romana Todesstrafen auf Entführung solcher Jungfrauen und Wittwen setzt, und gegen Ehen in nahen Verwandtschaftsgraden. [Marx.]

Leyser (Lyserus und Leiserus), eine ziemlich zahlreiche Gelehrten-Familie des 16ten, 17ten und 18ten Jahrhunderts, wovon mehrere den Zunamen Polycarp führten. Der erste bemerkenswerthe ist Polycarp Leyser, geb. zu Winenden in Würtemberg den 18. März 1552. Sein Stiefvater war Lucas Osiander. Leyser wurde Pfarrer zu Göllersdorf bei Wien, hierauf kam er zum Consistorium in Wittenberg als Assessor, wo er sich die Anerkennung der sogenannten Concordienformel sehr angelegen sein ließ. In Streit gerieth er mit Johann Major, Samuel Huber (s. d. A.) und Jacob Gretser (s. d. A.). Verheirathet war er mit einer Tochter des Lucas Cranach. Er starb am 22. Februar 1610. Seine Schriften, meist biblische Bearbeitungen und Streitschriften, sind längst vergessen. — Sein Sohn (ebenfalls Polycarp) war Dr. theol. und zuletzt Superintendent zu Leipzig, wo er 1633 starb. Seine Hauptschriften sind: Centuria quaestionum theol. de articulis Christianae concordiae und seine Analysis theologica et scholastica in epist. ad Galatos. — Ein Johannes Leyser aus obigem Geschlechte zeichnete sich durch Vertheidigung der Polygamie aus, wodurch er viele Federn wider sich in Bewegung setzte. Er starb in den dürftigsten Umständen 1684 zu Amsterdam. — Leyser, Polycarp, geb. 1660, gestorben 1728 als Professor in Helmstädt. Er war Professor der Philosophie, Dr. medicinae und Dr. juris und hinterließ viele literär-historische Schriften. Mit einer für seine Zeit und Glaubensgenossen seltenen Unparteilichkeit schrieb er seine Oratio de ficta medii aevi barbarie. Die übrigen Leyser können wir füglich übergehen und verweisen auf Iselins historisch. Lexicon Bd. III. und Supplementband II. [Haas.]

Libanius, berühmter griechischer Sophist aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. Er wurde zu Antiochien aus vornehmem Geschlechte geboren, zwischen 314—316 n. Chr. Nachdem er in seiner Vaterstadt seine erste Bildung erhalten, ging er nach Athen, wo er besonders die alten Classiker studirte. Bald wurde er so bekannt, daß er ein öffentliches Lehramt zu erhalten hoffen konnte. Der Rhetor Nicocles bewog ihn, nach Constantinopel zu ziehen. Aber der Neid seiner Gegner, die den ihm gespendeten Beifall nicht leiden mochten, vertrieb ihn bald. Er wurde der Magie beschuldigt, und durch den Präfecten Limenius verwiesen — um 346. Er begab sich nach Nicomedien, wo er mit vielem Beifall lehrte, und von wo er nach fünf Jahren nach Constantinopel zurückgerufen wurde. Müde der dortigen Kämpfe, und einen Ruf nach Athen ablehnend, wirkte er von Cäsar Gallus sich die Erlaubniß der Rückkehr in seine Vaterstadt aus. Dort blieb er auch nach dem Tode des Gallus (354) bis an sein Ende, welches bald nach dem J. 391 erfolgte, in welch' letzterem Jahre er noch lebte. Kaiser Julianus (s. d. A.) war Gönner und Bewunderer des Libanius; er machte ihn zum Quästor und stand in Briefwechsel mit ihm. Von Kaiser Valens wurde er zuerst verfolgt, erlangte aber später dessen Gunst. Er verfaßte eine Lobrede auf den Kaiser, und veranlaßte ihn zu einem Gesetze, das den natürlichen Kindern ein gewisses Erbrecht sicherte, wobei Libanius persönlich betheiligt war. Libanius, obwohl Hellenist und Anhänger des Julianus, war nicht besonders intolerant gegen die Christen. Er war Lehrer des Basilius und Chrysostomus, und blieb mit ihnen befreundet. Von einer großen Eitelkeit, in Folge deren er empfindlich und streitsüchtig war,

ist er nicht freizusprechen. — Schriften: 1) προγυμνασμάτων παραδείγματα, Musterstücke als Vorübungen zur Beredtsamkeit, in 13 Abschnitten. 2) Reden, im Ganzen 65, zu denen noch zwei weitere hinzukamen, die später aufgefunden wurden. 3) μελέται oder Declamationen, Reden über fingirte Gegenstände, und mannigfache Schilderungen, im Ganzen 51. 4) Ein Leben des Demosthenes und Inhaltsangaben zu dessen Reden — auch den meisten Ausgaben des Demosthenes beigegeben. — In seinen Reden zeigt sich Libanius als gewandter Nachahmer der Alten, besonders des Demosthenes. Seine Sprache ist rein und attisch elegant; doch wird Einfachheit und Natürlichkeit vermißt, die seiner Zeit überhaupt fremd waren. Seine Reden enthalten viel über die gleichzeitige Geschichte und Literatur, z. B. die Lobreden auf Constantius und Constans, die Reden an und über Julianus, mehrere auf Antiochien sich beziehende Reden, mehrere gegen Icarius, den Comes Orientis um 384 oder 385, und gegen andere Gegner, die er wegen seiner politischen Haltung unter den höhern Beamten oder als Lehrer sich zugezogen. Auch verfaßte er mehrere Reden moralischen Inhalts nach dem Geschmacke jener Zeit, z. B. über die Freude, über den Reichthum, über die Armuth u. s. w. 5) Fast noch wichtiger in Beziehung auf die Zeitgeschichte sind die Briefe des Libanius, wovon uns eine große Zahl (1605 bei Wolf, in griechischer Sprache, wozu noch 522 in lateinischer Uebersetzung kommen) erhalten ist. Diese Briefe sind zum großen Theil gerichtet an die politisch oder literarisch bedeutendsten Männer der Zeit, z. B. Julianus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus u. a. m., neben denen auch viele ganz kurze Briefe, bloße Empfehlungen, Höflichkeitsbezeugungen oder persönliche Nachrichten vorkommen; alle diese Briefe sind mehr oder weniger anziehend und zierlich geschrieben. Dazu gehören noch die von W. Morell herausgegebenen ἐπιστολικοὶ χαρακτῆρες oder Briefformulare. Andere noch nicht bekannt gewordene Briefe sollen sich noch in manchen Bibliotheken finden; ebenso auch Reden desselben. — Von den Schriften des Libanius erschien bis jetzt keine Gesammtausgabe. Die beste Ausgabe seiner Reden ist von Reiske: Libanii sophistae orationes et declamationes ad fidem opt. cod. recens. et perp. adnot. illustravit Reiske. Altenburg. 1784 sqq. IV vol. — Die beste Ausgabe seiner Briefe ist: Libanii Epp. Gr. et Lat. ed. et nott. ill. Wolf. Amstel. 1738 fol. — Das Leben des Libanius findet sich beschrieben in einer Art Selbstbiographie — βιός ἢ λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης, sowie bei Suidas und Eunapius (Vit. Sophist.). Von Neuern haben es geschrieben: Berger, de Lib. Disp. VI. — 696; Reiske vor seiner Ausgabe. T. I. und Petersen, Comm. de Libanio soph. P. I. Havn. 1827. [Gams.]

Libanon, לְבָנוֹן, Λίβανος, Libanus; der Name nicht etwa von λίβανος, der Weihrauchbaum, sondern von לָבַן candnit; לְבָנוֹן heißt somit der weiße Berg, entweder wegen des ewigen Schnee's auf seinen (bes. des Hermon) Gipfeln (vgl. Alpes = albi montes), oder vielmehr, da der Schnee nicht in so großer Menge vorhanden ist, um dem ganzen Gebirge ein stets markirtes Aussehen zu verleihen, wegen des weißen Kalksteins, aus dem es besteht, und wodurch die felsige Oberfläche überall weißlich erscheint (Robinson III, 723). — Der Libanon, das große Gebirg (der Berg הָהָר κατ᾽ ἐξ. Ezech. 17, 25. Hagg. 1, 8.) an der nördlichen Grenze des alten Palästina (Deut. 11, 24. Jos. 1, 4.) zerfällt in zwei von Nordost nach Südwest parallel sich hinziehende Bergketten, deren westliche, der eigentliche Libanon (jetzt جبل لبنان, Dschebel Libnân) südlich von Sidon anhebt und sich längs dem mittelländischen Meere hinzieht, bald mehr, bald weniger gegen die Küste hervortretend und mehrfach mächtige und steile Vorgebirge in's Meer aussendend; die östliche höhere Kette, bei den Griechen und Römern Ἀντιλίβανος, Antilibanus (die Schreibung Antilibanon ist den Alten nicht bekannt, jetzt جبل الشرقى, Dschebel esch Schurky, d. i. der östliche Berg) fällt gegen

Nordost und Ost nach der Wüste und Damascus zu ab. Letzterer Stadt beinahe gegenüber theilt sich die östliche Kette in zwei Rücken, die etwas auseinander laufen und den fruchtbaren Wady et-Teim einschließen. Der östlichste der beiden Rücken setzt seine südwestliche Richtung fort und ist die eigentliche Verlängerung des Antilibanus, dieses ist der majestätische Hermon (חֶרְמוֹן) des A. T. (Deut. 3, 9. Ps. 29, 6. 89, 13. Hohesl. 4, 8. 9.), auch Baal Hermon (Richt. 3, 3. 1 Chron. 5, 23.) und, weil er nicht eine einzelne Bergspitze, sondern eine Bergkette, so erklärt sich der Plural (חֶרְמֹנִים Ps. 42, 7.). Die Canaaniter nannten (nach Deut. 3, 9.) den Hermon שִׂרְיוֹן, Schirjon (vgl. Ps. 29, 6.), und die Amoriter שְׂנִיר, Senir (Ezech. 27, 5. vgl. Hohesl. 4, 8. noch erhalten in der arab. Form Sunîr zu Abulfed. Zeit), auch שִׂיאוֹן, Sion (Deut. 4, 48.), wahrscheinlich weil diese besondern Spitzen ihnen die nächsten waren; der höchste Punct des Hermon erhebt sich 10,000 Fuß über dem Mittelmeer, sein Anblick entzückt jetzt noch alle Reisenden und erklärt Stellen, wie Hohesl. 5, 15. Der Gipfel ist mit ewigem Schnee bedeckt; daher führt der Hermon schon von Alters her die Benennung Schneeberg (chald. טוּר תַּלְגָּא, Tur Talga, Targ. Hieros. Deut. 4. 48., arab. جبل الثلج Dschebel es-Saldsch, jetzt جبل الشيخ Dschebel esch-Scheikh, vgl. Robinson II, 505. III, 609 ff. 625 ff. u. a.). Von diesem bibl. Hermon ist zu unterscheiden der sog. „kleine Hermon" der h. Dschebel ed Duhy, im Norden der Ebene Jesreel, eine Stunde südlich vom Thabor. Die Bibel kennt diese Bezeichnung nicht, sie entstand wahrscheinlich im vierten Jahrhundert aus unrichtiger Deutung von Ps. 89, 13. (Thabor und Hermon jauchzen ob deinem Namen); da sie hier zusammen erwähnt sind, so wurde angenommen, sie müßten auch nahe bei einander gesucht werden; in den Tagen des Hieronymus war die Verwechslung schon allgemein üblich (vgl. ep. 44. ad Marc. ep. 86. ad Eustoch. Robinson III, 404 ff.). — Zwischen beiden Bergrücken, dem eigentlichen Libanon und dem Antilibanus, liegt die äußerst fruchtbare „Thalebene des Libanon" (Jos. 11, 17.), das alte Cölesyria (κοίλη Συρία Plin. 5, 17. Str. 16, 754), jetzt البقاع, el-Bukâa, vom Fluß Litâny (d. alten Leontes) bewässert. Traurige Reste der ehemaligen Herrlichkeit dieses Thales sind die Ruinen von Baalbek (Heliopolis). — Der nördlichste Theil des Libanon, wo Canaaniter und Israeliten vermischt wohnten, hieß Grenzmarke der Heiden (גְּלִיל הַגּוֹיִם Jes. 8, 23., daraus der Name Galiläa Matth. 4, 15.). Das herrschende Gestein des Libanon ist weißlicher Jurakalk (Richter, Wallfahrt S. 683), es finden sich Muscheln und Fischversteinerungen auf 3000 Fuß Höhe (Korte, Reise, 270). Die Höhe erhebt sich, der Gebirgsart gemäß, stufenweise und endet in wellenförmigen Plateau's. Die Höhen bleiben stets mit Schnee bedeckt (Tacit. hist. 5, 6. ipsa aestas eorum [jugorum Libani] est hiems), in alter Zeit holte man ihn von dort, um die Getränke zu kühlen (vgl. Spr. 25, 13. צִנַּת שֶׁלֶג, Schneeabkühlung); in den niedern Regionen schmilzt er zur Sommerzeit, spendet reichliche Bewässerung (Hohesl. 4, 15.), und erzeugt eine sehr üppige Vegetation (Hos. 14, 6. Nah. 1, 4.); arabische Dichter sagen daher vom Libanon: er trage den Winter auf seinem Haupte, auf seinen Schultern den Frühling, in seinem Schooße den Herbst, der Sommer aber schlummere zu seinen Füßen am Mittelmeer (Volney, Reise rc. I, 243). Namentlich ist jetzt der Westen vortrefflich bebaut, die steile und felsige Oberfläche wird durch gemauerte amphitheatralisch sich erhebende Terrassen für den Anbau zugerichtet, diese sind von oben mit Erde belegt, von unten angesehen ist die Vegetation nicht sichtbar, man glaubt nur Massen nackter weißlicher Felsen durch tiefe, wilde, nach der Ebene hinlaufende Schluchten getrennt vor sich zu haben, hinter welchen eine Menge betriebsamer

Dörfer mit ausdauernden und fleißigen Bewohnern verborgen ist; am meisten wird der Maulbeerbaum gepflanzt und viel Seide erzeugt, fast die einzige Erwerbsquelle; außerdem ganze Haine von Silberpapeln, Platanen, Eichen, Cypressen, Acacien; auch die Rebe gedeiht in den tiefern Lagen und liefert trefflichen, schon in alter Zeit (Hos. 14, 8. Hohesl. 8, 11.) gekannten Wein. Nahe beim nördlichen und vielleicht höchsten Gipfel des Libanon beim Dorfe Bschirrai, zwei Tagreisen von Beirut, liegt der altberühmte Cedernhain. In der neuesten Zeit scheint die Zahl dieser herrlichen Bäume wieder im Zunehmen, Robinson fand ihrer mehrere Hundert. Lange hielt man diesen Hain für den einzigen Ueberrest der alten Cedern des Libanon; im J. 1805 entdeckte Seetzen noch zwei andere von großem Umfang (Zachs, monatl. Correspondenz, XIII, 549, s. d. Art. Cedern). Der Libanon ist reich an mancherlei Thieren, auf den Triften weidet Schaf- und Ziegenvieh (Jerem. 40, 16.); in den Wäldern, sowie in den vielen Höhlen und Schluchten hausen Bären, Wölfe, Schakale, Löwen rc. (Hohesl. 4, 5 ff. vgl. 2 Kön. 14, 9.). — Libanon und Antilibanus senden Flüsse nach allen Richtungen; gegen Norden den Orontes, gegen Südwesten den Leontes, beide in's Mittelmeer; der Antilibanus entsendet ostwärts die Wasser Amana und Pharphar nach dem alten Damascus; gegen Süden endlich strömt der Jordan durch den Genezareth in's todte Meer. In der salomonischen Zeit gehörte der Libanon dem Hiram; jetzt bewohnen ihn hauptsächlich die Maroniten; im District Kesrawân sind sie fast die einzigen Einwohner; der gewöhnliche Wohnsitz ihres Patriarchen ist das Kloster Kanôbîn auf dem Libanon hinter Tripolis. Früher waren die Drusen (s. d. A.) die Herren des Gebirges; seitdem aber die herrschende Emirsfamilie, das Haus Schehâb, zu dem maronitischen Glauben übertrat, und in Folge hievon der ganze höchste Adel des Berges, werden sie an Zahl und Macht von den Maroniten übertroffen (Robinson III, 744 ff. 753 ff.). [König.]

Libellatici, s. Abgefallene.

Libelli pacis, s. Abgefallene.

Libelli poenitentiales, s. Beichtbücher.

Liber diurnus Romanorum Pontificum — eine sehr alte Sammlung von Formularien der römischen Kirche, nach welchen die beständig sich wiederholenden Geschäftsschreiben der Päpste abgefaßt wurden. Dieses Formel- oder Kanzleibuch der römischen Kirche zerfällt in sieben Capitel, welche wiederum in Titel abgetheilt sind: das erste Capitel (indiculum scribendae epistolae) enthält die stehenden Formularien der päpstlichen Schreiben an den Kaiser, die Kaiserin, den Patricius, Exarchen, Consul, König, Patriarchen, Erzbischof von Ravenna rc.; das zweite Capitel (de ordinatione Summi Pontificis) handelt von der Wahl und Ordination des Papstes und den dabei vorkommenden Geschäftsschreiben an den Kaiser, Exarchen rc.; in derselben Weise handelt das dritte Capitel (de ordinatione Episcopi Suburbicarii a Summo Pontifice) von der Wahl und Consecration der suburbicarischen Bischöfe; im vierten Capitel (de usu Pallii) finden sich vier Formularien für die Verleihung des Palliums; das fünfte Capitel (de praeceptis Summi Pontificis ad Episcopos suae ordinationis, de sacris locis et Sanctorum reliquiis) umfaßt 21 Formeln für die verschiedenen Geschäftsverhältnisse, in welchen der Papst zu den von ihm ordinirten italischen Bischöfen stand; das sechste Capitel (de rebus ecclesiae procurandis et alienandis) bezieht sich auf die Verwaltung und Veräußerung der römischen Kirchengüter; und endlich das siebente (diversa privilegia apostolicae autoritatis concessa Monasteriis, Diaconiis et Xenodochiis) auf die Ertheilung von Privilegien und Concessionen an einzelne kirchliche Institute und Corporationen. — Wer diese für die Kenntniß der Rechtsverhältnisse der römischen Kirche im sechsten und siebenten Jahrhundert höchst wichtige Sammlung veranstaltet habe, läßt sich nicht ermitteln, und ebenso ist auch die Zeit ihrer Abfassung unbestimmt; indessen setzt sie der Jesuit Garnier

mit großer Wahrscheinlichkeit bald nach dem J. 714. In den Gesetzessammlungen des Ivo von Chartres, Gratian, Anselm von Lucca u. A. finden sich einzelne Bruchstücke aus dem Liber diurnus, aber die Sammlung in ihrer Vollständigkeit blieb lange unbekannt; Baluzius bemerkt zu Petrus de Marca (L. I. c. 9. n. 8), schon Lucas Holstenius habe im J. 1660 eine vollständige Ausgabe des Liber diurnus zu Rom veranstaltet, allein sie sei unterdrückt worden. Die erste, mit einer ausführlichen Einleitung und gelehrten Noten und Dissertationen versehene Ausgabe besorgte der schon erwähnte Jesuit Joannes Garnerius: Liber diurnus Rom. Pontif. ex antiquissimo codice MS. nunc primum in lucem editus. Parisiis, 1680. Nachträge hiezu lieferte J. Mabillon, Museum Italicum, T. II. P. II. p. 32. Mit diesen erschien er in Christ. Godof. Hoffmann, Nova scriptorum et monumentorum collectio, Lips. 1733. T. II., und zuletzt von P. J. Riegger, Viennae, 1762. [Kober.]

Liber pontificalis, s. Kirchengeschichte.

Liber septimus. Unter diesem Namen ist eine Sammlung päpstlicher Decretalen bekannt, die gegen das Ende des 16ten Jahrhunderts Petrus Matthäus von Lyon ohne öffentliche Auctorität verfaßte. Er nahm in sein Werk alle diejenigen päpstlichen Constitutionen auf, die von Gregor XI. bis auf Sixtus V. erschienen waren, ohne in's Corpus juris canonici (s. d. A.) aufgenommen zu sein; er theilte sie nach dem Muster der bisherigen Sammlungen in fünf Bücher und Titel ein und hatte die Absicht, einen Anhang zu den im Corp. jur. befindlichen Extravaganten zu geben. Zum ersten Male wurde diese Sammlung in Lyon im J. 1590 gedruckt, aber obwohl sie bald nachher auch in die Gesammtausgaben des canonischen Gesetzbuches aufgenommen wurde, so hat sie doch weder in den Schulen noch in den Gerichten sich gesetzliches Ansehen verschaffen können und besitzt solches auch heutzutage in keiner Weise; die in ihr enthaltenen Decretalen haben nur diejenige öffentliche Geltung, die sie einzeln für sich in Anspruch nehmen können, auch wenn sie nicht in der Sammlung stünden. Der Werth der Compilation, wenn überhaupt von einem solchen die Rede sein kann, ist demnach lediglich ein historischer — und wenn sie als Anhang zu den Extravaganten in den Ausgaben des Corp. jur. von Petrus Pithöus und J. H. Böhmer noch aufgenommen wurde, so wurde sie in der neuesten Edition von Richter mit Recht hinweggelassen. — Mit dieser Sammlung des Petrus Matthäus ist ein anderer Liber septimus, welcher derselben Zeit angehört, nicht zu verwechseln. Gregor XIII. hatte drei Cardinälen den Auftrag ertheilt, eine officielle Compilation der neuern päpstlichen Constitutionen zu verfassen. Nach seinem Tode setzte Sixtus V. im J. 1587 eine neue Commission von Rechtsgelehrten zu demselben Zwecke nieder und wählte zum Vorstand derselben den Cardinal Dominicus Pinelli; unter Clemens VIII. (1592—1605) wurde die Sammlung, die nach der Form der bereits vorhandenen in Bücher und Titel eingetheilt war, vollendet. Aber obwohl sie im J. 1598 unter dem Namen Liber septimus Decretalium Clementis VIII. bereits gedruckt war, so erfolgte ihre Publication doch niemals. Pius IV. hatte nämlich, und zwar vollkommen im Sinne des Tridentinums (Sess. XXV, decret. de recipiendis et observand. decret. Conc.), schon im J. 1564 „ad vitandam perversionem et confusionem" die Anordnung getroffen, daß die Beschlüsse dieses Concils, über welche Zweifel entstehen sollten, nur durch den römischen Stuhl interpretirt werden dürften und diejenigen mit der Excommunication bedroht, welche Privatcommentare, Glossen und was immer für Interpretationen der betreffenden Beschlüsse veröffentlichen würden (Magnum Bullar. Rom. Tom. II. p. 111). Nun enthielt der in Frage stehende Liber septimus gleichfalls die Beschlüsse des Tridentinums, und es lag die Gefahr nahe, daß die Sammlung, wenn sie veröffentlicht würde, nach der bisherigen Praxis alsbald mit Commentarien und Glossen versehen und ebendamit in Betreff der Trienter Decrete das wohlbegrün-

dete Verbot Pius' IV. mißachtet würde. Um hiezu keine Veranlassung zu geben, unterblieb die Publication. — Vgl. Prosper Fagnani, Comment. ad c. 12. X. de judic. (2. 1.) nr. 61 sqq. und Prosper Lambertini, Instit. eccles. Ingolstad. 1751, p. 304. [Kober.]

Liber sextus — der dritte Theil des Corpus jur. can. (s. d. A.). Nachdem im Jahr 1234 die große Decretalensammlung Gregors IX. erschienen und überall als Gesetzesbuch anerkannt worden war (s. den Art. Gregorii IX. decretales), flossen die Quellen des kirchlichen Rechts ununterbrochen fort. Die seit dem bezeichneten Jahre erschienenen päpstlichen Decretalen wurden wie bisher gesammelt, jedoch nicht mehr von Privatpersonen, — denn dieß hatte die Publicationsbulle Gregors IX. ausdrücklich untersagt, — sondern auf Veranlassung und unter Mitwirkung der Päpste selbst. Die Geschichte des canonischen Rechts kennt drei solcher Decretalensammlungen. Die erste ist von Innocenz IV. (1243—1254) veranstaltet und enthält die Beschlüsse des ersten Lyoner Concils (1245) nebst einigen Decretalen desselben Papstes; er sandte sie an die Universitäten von Bologna und Paris zum Gebrauche in den Gerichten und Schulen. Sie wurde von Henricus, Cardinal von Ostia († 1254) glossirt und von J. H. Böhmer in seinem Corp. jur. can. (Tom. II. App. Nr. 3. p. 349 sqq.) nach einem Mannscripte der Berliner Bibliothek zum ersten Male edirt. — Die zweite ist von Gregor X. (1271—1276), begreift bloß die Decrete des zweiten Lyoner Concils (1274) und wurde von der Synode selbst redigirt. Wilhelm Durantis hat zu ihr einen Commentar geschrieben, sie findet sich in den Conciliensammlungen, z. B. bei Mansi, Tom. XXIV, p. 81; ein Verzeichniß der Varianten gibt Böhmer l. c. Nr. 4. p. 369. — Die dritte ist bloß aus einer Handschrift der Erlanger Bibliothek bekannt und enthält fünf Decretalen Nicolaus' III.; an der Spitze der Sammlung stehen zwar die Worte: incipiunt constitutiones Nicolai IV.; da aber in den Constitutionen selbst immer der Name Nicolaus' III. steht, und da sie auch im Liber sextus (c. 16. 17. de elect. 1. 6; c. 1. de jurejur. 2. 11.) demselben Papste zugeschrieben werden, so ist klar, daß die betreffende Ueberschrift aus der Unkenntniß eines Abschreibers entstanden und Nicolaus III. (1277—1280) ihr Verfasser ist. Sie wurde, wie die voranstehende Publicationsbulle beweist, an die Pariser Universität geschickt. — Diese Sammlungen sollten nun nach dem Willen der Päpste nicht abgesondert für sich bestehen bleiben, vielmehr waren sie bereits in Bücher und Titel abgetheilt und mit dem ausdrücklichen Befehl an die Universitäten geschickt worden, die einzelnen Stücke in die Sammlung Gregors IX. an den geeigneten Stellen einzurücken; „uti velitis, sagt die Publicationsbulle Innocenz' IV. bei Böhmer l. c. p. 351, a modo tam in judiciis, quam in scholis, ipsas sub suis titulis, prout super qualibet exprimitur, inseri facientes." Allein diese Einverleibung wurde nie vollzogen, sondern jede einzelne Sammlung abgesondert geschrieben, glossirt und der Sammlung Gregors IX. angehängt, so daß das Corpus Decretalium jetzt aus vier Theilen bestand. Dieser Umstand, und noch mehr die Thatsache, daß seit Abschluß der gregorianischen Sammlung viele Decretalen erlassen worden waren, die sich in keiner der kleinen Sammlungen vorfanden und über deren Aechtheit in den Gerichten und Schulen vielfach Zweifel erhoben wurden, veranlaßten Bonifaz VIII. zu dem Entschluß, eine umfassende authentische Sammlung sämmtlicher seit Gregor IX. erschienenen Decretalen zu veranstalten und so die entstandene Rechtsunsicherheit zu beseitigen. Die Ausführung dieser Arbeit übertrug der Papst im J. 1297 drei gelehrten Prälaten, dem Erzbischof von Embrün, Guilielmus de Mandagoto, dem Bischofe von Beziers, Berengarius Fridellus und dem Cardinal-Vicekanzler Richardus von Siena. Ueber den Antheil des berühmten Legisten Dinus s. d. Art. und Savigny, Geschichte des römischen Rechts, V. Bd. S. 399, 405. Das Materiale, welches die Redactoren benützten, sind die drei bereits erwähnten Compilationen,

einzelne Extravaganten Gregors IX. (z. B. c. 1. de rescript. VI. 1. 3; c. 1 de testib. VI. 2. 10.) und seiner Nachfolger, hauptsächlich aber die von Bonifaz selbst erlassenen Constitutionen. Von den Decretalen, die sich vorfanden, wurden jedoch nicht alle aufgenommen, sondern nur diejenigen, die zu allgemeinen Gesetzen geeignet schienen, und an den aufgenommenen wurden, um sie dem allgemeinen Gebrauche anzupassen, viele Veränderungen vorgenommen, theils durch Ausscheidung ungeeigneter Stellen (z. B. c. 1. de decimis VI. 3. 13.), theils durch Beifügung neuer Zusätze (z. B. c. 2. ne clerici. VI. 3. 24.), so daß die weggelassenen päpstlichen Verordnungen hinfort ihre Wirksamkeit gänzlich verloren und die aufgenommenen nur in der Form gesetzliches Ansehen erhielten, in welcher sie aufgenommen wurden, ein Verfahren, gegen welches lediglich Nichts einzuwenden ist, und welches Bonifaz in seiner Publicationsbulle (bei Böhmer) offen darlegt. Die neue Sammlung wurde genau in dieselben Bücher und Titel eingetheilt, wie die Sammlung Gregors IX., nur mußten einzelne Titel wegen Mangels an Stoff hinweggelassen werden, das Ganze aber wollte Bonifaz nur als Anhang zu der Sammlung Gregors betrachtet wissen und gab ihm deßhalb mit Rücksicht auf die fünf Bücher der letztern den Namen Liber sextus decretalium. Binnen Jahresfrist war die Arbeit vollendet, am 31. März 1298 publicirte sie Bonifaz in einem Consistorium, und nach einer genauen Prüfung durch die Cardinäle wurde sie nach Bologna und Paris gesandt; ob sie auch an die letztere Universität geschickt worden sei, wurde wegen der heftigen Streitigkeiten zwischen dem Papste und Philipp von Frankreich vielfach bezweifelt, allein ohne Grund, denn das in der Bibliothek zu Gießen befindliche Manuscript enthält die Publicationsbulle für Paris, welche mit der für Bologna bestimmten, die in den Ausgaben des Sextus gewöhnlich vorangedruckt ist, wörtlich übereinstimmt. — Alsbald wurde die Sammlung glossirt, in den Schulen erklärt und in den Gerichten als Gesetzesbuch gebraucht, so daß sie, wie die Sammlung Gregors IX., allgemeines Ansehen erlangte und noch heute einen integrirenden Bestandtheil des Corp. jur. can. bildet. Ueber die Citirart vgl. den Art. Corp. jur. can. II. Bd. S. 891. — Eine Glosse zum Sextus schrieb Guido de Baiso, seit 1283 Archidiacon zu Bologna; die Glossa ordinaria verfaßte Johannes Andreä (s. den Art. Andreä Joh.), Professor des canonischen Rechts zu Bologna († 1348); Apparate lieferten Johannes Monachus, Picardus und Zenzelinus de Cassanis. — Vgl. über den Liber sextus: Van Espen, Commentarius in Canones, dissertat. histor. in Lib. sextum. J. H. Böhmer, Corp. jur. can. dissertat. de decretalium Pontif. Rom. variis collect. p. XXX. Koch, opuscula juris can. p. 43 sqq. [Kober.]

Liber status animarum, s. Kirchenbücher.

Libera. Darunter versteht man das feierliche, mit den symbolischen Acten der Besprengung mit Weihwasser und der Beräucherung begleitete Gebet, welches am Tag des Begräbnisses erwachsener Personen, wie auch am 3. 7. und 30. darnach, am Jahrestag und am Gedächtnißtage aller Abgestorbenen nach dem Requiem verrichtet wird. Es heißt Libera vom Anfangswort des dabei gesungenen Responsorium, auch Absolutio; das letztere wohl deßhalb, weil die Oration bei den Exequien mit Absolve anfängt. Absolvere defunctos est dicere collectam mortuorum: „Absolve etc." Du Cange s. v. Absolutio. Ueber das hohe Alter einer derartigen, von der Darbringung des hl. Meßopfers verschiedenen Fürbitte s. Fr. X. Schmid, Liturgik. Bd. III. S. 470. Heut zu Tage besteht sie in einem Responsorium und einer Collecte. S. die Art. Exequien und Absolution. Das Responsorium lautet: „Errette mich, o Herr, von dem ewigen Tode, an jenem furchtbaren Tage, wenn Himmel und Erde bewegt werden, da du kommen wirst, die Welt zu richten durch Feuer. Zittern und Furcht überfällt mich, wenn ich gedenke an das Gericht und die kommende Rache an jenem furchtbaren Tage.

Jener Tag, der Tag des Zornes, der Tag des Elends und des Jammers, der große und bittere Tag, da du kommen wirst ꝛc." Es wird vom Chore, der hier, wie sonst, die gesammte Kirche repräsentirt, gesungen und hat als lyrischer Erguß im Ritus der Exequien seine passende Stellung und findet da seine Erklärung. Die Kirche, wenn sie eines ihrer Glieder in das über ihr stehende Bereich aufgenommen weiß, sucht zunächst den Herrn desselben zur Milde zu bestimmen durch das große Opfer des neuen Bundes (Requiem), schaut aber auch die Noth ihres Kindes. Als Mutter veräußert sie sich ganz in diese Noth; sie empfindet das Bangen und Zagen einer Seele, welche, gestellt vor den dreimal Heiligen und durchleuchtet vom Lichtglanz ewiger Wahrheit als reinstes Eigenthum nur Nichtigkeit und Sünde an sich erkennt; sie fühlt, wie groß der Besitz des erkannten Inbegriffs alles Guten ist: beides drängt die Bitte hervor, nur nicht ewig von Gott gesondert zu werden, komme dann der Besitz, wann er wolle. Die Kirche setzt Alles ein, um diese ihre Bitte kräftiger zu machen. Fassen wir das Officium divin. als Opfer der Kirche und dieses Responsorium als Surrogat des ganzen Officium Defunctorum (aus welchem es auch entnommen ist); so kann diese Fürbitte als die kräftigste angesehen werden. Aus dem Gesagten erklären sich die Ausdrücke: libera **me**, a morte perpetua etc. wohl von selbst zur Genüge. Man hat für den Chor an die Stelle des Libera in gewissen Gesangbüchern gesetzt: „Hier Mensch, hier lerne, was du bist! Lern' hier, was unser Leben ist: Ein Sarg nur und ein Leichenkleid Bleibt dir von aller Herrlichkeit ꝛc." Wo mehr Geist, Poesie und mehr Einheit mit den übrigen Culttheilen sei, kann füglich dem Urtheil des Lesers überlassen werden. Die römische Liturgie zeigt sich großartig auch im kleinsten, scheinbar unbedeutendsten Theil. [Frick.]

Liberius, Papst, ein geborener Römer, gelangte nach Papst Julius I. 352 auf St. Peters Stuhl, für welchen ihn seine Frömmigkeit und sein Glaubenseifer in reichem Maße befähigten. Das Kirchenhaupt bedurfte aber auch damals einer besondern Glaubenskraft. Grimmig war der Haß der arianischen Hofbischöfe gegen Alle, welche nicht in ihre Gemeinschaft treten wollten; der Kaiser Constantius (s. d. Art. Constantius II.) war der tyrannische Vollstrecker ihrer Gelüste, die geistlichen Höflinge aber seine fügsamen Werkzeuge, die in ihrem feigen Hochmuthe dem Kaiser gerne das Prädicat „ewig" beigelegt hätten, was sie dem Sohne Gottes verweigerten. Der Hauptgegenstand ihres Hasses war der glaubenstreue Bischof Athanasius (s. d. A.). Um die durch die Verfolgung dieses katholischen Glaubenshelden entstandenen Wirren beizulegen, verlangte der Papst Liberius die Synode von Arles (353). Durch Erschöpfung aller Mittel der List und Gewalt setzte Constantius die Absetzung des Athanasius durch, selbst der päpstliche Legat unterzeichnete diese. Auf einer neuen Synode zu Mailand (355) trat der Despotismus des Kaisers gegen die Kirche ganz offen hervor; er sagte es den Bischöfen rund heraus: Was Ich will, muß euch Kirchengesetz sein! Unterzeichnet, oder weichet von euren Kirchen! Einer solchen Sprache gegenüber erklärt sich wohl die Sprache eines Hosius von Corduba, der dem Kaiser muthig erklärte: „Mische dich nicht in kirchliche Dinge, und gib uns darin keine Vorschriften, sondern lerne das lieber von uns. Dir hat Gott das Reich übertragen, uns aber die kirchlichen Angelegenheiten" u. s. w. Der tyrannische Wille des Kaisers erwirkte die Verbannung des Athanasius und die Unterzeichnung eines arianischen Symbolums. Papst Liberius war nicht zu gewinnen, dafür mußte er nach Thrazien in's Exil wandern, aus welchem ihm jedoch der Kaiser auf die Fürbitten der römischen Frauen und wegen der unruhigen Bewegungen des Volks die Rückkehr nach Rom gestatten mußte. Auch andere muthige Bischöfe, wie der 100jährige Hosius, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Cagliari, Eusebius von Vercelli (s. diese Art.), Dionys von Mailand, mußten ihre Glaubensstärke durch Verbannung büßen. Die arianischen Bischöfe sannen auf eine zweckdienliche

Weise, wie sie den von ihnen ausgehenden Glaubensformeln eine minder anstössige, den Sinn mehr verdeckende Fassung geben möchten, um die Katholiken zum Unterzeichnen zu locken. Man verwarf die bisher im Streite liegenden Ausdrücke *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* (s. Homousianer und Homoiusianer) als unbiblisch, die Synode zu Ancyra (358) erklärte sich gegen die anomöische Lehre, d. i. gegen den strengen Arianismus, und entschied, daß der Sohn dem Vater dem Wesen nach ähnlich sei; ja die dritte sirmische Formel, ein Ergebniß der Unterhandlungen des Ursacius und Valens mit den semiarianischen Bischöfen, erklärte sogar, freilich in verfänglicher Absicht, daß der Sohn dem Vater in Allem (*κατὰ πάντα*) ähnlich sei. Wirklich ließen sich Männer, welche zuvor jeder Drohung unbeugsamen Widerstand geleistet hatten, von der arianischen List fangen; selbst der greise Hosius (s. d. A.) unterzeichnete in seiner Verbannung die zweite sirmische Formel, Liberius dagegen, wie berichtet wird, die im Jahre 351 von den Arianern (s. d. A.) mit ausgesuchter Feinheit gefertigte erste Formel, welche selbst nach dem Zeugnisse eines Hilarius noch eine katholische Deutung zuließ. Liberius trat auf diese Weise, jedoch nur getäuscht, in die Gemeinschaft der Arianer, und stimmte zur Verurtheilung des Athanasius. Allein abgesehen davon, daß das ganze Factum von mehreren Geschichtschreibern als eine arianische Erfindung angesehen wird, da Sulpicius Severus, Socrates und Theodoret nichts davon melden, zeugt für die ungeschwächte Glaubenstreue des Papstes Liberius sein Betragen vor und nach diesem, wenn auch wirklich stattgefundenen factischen Irrthum. Ein formales Irren im Glauben kann ihm die schärfste Kritik nicht nachweisen. Er setzte vielmehr das Anathem auf Alle, welche behaupteten, daß der Sohn dem Vater nicht gleich sei in der Substanz (dieses ging gegen jene Arianer, welche das Wort *οὐσία* ganz entfernt haben wollten) so wie in allen andern Stücken. Als später (359) auf der Synode zu Rimini die occidentalischen, größtentheils katholisch gesinnten Bischöfe durch das fortwährende Drängen und Drohen des Kaisers Constantius trotz ihres anfänglichen Festhaltens an dem nicänischen Symbolum sich dennoch bestimmen ließen, die zweideutige Formel zu unterzeichnen: „daß der Sohn Gottes dem Vater ähnlich sei gemäß der Schrift", wo also, wie Hieronymus sagt, der Erdkreis staunte, daß er arianisch sei: da war es neben den Bischöfen Vincentius von Capua und Gregor von Elvira der einzige Liberius, der standhaft geblieben. Eine vorübergehende und tief bereute Schwäche ist also bei Liberius hinlänglich ersetzt durch so standhaften Glaubensmuth, und durch so viele Proben von Ausdauer und Pflichttreue in den unzähligen Gefahren seines 14jährigen Pontificats (er regierte von 352—366). So kam es, daß er schon bei den Vätern in dem Rufe eines standhaften und seligen Bekenners stand, welchen Ruf er niemals von da an in der katholischen Kirche verloren hat. Sein Name steht deßwegen in den ältesten lateinischen Martyrologien. Seine Briefe hat D. Coustant in die Sammlung der päpstlichen Episteln aufgenommen. [Dür.]

Libertiner, *λιβερτῖνοι*, werden Apg. 6, 9. als Inhaber einer Synagoge zu Jerusalem genannt. Es sind libertini im gewöhnlichen Sinne, d. i. Freigelassene, und zwar freigegebene Juden oder Nachkommen von solchen. Unter Pompejus wurden sehr viele Juden als Sclaven nach Rom gebracht, in der Folge aber wieder in Freiheit gesetzt; der größere Theil derselben ließ sich in Rom nieder jenseits der Tiber (cf. Philo Legat. ad Caj. II. p. 568 ed. Mang. Tacit. Annal. II. 85.), andere kehrten in ihr Vaterland zurück. Von diesen Ankömmlingen muß jene Synagoge gegründet worden sein, welche das Eigenthum und der religiöse Versammlungsort ihrer Nachkommen geblieben ist. Weil neben den Libertinern a. a. O. Cyrenäer und Alexandriner angeführt werden, die gleichfalls Synagogen in Jerusalem hatten, so glaubte man auch in jenem Ausdrucke einen geographischen Namen annehmen zu müssen, und es wurde erklärt: Juden aus

Libertum, wie eine Stadt oder Landschaft in Africa proconsularis heißen soll, was aber nur aus dem auf einer carthaginensischen Synode vorkommenden Titel episcopus Libertinensis erschlossen wird (Gerdes de synag. Libert. Groning. 1736 u. A.); Andere brachten eine Aenderung des Textes in Vorschlag: in λιβυστίνων, Libyer (Oecumenius, Beza, Clericus, Valkenar), oder in λιβύων τῶν κατὰ κυρήνην (Schultheß, de charism. Spirit. S. p. 162 sqq.), wogegen aber die Uebereinstimmung aller kritischen Zeugen die gewöhnliche Lesart vollkommen sichert. [A. Maier.]

Libertiner unter den Reformirten. Calvin bekämpft in mehrern seiner Schriften, besonders in seiner „Instructio adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant“ die Secte der Libertiner oder Spiritualen, die unter ihren Anführern und Stiftern Pockes, Ruffi, Quintin u. A., gleich dem Calvinismus und dem Lutherthum selbst, aus altem Sauerteig und neuer Zuthat um 1525 in den Niederlanden entstanden war, sich von da nach Frankreich verbreitete, wo sie bei Margaretha, der Königin von Navarra, Eingang fand, und auch in andern Gegenden der Reformirten Beschützer erhielt. In den Niederlanden nämlich waren noch aus alten Zeiten Ueberbleibsel der antinomistischen Begharden (s. d. A.) und Brüder des freien Geistes (s. d. A.) vorhanden oder doch die Erinnerung an sie und ihre Lehren nicht untergegangen, als die Reformatoren des 16ten Jahrhunderts die evangelische Freiheit, den Glauben ohne Werke und zum Theil auch wie Calvin die absolute Prädestination proclamirten und Gott zum Urheber der Sünde machten. Eine gewisse Verwandtschaft dieser Lehren mit denen der Begharden und Brüder des freien Geistes mußte bald in die Augen fallen, und es war daher kein Wunder, daß es einigen Nachzüglern des mittelalterlichen Libertinismus sehr gelegen kam, ihre Geistesfreiheit unter den Reformirten zu verkünden. Wenn man alle nicht immer ganz deutlichen Streitschriften betrachtet, welche Calvin und einige Andere wider diese Libertiner verfaßt haben, so bestand ihre Lehre in Folgendem: Gott wirkt Alles in allen Menschen selbst oder er ist die Ursache aller menschlichen Handlungen; was man also von dem Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen sagt, ist falsch und nichtig; die Menschen können also im eigentlichen Sinne gar nicht sündigen; die Religion besteht in der Vereinigung der Seele des Menschen mit Gott, und wer durch Betrachtung und Erhebung der Seele zu dieser Vereinigung gelangt ist, der kann seinen Trieben frei folgen, bleibt bei allen seinen Handlungen unschuldig und wird nach dem Tode des Leibes mit Gott vereiniget werden; zudem werden die Libertiner beschuldiget, die Auferstehung der Leiber geläugnet, die hl. Schrift für Fabelwerk erklärt und den Ihrigen gestattet zu haben, sich nach Umständen Katholiken, Lutheraner oder Reformirte zu nennen, da die äußerlichen Handlungen ganz in der Willkür des Menschen stünden und Alles nur auf den Geist, auf das innere Leben und auf das Leben Christi in uns ankomme. Von dieser Art Libertiner sind die Genfer-Libertiner zu unterscheiden, mit welchen Calvin, so lange er lebte, im heftigsten Kampfe lag. Zwar mögen auch zu Genf Libertiner jener Art gewesen sein, doch im Ganzen waren die Genfer-Libertiner jene Partei zu Genf, welche mit Calvins Cäsareopapismus, mit seiner Glaubens- und Sittenpolizei, mit seinem tyrannischen und blutdürstigen Regimente unzufrieden waren. Diese Partei bestand aus verschiedenen Elementen, theils aus ganz ungläubigen und sittenlosen Menschen, theils aus solchen Neugläubigen, welche von Calvins Lehren abwichen, theils aus solchen, welche in Calvins Verfahren eine Beeinträchtigung der durch die Reformation errungenen natürlichen und evangelischen Freiheit und die Einführung eines neuen Papismus viel ärgerer Art als der vorige gewesen erblickten. Vorzüglich befanden sich unter den Libertinern viele von Jenen, welche, ehe noch Calvin nach Genf gekommen war, zuerst und am bereitwilligsten die Reformation ergriffen hatten und wie aus den Wolken

fielen, als Calvin der Fremdling, der Prädestinatianer, der Läugner der menschlichen Freiheit, der Prediger einer Lehre, die Gott zum Urheber der Sünde machte und bei allem dem der Lobredner der evangelischen Freiheit das düsterste Inquisitionstribunal errichtete. Vergl. ferner die Art. Antinomismus, und Gemeinschaft der Güter. [Schrödl.]

Libna, לִבְנָה, LXX. *Λεβνά*, *Λοβνά*, Vulg. Lebna, Lobna, canaanitische Königsstadt (Jos. 10, 29. 12, 15.), in der Niederung Juda's (ib. 15, 42.), wurde von Josua erobert (10, 29. 30.) und zur Priester- und Freistadt bestimmt (Jos. 21, 13. 1 Chron. 6 [7], 57.), fiel unter Joram ab von Juda (2 Kön. 8, 22. 2 Chron. 21, 10.), und wurde später von Sanherib belagert (2 Kön. 19, 8. Jes. 37, 8.). Die genaue Lage dieser Stadt ist bis jetzt noch nicht ermittelt; vgl. Robinson, II. 654. Eusebius und Hieronymus (im Onom.) bezeichnen sie als villa in regione Eleutheropolitana, quae appellatur Lobna, *Λοβανά*.

Liborius, der Heilige, vierter Bischof von Mans, succedirte seinem Vorgänger, dem hl. Pavacius, etwa seit 348, und starb am Ende des vierten Jahrh. um 397. Die vorhandenen Berichte über sein Leben sind unsicher und wenig verbürgt und enthalten im Wesentlichen nichts Anderes, als daß Liborius ein frommer, kenntnißreicher und wohlthätiger Bischof gewesen sei, viele Kirchen gebaut, auch Wunder gewirkt und den hl. Martin von Tours zum vertrauten Freunde gehabt habe. Siehe hierüber die Bollandisten z. 23. Jul. in vita s. Liborii, Tillemonts Memoiren X. 307, Mabillons Analecten de Pontif. Cenomannensibus. Im neunten Jahrh. wurde der Leib des hl. Liborius von Mans nach Paderborn transferirt, und wir besitzen hierüber einen glaubwürdigen und interessanten Bericht, verfaßt auf Befehl des Bischofs Biso von Paderborn von einem Cleriker daselbst. Der anonyme Verfasser, der am Ende des neunten Jahrh. schrieb, empfing seinen Bericht aus dem Munde des Priesters Ido, welcher an der Spitze der mit Erlaubniß Ludwigs des Frommen vom Bischof Baduradus von Paderborn nach Mans abgeschickten, aus Clerikern und vornehmen Laien bestehenden Gesandtschaft stund, die einen hl. Leib für die im christlichen Glauben noch rohen und zu heidnischem Aberglauben geneigten Sachsen erbitten sollten, damit sie durch die Wunder, gewirkt durch die Fürbitte des Heiligen an seinem Sarge, von ihrem Irrthume abstünden (vgl. d. Art. Felicitas mit ihren 7 Söhnen). Im Eingange dieses Berichtes kommen über die Anfänge des Christenthums bei den Sachsen und der Kirche von Paderborn nicht unbedeutende Nachrichten vor, sodann folgt der anziehende und merkwürdige Bericht über die Hin- und Herreise der Gesandtschaft im J. 836 und über die zahlreichen Krankenheilungen, welche bei der Erhebung des h. Leibes zu Mans, bei dessen Durchzug durch Frankreich und auf dem ganzen Wege bis nach Paderborn geschahen. Die Bürger von Mans wollten den hl. Leib gar nicht herlassen, bis der Bischof von Mans sich auf den erlassenen kaiserlichen Befehl berief und auseinandersetzte, daß es ein Irrthum sei zu glauben, die Heiligen legten bei Gott ihre Fürbitte bloß da ein, wo ihre Leiber ruhen. Als der Bischof Alderich von Mans die hl. Gebeine den sächsischen Abgeordneten übergab, geschah dieß unter der feierlichsten Beschwörung, dem hl. Leibe nie die gebührende Ehre zu entziehen: „Dehinc inter utriusque ecclesiae, Cenomannicae videlicet et praefatae Patherbrunnensis, congregationes firmata karitate perpetuae fraternitatis, ad patriam eis redeundi licentiam dedit.“ Schon auf der ganzen Reise und sodann auch in Sachsen eilten zahllose Schaaren zur Verehrung des hl. Leibes herbei und des Jubelns und Betens war kein Ende, besonders als der Bischof von Paderborn mit seiner Clerisei und unzähligem Volke dem ankommenden Zug feierlichst entgegenging und seiner Cathedrale den Schatz einverleibte, den sie noch besitzt. Siehe den Translationsbericht bei den Boll. l. cit. und bei Pertz Script. IV. (VI.) S. 149. ꝛc. [Schrödl.]

Libri Carolini, s. Bilderstreit.

Libyen, *Λιβύα*, *Λιβύη*. Die älteste Geographie der Griechen theilte die Erde in zwei Hälften, wovon die nördliche Europa, die südliche Asien war, letzteres begriff Asien im engern Sinne, und **Libyen**; in späterer Zeit gilt Libyen als für sich bestehender Erdtheil (so bei Pindar, Pyth. IX. 13, 14); seit Eratosthenes wurde dieß allgemeine Ansicht und Libyen entweder durch die Landenge von Suez, oder durch den Nil oder die Westgrenze Aegyptens von Asien geschieden; ersteres wurde die herrschende Annahme. Das libysche Gebiet, auch den jüngern Griechen nur wenig bekannt, war sehr ausgedehnt. Herodot läßt dasselbe im S. und W. vom atlantischen Meere umströmt sein und theilt es in drei Striche: das bewohnte Libyen am Mittelmeer, das Libyen der wilden Thiere südlich davon und das sandige Libyen noch südlicher (lib. II. 32. IV. 181); die libyschen Völker sind einzeln aufgezählt lib. IV. 168—181, 186. Nach der spätern Eintheilung umfaßt Libyen: Marmarica westlich vom ägyptischen Libyen (s. unten), westlich von diesem Cyrenaica, weiterhin Africa propria (Tripoli, Tunis) mit Carthago (die Libyer waren hier die ältesten Einwohner, bei ihnen siedelten sich die Phönicier an und es entstand das mixtum Punicum Afris genus der Libyphönicier, Polyb. 3, 33. Strabo 17, p. 835. Diod. Sic. 20, 55), darauf Numidien und zuletzt Mauretanien (Algier, Fez, Marocco), sowie das von diesen Ländern südlich gelegene Libyia interior, welches auch von Aethiopiern bewohnt war (Ptol. 4, 1—6. Strabo, 2, p. 131. Plin. 5, 1—6. etc.). Das A. T. erwähnt die Libyer (*Λίβυες*, die codd. lesen auch *Λύβιες*) in folgender Weise. In der Völkertafel (Gen. 10, 13) ist לְהָבִים Lehabim der dritte Sohn von Mizraim, identisch mit Lehabim ist לוּבִים Lubim (vom St. לוב, לאב, להב brennen, die Libyer daher Bewohner eines dürren Landes, der Name kam wahrscheinlich durch die Phönicier zu den Griechen, die ihn auf ganz Africa ausdehnten); diese Lubim (Lehabim) sind in der Bibel immer neben den Aethiopiern und Aegyptern genannt (2 Chron. 12, 3. 16, 8. Dan. 11, 43), gemäß der Völkertafel, erschöpfen aber keineswegs die ganze libysche Nation, sondern bezeichnen nur den **ägyptischen** Theil derselben, welcher das Land auf der Westseite der westlichsten Nilmündung, den Nomos Mareotis und den nach ihm genannten Nomos Libya inne hatte. Dieser Bezirk wird, obwohl zu Aegypten gehörend, daher zu Libyen gerechnet und Libyen genannt (Ptol. 4, 5. 2—10, 22. Herod. 4, 168). Biblische Bezeichnung nun des **ganzen Volkes** der Libyer ist פּוּט, Put, in der Völkertafel (Gen. 10, 6) nach Cusch (Aethiopier) und Mizraim (Aegypter) der dritte Sohn Chams (s. d. A.), womit die Ansichten des übrigen Alterthums ganz übereinstimmen, welche außer diesen drei Völkern keine eingeborne Nation in Africa erkennen (vgl. Herod. 4, 197). Die angegebene Bedeutung von Put ist durch den Namen selbst gefordert; ägyptische Bezeichnung des Libyers ist Phet, welches sich aus dem ägyptischen pet, pette und koptischen pitte, phit, phätte d. i. Bogen (womit in der ägyptischen Bildersprache der Libyer vornehmlich bezeichnet wird), erklärt. Von den Kopten wird das ägyptische Libyen und dessen Bewohner phaiat, niphaiad, auch phaiad genannt, welch' letzterem das biblische *Φούδ* (im Buche Judith 2, 23. und bei den LXX. zu Gen. 10, 6. und 1 Chron. 1, 8) sehr nahe kommt. Die weitere Erwähnung Put's im A. T. bestätigt die vorige Bestimmung; er wird genannt unter den Bundes- und Hilfsvölkern der Aegypter (Jer. 46, 9. Ezech. 30, 5), im Heere der Tyrier, welche auch sonst africanische Söldner hielten (Ezech. 27, 10), erscheint überhaupt im A.T. als ein africanisches Volk, verschieden von den Aethiopiern, Nubiern, Aegyptern, Ludim, Numidiern und Phöniciern. Die Tradition folgt derselben Auffassung: die griechische Uebersetzung der LXX. und die Vulgata geben (zu Jer. 46, 9. Ezech. 27, 10. 30, 5. 38, 5) פּוּט durch *Λίβυες*, Libyes; Josephus (antt. 1, 6. 2) berichtet, Libyen sei durch *Φούτης* bevölkert worden, im Lande der Mauren sei ein Fluß gleichen Namens (vgl. Ptol. 4, 1, 3. Plin. 5, 1), nach welchem die Gegend benannt worden, dafür sei aber der libysche aufgekommen nach

Libys, einem Sohne des Mizraim, ebenso Hieronymus (quaest. in Gen. 10. 6), Isidor Hisp. (etymoll. 9, 2. 11). — Vgl. Knobels Untersuchungen über die Völkertafel der Genesis, 1850. S. 282—285 und 295—305. [König.]

Licentiat, s. Gnade, gelehrte.

Licentiatoriae literae, s. Dimissorialien.

Licht, das ewige, s. Ewiges Licht.

Licht beim Gottesdienst, s. Kerzen und Leuchter.

Lichtmeß, s. Marienfeste.

Licinius, Kaiser, s. Constantin der Große.

Liebe, s. Tugenden, die drei göttlichen.

Liebesfamilie, Secte in England, s. Familisten.

Liebesmahle, s. Agapen.

Lied der drei Jünglinge im Feuerofen, s. Loblied.

Liefland. Da die Bekehrung Lieflands in den Artikeln Albert (Albrecht), Apostel der Liefländer, und Berthold, Apostel der Liefen, besprochen ist, so ist hier nur mehr von der Einführung der Reformation die Rede. Diese wurde von dem Heermeister Walther von Plettenberg, der sich 1521 seine Unabhängigkeit von dem Hochmeister des teutschen Ordens erkauft hatte, sehr begünstigt, indem er darin ein Mittel sah, um Herr über den Erzbischof von Riga, dem die Stadt selbst unterworfen war, und über seinen Clerus zu werden. Die ersten eifrigen Verbreiter des Lutherthums waren der pommerische Schullehrer Andreas Knöpken und Silvester Tegetmeier aus Rostock; letzterer so voll des Eifers, daß er zu Riga und Reval einen Bildersturm verursachte. Demungeachtet fand Tegetmeier bei dem Rath zu Riga und bei dem Heermeister Schutz, welcher 1523 seinen Kanzler an Luther sendete, wodurch Luther veranlaßt wurde, den neuen Gemeinden zu Riga, Reval und Dorpat ein Gratulations- und Mahnschreiben zuzusenden. Eine andere Aufmunterung, auf der Bahn des Fortschrittes zu beharren, gab den Bürgern von Riga der Hauscomthur des Heermeisters — er übersendete ihnen ein große Knute mit der Vermeldung, damit den katholischen Clerus aus der Stadtzu peitschen! Dieß geschah zwar nicht, doch wurde angeordnet, daß die Geistlichen entweder das reine Evangelium annehmen oder ihren Gottesdienst nur bei verschlossenen Thüren halten oder auswandern müßten! Darüber starb der tugendhafte und friedliche Erzbischof Caspar (Linde) den 29. Juni 1524, betrübt über den geringen Erfolg seines Eifers für den katholischen Glauben. Seinen Nachfolger, Johann VII. Blankenfeld, Bischof von Dorpat und Reval, erkannte der Rath von Riga als seinen Landesherrn gar nicht an und ließ ihn in Riga nicht ein, während gleichzeitig auch zu Reval und Dorpat gewaltthätig fortreformirt wurde; im J. 1525 nahm man den Erzbischof sogar gefangen. Aber doch erst nach dem Tode des Erzbischofs Thomas Schöning († 1539) unter dem neuen Erzbischof Markgraf Wilhelm von Brandenburg breitete sich die Reformation über ganz Liefland aus; er, der letzte Erzbischof von Riga, starb 1563 mehr als zur Hälfte Lutheraner. Zwei Jahre vorher hatte der Heermeister Kettler Liefland durch einen Vertrag an Polen unter der Bedingung abgetreten, daß das ganze Land bei dem Lutherthum gelassen werden sollte. Im J. 1566 wurde von König Sigismund August das Erzstift völlig säcularisirt, nachdem die übrigen liefländischen Bisthümer schon früher ein Ende genommen hatten. Vgl. Schröckhs Kirchengesch. seit der Reform. II.; J. F. Dambergers Fürstenbuch, Regensburg 1831. S. 814. 2c. Vgl. hiezu noch die Artikel: Bruno, Apostel der Preußen 2c., ferner Esthen, und Kurland. [Schrödl.]

Liga, die katholische, s. dreißigjähriger Krieg.

Lightfoot, Johann, berühmter Vicekanzler der Universität Cambridge und großer Orientalist, wurde 1602 zu Stock in der Grafschaft Stafford geboren, studirte zu Cambridge, legte den ersten Grund zu seiner rabbinischen Erudition

als Caplan bei Cotton, setzte mit unermüdetem Eifer, während er zugleich als Prediger und Pfarrer wirkte, das Studium der orientalischen Sprachen, des Thalmuds und der Rabbiner fort und öffnete so, einer der ersten, für die Exegese eine noch wenig benützte reichliche Quelle. Zu den berühmtesten Gelehrten seiner Zeit stand Lightfoot in freundschaftlichen Verhältnissen. Als er 1642 zum Prediger an der Bartholomäuskirche zu London ernannt worden war, wurde er in die Versammlung der Theologen in Westmünster berufen. Den wilden Enthusiasten seines sturmbewegten Vaterlandes war er abhold. Er starb am 6. December 1675 zu Ely, wo er eine Canonitatspfründe besaß. Von seinen Schriften, welche größtentheils den biblischen Studien gewidmet sind, erschienen mehrere Editionen, von denen die Utrechter 1699 die beste ist. Johann Strype hat zu London 1700 einen Supplementband geliefert. Unter diesen Schriften haben einen besondern Werth die „Horae Hebraicae et Talmudicae", worin die Schriften des N. Testamentes aus dem Thalmud und der Schriften der Rabbiner erläutert werden. Auch in den andern zahlreichen Schriften Lightfoots werden aus den rabbinischen Schriften und dem Thalmud die jüdischen Gebräuche, Sitten, Redensarten u. dgl. zum Behufe des Verständnisses der Bibel beleuchtet. Wenn dabei gleich, bemerkt Schröckh (Kirchengesch. s. d. Reform. VIII. 561) die Vergleichungen zu freigebig, auch wohl am unrechten Ort oder ohne strenge Prüfung angestellt sind, so hätte doch Richard Simon Lightfoots Arbeit nicht zu geringschätzig behandeln sollen. [Schrödl.]

Ligue in Frankreich, s. Hugenotten.

Liguori, Alphonsus Maria, der heilige und Stifter der Versammlung des allerheiligsten Erlösers, geboren zu Neapel den 27. September 1696 und gestorben den 1. August 1787. Das Leben des hl. Alphonsus umfaßt bis auf wenige Jahre ein volles Jahrhundert und zwar das trübsalreichste, welches die Kirche Gottes seit ihrer Gründung zu durchlaufen hatte. Nicht bloß der Unglaube und die Gottesläugnung waren gegen die Kirche in allen Ländern in die Schranken getreten, sondern auch der weltliche Arm hatte seine Waffen den Feinden der Kirche geliehen, um den Stuhl Petri zu stürzen und ein Glied um das andere vom Leibe der Kirche zu reißen. Mit Ausnahme der Gesellschaft Jesu und einzelner Zweige des Benedictinerordens waren die geistlichen Genossenschaften vielfach von dem Geiste und der Strenge ihrer Stifter abgefallen und ihrer Regel untreu geworden: und nicht wenige Kirchenfürsten hatten durch ein weltliches üppiges Leben die Strafgerichte selber herabgerufen, von denen die Gläubigen in allen Ländern so schwer betroffen wurden. In diesem höchst betrübten Zeitraume gehört der hl. Alphonsus zu den leuchtenden Erscheinungen, durch welche offenbar wird, wie der die Kirche leitende hl. Geist zu allen Zeiten seine Auserwählten beruft, um in ihnen die nie untergehende Heiligkeit und Schönheit der Braut Christi darzustellen und deren unverirrliche Wahrheit dem Irrthum und der Lüge gegenüber zu bezeugen. — Alphonsus war der Sohn frommer Eltern aus adeligem Geschlecht: wie so viele Heiligen verdankt auch er die ersten Keime einer tiefen und innigen Frömmigkeit seiner trefflichen Mutter, welche ihn eben so sehr durch ihren gottseligen Wandel und die im Geiste Gottes geleitete Erziehung in die Uebung aller Tugenden einzuführen wußte. Später übergab sie ihren Sohn den Priestern vom Oratorium des hl. Philipp Neri, unter deren sehr sorgsamer Leitung Alphonsus im geistlichen Leben so schnelle Fortschritte machte, wie in Erlernung der Wissenschaften, so daß er, unterstützt von den besten Geistesanlagen und dem regsten Eifer, schon im 16. Jahre den Doctorgrad der Rechte zu erlangen im Stande war. Nach dem Wunsche der Eltern sollte er die Laufbahn eines Rechtsgelehrten betreten, da ihm hier der Zugang zu den höchsten Ehrenämtern um so sicherer schien, als er neben seinen Kenntnissen alle Vortheile eines berühmten Namens und hoher Verbindungen hatte. Es hatte den Anschein, als

würde Alphonsus ganz den stolzen Erwartungen seines ihn zärtlich liebenden Vaters entsprechen, denn um letzterem zu gehorchen, suchte er sogar in allen ritterlichen Künsten eine Fertigkeit zu erlangen, durch welche die natürliche Anmuth seiner ganzen Persönlichkeit in den Augen der Welt nur um so mehr gewinnen mußte. Der junge Rechtsanwalt zog auch bald Aller Blicke auf sich; erwarben ihm seine seltenen Kenntnisse, seine glänzende Beredtsamkeit allgemeines Vertrauen, so war er aber auch durch die bewunderungswürdige Reinheit seiner Sitten das nachahmungswürdigste Beispiel seiner Altersgenossen. Sein Vater gab sich immer mehr den kühnsten Hoffnungen hin und suchte bereits in den ersten Familien des Reiches nach einer Tochter, mit der Alphonsus die Ehe schließen sollte. Allein Gott hatte ihn zu Höherem berufen: nicht an dem Hofe eines Königes sollte Alphonsus zu Glanz und Ehren gelangen, sondern vermählt mit der Kirche die höchste Stufe der Heiligkeit erklimmen. Darum berief ihn Gott aus dem Dienste der Welt in den Dienst seiner Kirche, doch nicht, ohne ihm zuvor eine sehr empfindliche Beschämung bereitet zu haben. Alphonsus war eben mit Führung eines bedeutenden Processes beschäftigt, zu dessen voraussichtlich sehr glänzender Beendigung er bereits beglückwünscht wurde. Er hatte alle Mühe und Beredtsamkeit aufgeboten, allein deßungeachtet ein unbedeutendes Versehen gemacht, an dem seine ganze Beweisführung in dem Augenblick scheiterte, als er den Sieg bereits erkämpft zu haben glaubte. Das Geständniß seines Irrthumes war das letzte Wort, das Alphonsus auf der Rednerbühne sprach, denn nach Ueberwindung des heftigsten Widerstandes seines schmerzlich getäuschten Vaters trat er im J. 1725 in den Priesterstand und bald darauf ließ er sich in die Congregation der Propaganda zu Neapel aufnehmen, um Missionär zu werden. Von hier beginnt die apostolische Wirksamkeit des Heiligen, welche der Kirche zu so großem Segen gereichen sollte. Vor Allem suchte er die Armen und Verlassensten auf, und nicht leicht mochte ein Herz seiner heiligen Beredtsamkeit und noch weniger seiner Alles gewinnenden Milde widerstehen. Mehrere Jahre wirkte Alphonsus so mit ganz außerordentlichem Segen, bis er sich auf höhere Eingebung entschließen mußte, eine eigene geistliche Genossenschaft zu gründen. Es war im J. 1732, als er nach Ueberwindung der größten Hemmnisse zu Scala mit zwölf gleichgesinnten Gefährten die Versammlung vom allerheiligsten Erlöser gründete, deren Hauptaufgabe es sein sollte: dem Dienste der ärmsten und verlassensten Seelen sich zu weihen. Drei Jahre darauf entstand das zweite Haus zu Cionani in der Diöcese Salerno; die Regel der neuen Genossenschaft, welche Alphonsus unter Beiziehung erleuchteter Männer sorgfältigst ausgearbeitet hatte, erhielt im J. 1759 durch Papst Benedict XIV. die kirchliche Gutheißung. Alphonsus wurde auf Lebenszeit als Generaloberer bestätiget, aber schon 1762 berief ihn Clemens XIII. trotz seiner flehentlichen Bitten auf den bischöflichen Stuhl von St. Agatha der Gothen. Ein Generalcapitel seiner Congregation erklärte einstimmig, keinen neuen Generaloberen wählen zu wollen, vielmehr sollte Alphonsus auch als Bischof mit seinen von ihm auf's Zärtlichste geliebten Brüdern dadurch verbunden bleiben, daß von ihm ein Generalvicar ernannt werden sollte, der in seinem Namen die Versammlung zu leiten hätte. Dieser Beschluß erhielt die Bestätigung vom hl. Stuhle und erleichterte dem Heiligen die so schmerzliche Trennung von seiner Congregation. — Als Bischof vereinigte Alphonsus den brennenden Eifer eines hl. Carolus Borromäus (s. d. A.) mit der rührenden Milde eines Franciscus von Sales (s. d. A.), und setzte trotz seiner sehr anstrengenden Hirtenarbeiten das arme büßende Leben in derselben Strenge fort, wie er es als Missionär zu üben sich gewöhnt hatte. In Allem war er ein getreues Nachbild des hl. Apostels, der sich berufen hielt, Allen Alles zu werden. Er wurde der Missionär seiner ganzen Diöcese, die er von zwei Jahren zu zwei Jahren durchreiste, um alle Bedürfnisse kennen zu lernen und allen Uebelständen abzuhelfen. Es läßt sich leicht

denken, daß er sein Hauptaugenmerk auf die Erziehung eines sittenreinen und seeleneifrigen Clerus setzte; zur Besserung der Gefallenen wendete er alle Mittel einer erfinderischen Vaterliebe an, aber er trat auch nicht vor der äußersten Strenge zurück, wo liebreiche Bitten und Mahnungen nichts fruchten wollten. Den Armen war er ein helfender Engel, der gewohnt war, den bittersten Mangel zu leiden, um überall der Noth zu steuern. Durch unausgesetzte Anstrengung rieb der Heilige seine ohnehin abgeschwächten Körperkräfte also auf, daß während der letzten 17 Jahre seines Lebens sein Kopf durch unheilbare Krümmung des Nackens bis auf die Brust herabgedrückt wurde; aber auch in dieser immer sehr schmerzenden Lage unterließ er nie, den Pflichten seines erhabenen Berufes mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit zu obliegen. Wenn der gebeugte Greis die Kanzel betrat, so wirkte seine Erscheinung mehr als seine Worte, obwohl der sieche Körper das Feuer seiner Liebe nicht zu dämpfen oder zurückzuhalten vermochte. Die immer wachsende Furcht jedoch, durch die körperlichen Leiden an der vollen Ausübung seines bischöflichen Amtes gehindert zu sein, trieb den Heiligen zu flehentlichen Bitten an den hl. Stuhl um Enthebung — aber lange vergebens; bis endlich Papst Pius VI. im J. 1775 seine Abdankung annahm, nachdem Alphonsus 13 Jahre lang Bischof gewesen war. In derselben Armuth, in der er gekommen war, verließ er auch seine trauernde Diöcese, um den Rest seiner Tage im Schooße der Congregation zu Nocera de Pagani zuzubringen. So lange er seine Glieder zu rühren vermochte, benützte er jede Gelegenheit, zum Heile der Seelen zu wirken; und als er sein Schmerzenslager nicht mehr verlassen konnte, suchte er durch Schriften die Ehre Gottes zu fördern. Es ist erstaunlich, wie fruchtbar der Heilige an schriftstellerischen Arbeiten war, und man begreift kaum, wie er zu ihrer Abfassung bei seinem so thätigen und mühevollen Leben als Missionär und Bischof Zeit finden konnte. Es gibt aus der neueren Zeit keinen Heiligen, dessen Schriften so allgemein verbreitet sind, wie die des hl. Alphonsus, welche durch ihre Einfalt, Tiefe und Gründlichkeit den Ungelehrten wie den Gelehrten erbauen und schon Unzähligen der Weg zum Heile geworden sind. Wo immer ein tieferes religiöses Leben erwacht, wo immer mit regerem Eifer die Gnadenschätze der Kirche gesucht werden — die Schriften des hl. Alphonsus haben entweder den Sinn hiefür aufgeschlossen, oder sie sind für die Erweckten das Mittel weiterer Förderung und ernstlichen Fortschrittes geworden. Dieß ist der Fall bei Laien wie bei Priestern, denn die Erfahrung bezeugt, daß wo immer auch nur ein Fünklein priesterlichen Eifers lebt, er durch die Schriften des Heiligen erhalten und allmählig zur Flamme angefacht wird. Das Geheimniß dieses ganz außerordentlichen Segens beruht in jenen Gegenständen, welche Alphonsus mit besonderer Liebe und besonderer Tiefe zu behandeln pflegt, nämlich das allerheiligste Sacrament des Altars und die allerseligste Jungfrau Maria. Durch sie ist Alphonsus der Heilige des Jahrhunderts des Rationalismus geworden, denn durch kein anderes Geheimniß unserer Kirche wird der Mensch so sicher vor der Quelle jedweden Unglaubens und aller Verirrung bewahrt, als durch den eucharistischen Christus. Wer vor dem Altare knieet und Gott im Sacramente anbetet, der ist für die Flachheit des Rationalismus nimmer zu gewinnen, und wer die jungfräuliche Gottesmutter wahrhaft ehret, ist für immer von der Hoffart und üppigen Weltlust gerettet. Darum war Alphonsus während seines ganzen Lebens vor Allem darauf bedacht, Aller Herzen dem heiligsten Sacrament und Maria zu gewinnen und allen Schwankenden und Verirrten die Fülle des Lebens und ewiger Schönheit zu enthüllen, welche ihnen in diesen Schätzen der hl. Kirche geboten ist. Die glühende Begeisterung, welche er in seinem eigenen Herzen hiefür trug, vermochte ihn zu jener zärtlichen den Seelen sich einschmeichelnden Beredtsamkeit, von der auch seine einfältigen Schriften Zeugniß geben, und der Niemand widerstehen kann, der guten Willens ist. Je mehr noch in unsern Tagen der Kampf

des Unglaubens gegen die Kirche Gottes sich entzünden wird, um so fruchtbarer wird der Heilige für uns und spätere Geschlechter werden, und ein um so reicheres, gesegneteres Feld muß sich seiner Congregation eröffnen, je vollkommener sie die Glut der Liebe ihres Stifters zum heiligsten Sacrament und zu Maria zu wahren weiß. — Alphonsus wurde im J. 1839 von Gregor XVI. heilig gesprochen. Die Geschichte der Congregation siehe im nachfolgenden Artikel. [Schm.]

Liguorianer oder Redemptoristen. Zu den vielen Mitteln, welche im 18ten Jahrhundert die italienischen Bischöfe zur Erneuerung und Erfrischung des religiösen Lebens anwandten, gehören besonders die Missionen. Zu den Congregationen aber, welche schon früher solche Missionen besorgt hatten, kam jetzt noch die der Redemptoristen, oder, wie sie auch nach ihrem Stifter Alphonsus Maria von Liguori genannt werden, der Liguorianer hinzu. Das Leben des heiligen Stifters siehe in dem vorigen Artikel. Nachdem er am 23. Sept. 1724 die Tonsur und im J. 1725 die Priesterweihe erhalten hatte, trat er in das Missionsinstitut der Propaganda zu Neapel, und hielt auf Ansuchen des Erzbischofs von Neapel mit dem Clerus dieser Stadt Exercitien und predigte daselbst. Einige Zeit nachher begab er sich, um seine angegriffene Gesundheit wieder herzustellen, in die Diöcesen Amalfi und Scala; hier beschäftigte er sich, von einigen andern Priestern unterstützt, besonders mit Unterweisung der Landleute und Schäfer. Die Früchte dieser seiner apostolischen Thätigkeit nun befriedigten ihn so sehr, daß er sich entschloß, einen Verein von Missionären zu gründen, welche in gleichem Geiste mit ihm wirken sollten. Zu diesem Ende stiftete er am 8. Nov. 1732 zu Scala, im Bezirk von Benevento, die Congregation unseres allerheiligsten Erlösers (Redemptoris, wovon ihre Mitglieder „Redemptoristen" genannt werden), ungefähr nach denselben Regeln, wie die Stiftung des hl. Vincenz von Paula. (S. die Constitution und Regel in der Sion von 1842, Januarheft Nr. 7 ff.). Indeß kam dieß weitaussehende Werk nicht ohne große Schwierigkeiten zu Stande, indem es selbst in hohen Würdeträgern Gegner fand. Dagegen erhielt es den Beifall und die Genehmigung des Erzbischofs von Neapel. Liguori zählte Anfangs zwar nur wenige Gefährten; allein sie erbauten durch Wandel und Predigten so sehr, daß ihre Anzahl schnell wuchs. Außer den einfachen Gelübden der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams, welche sie ablegten, verpflichteten sie sich noch, keine Würde, kein Amt, kein Beneficium außerhalb der Congregation annehmen zu wollen, außer auf ausdrücklichen Befehl des Papstes oder des Generalsuperiors, und bis zu ihrem Tode in dem Vereine zu bleiben, wovon jedoch sowohl der Papst als auch der Generalsuperior dispensiren konnte. Am 21. Juli 1742 fand die erste Gelübdeablegung Statt, und bald darauf ward dem Stifter in der Eigenschaft eines Generalsuperiors die Oberleitung des Ganzen anvertraut. Benedict XIV. bestätigte durch ein Breve vom 25. Febr. 1749 die Stiftung, gewährte ihr viele Privilegien und veranlaßte ihre Mitglieder, sich zum Unterschiede von den Canonikern des allerheiligsten Erlösers Redemptoristen zu nennen. Bald verbreitete sich die Anstalt im Königreich Neapel, in Sicilien und im Kirchenstaate. Von Papst Clemens XIII. im Jahre 1762 zum Bischof von St. Agatha de Goti (Neapel) erhoben, behielt Liguori noch fortwährend die Oberaufsicht über seine Stiftung, nur daß er von einem Generalvicar hierin unterstützt wurde. Wegen seiner zerrütteten Gesundheit erhielt er von Papst Pius VI. die Erlaubniß, die bischöfliche Würde niederzulegen (1775). Nunmehr zog er sich nach Nocera in ein Haus seiner Genossenschaft zurück, von wo aus er derselben auch fortwährend vorstand. In seinem hohen Alter wurde er noch durch die in seiner Congregation eingetretene Spaltung betrübt. Die neapolitanische Regierung, von den in Frankreich sich geltend machenden neuen Lehrmeinungen angesteckt, beabsichtigte nämlich die Vernichtung der religiösen Genossenschaften. Als nun die Congregation die Bestätigung der Regierung nach-

suchte, konnte sie diese nur durch bedeutende Veränderungen in der Regel erwirken, und dafür wurden die neapolitanischen Redemptoristen von dem Papste aus derselben ausgeschlossen, und erst durch ein königliches Edict vom 29. Oct. 1790 kam die Wiedervereinigung zu Stande. Diese aber erlebte Liguori nicht mehr, denn er starb am 1. Aug. 1787 in seinem 91. Lebensjahre. Pius VI. erklärte ihn schon am 4. Mai 1796 ehrwürdig, und am 6. Sept. 1816 machte Pius VII. seine Seligsprechung kund, die am 15. Sept. in der Vaticankirche stattfand. Sein ruhmgekröntes Wirken aber ist in gutem Andenken geblieben, und daher war die Freude seines Vaterlandes überaus groß, als Gregor XVI. im J. 1839 den Ordensstifter heilig sprach, der durch seine salbungsreichen Schriften Tausenden eine Quelle des Trostes, der Ermunterung und der Erweiterung ihres Wissens geworden ist. Seine Schriften erschienen complet zu Paris 1835 in 16 Bänden in Octav und Duodez; sämmtliche Werke teutsch zu Regensburg 1842 ff.; einzelne Werke in vielen teutschen Uebersetzungen und Bearbeitungen. Sein Leben haben beschrieben A. Giatini vita del. b. Alfons Liguori, Rom. 1815. 4. teutsch Wien 1835; Jeancard, vie du b. Alfons Liguori, Cono 1829, teutsch von M. Haringer, Regensb. Vgl. Sion 1839. Nr. 86—88. In Betreff seiner Heiligsprechung s. „Heiligsprechung des hl. Alphons Maria Liguori, enthaltend das Festprogramm, die Heiligsprechungsbulle und 11 Reden", Wien 1842. Auf diese Weise war die Congregation der Redemptoristen in Italien verbreitet worden; nach Polen, Teutschland und der Schweiz wurde dieselbe durch P. Clemens Maria Hoffbauer verpflanzt. Dieser erste teutsche Redemptorist wurde am 26. Dec. 1751 zu Taßwitz in Mähren als der Sohn schlichter, aber frommer Landleute geboren und erhielt als das schönste Erbtheil eine vortreffliche Erziehung. Nach dem frühzeitigen Tode seines Vaters führte die Mutter den Knaben vor ein Crucifix und sprach: „Siehe, dieser ist von nun an dein Vater; gib acht, daß du auf dem Wege wandelst, der ihm wohlgefällig ist." In der Schule zeichnete er sich durch Sittlichkeit und Fortschritte vortheilhaft aus; frühzeitig faßte er den Plan, auf irgend eine Weise geistlich zu werden. Da aber seiner Mutter die Mittel fehlten, ihn studiren zu lassen, begab er sich in seinem 16ten Jahre 1767 nach Znaim, einem Städtchen in Mähren, und erlernte daselbst das Bäckerhandwerk. Nach seiner Freisprechung arbeitete er eine Zeit lang in der Bäckerei des Prämonstratenserklosters Bruck; der Prälat gewahrte seine Lust zum Studiren, nahm ihn in seine Dienste und ließ ihn in der untern Classe der Klosterschule das Lateinische erlernen; allein nunmehr ergriff ihn die Sehnsucht nach einer einsiedlerischen Lebensweise; er verließ daher das Kloster, begab sich nach dem eine Stunde von demselben gelegenen Wallfahrtsort Mühlfrauen und suchte bei der Regierung um Baubewilligung nach (1775 oder 1776), wurde aber, wie bei dem damaligen kirchenfeindlichen Systeme der Regierung zu erwarten stand, abschläglich beschieden. Nachdem er zwei Jahre die umliegende Bevölkerung durch Wandel und Ermahnungen erbaut hatte, begab er sich nach Wien, und arbeitete wieder in seinem Handwerke; allein auch hier fand sein Geist keine Nahrung, vielmehr wünschte er eine Wallfahrt nach Rom zu unternehmen und ersparte sich zu diesem Ende mit einem Freunde mehrere Monate den Arbeitslohn zusammen; dann traten beide Jünglinge die Pilgerfahrt an und arbeiteten hierauf nach ihrer Zurückkunft wieder in ihrem Handwerke. Aber Hoffbauer ergriff immer mehr das Verlangen, die Welt zu verlassen. Nochmals ging er mit seinem ersten Reisegefährten nach Rom, um im Kirchenstaate Einsiedler zu werden, und erhielt von dem Bischof von Tivoli, dem nachmaligen Papste Pius VII., wirklich die Erlaubniß, sich in seiner Diöcese niederzulassen. In inbrünstigem Gebete flehte er hier zu Gott, ihn bei der Wahl seines Standes zu erleuchten, fühlte sich hernach immer mehr und mehr zu dem Priesterstand hingezogen und kehrte schon nach einem halben Jahre nach Wien zurück, um seine früher begonnenen Stu-

dien fortzusetzen, was ihm durch die Unterstützung einer frommen Wittwe auch gelang. Die Ferienzeit brachte er dann meistens in der Einsiedelei bei Tivoli zu. Während dieser seiner Studienzeit in Wien lernte er einen armen aber frommen Jüngling Namens Johannes Taddäus Hibel kennen, der nun sein innigster Freund wurde und mit dem er seine Studien fortsetzte. Nach Beendigung der philosophischen Studien begab sich Hoffbauer in Begleitung seines Freundes abermals nach Rom. Die erste Kirche, die sie hier zufällig besuchten, war die der Redemptoristen. Hoffbauer war von ihrer Andacht so ergriffen, daß er den Obern des Hauses zu sprechen wünschte; alle Einrichtungen und Verhältnisse des Hauses wurden ihnen gezeigt und endlich bot ihnen der Rector unaufgefordert, obwohl sie Fremde und Ausländer waren, die Aufnahme in dasselbe an. Hoffbauer, obwohl schon 32 Jahre alt, schrieb sich sogleich als Candidat ein, Hibel dagegen war noch unentschlossen, wurde jedoch gleichfalls mit seinem Freunde im J. 1783 in das Noviciat zu Frosinone aufgenommen. Alphons Liguori setzte selbst in diese Aufnahme die Hoffnung, seine Stiftung auch in Teutschland verbreiten zu können, was ihm um so ersprießlicher erschien, als dieses Land durch Aufhebung der Gesellschaft Jesu seine Missionäre verloren hatte. In der That war Hoffbauer kaum zum Priester geweiht, als er auch schon mit dem Gedanken umging, in Wien ein Haus seiner Congregation zu errichten. Im J. 1785, also noch zu Lebzeiten Liguori's, reiste er mit dem gleichfalls zum Priester geweihten Hibel und zwar als Superior nach Wien ab, um wo möglich den gefaßten Plan auszuführen; allein damals war, da Kaiser Joseph II. eben erst die Zahl der Klöster durch ihre Aufhebung so stark beschränkt, die Verbindung der östreichischen Klöster mit den auswärtigen Obern aufgehoben und dadurch den Nerv des Klosterlebens zerschnitten hatte, für die Ausführung desselben der ungünstigste Zeitpunct eingetreten. Daher begab sich Hoffbauer mit Hibel und einem Laienbruder nach Warschau und erhielt hier durch Vermittelung des päpstlichen Nuntius die Kirche des hl. Benno, woher sie in Warschau „Bennoniten" genannt wurden, und ein Haus zur Wohnung. Obwohl sie in übergroßer Armuth leben mußten, verloren sie dennoch den Eifer für die heilige Sache nicht und wirkten mit glänzendem Erfolge; insbesondere nahm sich Hoffbauer der Erziehung der Waisenkinder an. Zuerst predigten sie auf der Straße, bis ihnen dieses von der Regierung verboten wurde; hierauf hielten sie jeden Sonn- und Feiertag in ihrer Kirche zwei Predigten für die Polen, zwei für die Teutschen und später auch eine französische; ihr Beichtstuhl war beständig umlagert und schon im J. 1796 belief sich die Zahl der Communicanten auf 19,000. Für ein so ausgezeichnetes Wirken ließ ihnen noch Pius VI. einen jährlichen Beitrag von 100 Scudi aus der Casse der Propaganda anweisen. Nach acht Jahren meldeten sich viele polnische Jünglinge zur Aufnahme in die Congregation. Zuletzt errichtete Hoffbauer auch noch ein Convict für Cleriker. Schon im J. 1794 wurden die Väter nach Mietau in Kurland berufen, erhielten in Warschau selbst eine zweite Kirche und ein Haus, zählten im J. 1799 25 Mitglieder daselbst, genoßen die Achtung der Gutgesinnten und erduldeten die Verfolgungen der Bösen mit apostolischer Sanftmuth. Der Ruf einer solchen segensreichen Wirksamkeit verbreitete sich schnell und so erging an Hoffbauer von dem apostolischen Nuntius in der Schweiz die Einladung, in Constanz ein Collegium zu gründen; ebenso bot auch der Propst des Capitels in Lindau ein Haus an und der Bischof von St. Pölten wünschte die Patres zur Abhaltung von Exercitien für die Priester seiner Diöcese und zur Heranbildung von Feldkaplänen, ein Plan, der indeß wegen der Landesgesetze wieder aufgegeben werden mußte. Vom Rector Major mit der Vollmacht ausgerüstet, Collegien zu errichten, war Hoffbauer im J. 1792 zum Generalvicar der Congregation jenseits der Alpen ernannt worden. Im J. 1803 gründete er in Teutschland im Gebiete des Fürsten von Schwarzenberg an der Grenze der Schweiz nächst dem Dorfe Jestetten

auf dem Berge Tabor die erste Niederlassung in Teutschland; im J. 1804 wurden die Redemptoristen auch an der Wallfahrtskirche zu Tryberg im Schwarzwalde angestellt. Allein gegen beide Niederlassungen erhob sich solche Anfeindung, daß sich Hoffbauer entschloß, dieselben wieder aufzugeben und dafür eine andere zu gründen. Dieß sollte zu Babenhausen geschehen, wo sie vom Volke mit Freuden begrüßt, aber auch alsbald so sehr mit Verdächtigungen und Verläumdungen überhäuft wurden, daß zur gerichtlichen Untersuchung geschritten werden mußte, die jedoch die Unschuld der Väter klar herausstellte. Man hatte einmal in ihnen eine Abart der Jesuiten entdeckt, und dieser Umstand allein schon genügte, um sie in der öffentlichen Meinung zu verderben, während ihr ächt katholisches Wirken in dem Zeitalter der seichten Aufklärung und des Unglaubens von selbst Anstoß erregen mußte. Im J. 1806 begab sich Hoffbauer nach Warschau zurück. In Teutschland wollten indeß die Niederlassungen nicht recht gedeihen und sind fast bloß als vorübergehende Missionsstationen zu betrachten; die Väter wanderten von Tabor, Tryberg und Babenhausen hinweg, um der Verfolgung zu entgehen und in der Schweiz am Heil der Seelen zu arbeiten. Allein auch in Chur, wo sie eine freundliche Aufnahme gefunden hatten, mußten sie der Verläumdung weichen; sie zogen nach Wallis, erhielten ein Haus zu Vispach, wurden aber von hier durch den Kriegslärm hinweggescheucht. Auch in Polen sollte ihr Schicksal entschieden werden. Als im J. 1807 hier die durch Napoleon angeordnete neue Regierung in's Leben trat, wurde am 15. Juli eine Untersuchung gegen sie eingeleitet, ihre Papiere hinweggenommen und hierauf erfolgte der Beschluß der Regierung, daß diese Congregation aufgehoben sei, und zugleich wurde dieser Beschluß militärisch exequirt. Unter Bedeckung wurden die Väter auf einem Leiterwagen auf die Festung Küstrin gebracht, wo sie einen Monat in Gewahrsam blieben und hart behandelt wurden; hierauf wurden sie je zwei und zwei entlassen und in ihre Heimath gesendet. Hoffbauers Begleiter war der Cleriker Martin Stark, er begab sich nach Wien und wurde hier vom Erzbischofe Grafen Sigismund von Hohenwart mit väterlicher Liebe aufgenommen. Durch Verwendung des Hofrathes Baron Penkler bekam er in dem Gebäude der italienischen Nationalkirche eine kleine Wohnung. Anfangs las er in der Kirche Mariahilf Messe, und gewann durch seine Andacht Aller Verehrung; im J. 1809 wurde ihm die Besorgung des Gottesdienstes in der italienischen Kirche übertragen. Auch hier wirkte er ungemein segensreich. Endlich zeigte sich wieder ein Strahl der Hoffnung, seiner Congregation ein Haus in Wien verschaffen zu können. Es hatte nämlich die Familie Klinkowström bei ihm convertirt und nun redete er Friedrich von Klinkowström zu, für seine Congregation ein Haus zu kaufen. Ein Protestant schoß Geld dazu und so wurde in einer Vorstadt ein Haus gekauft und in demselben eine Erziehungsanstalt errichtet, die bis zur Wiedereinführung der Jesuiten in Oestreich sich erhielt. Im J. 1813 wurde Hoffbauer Beichtvater bei den Ursulerinnen und bald wurde die Kirche derselben zu einem Missionsort; sein Einfluß wuchs ungemein, sein Anhang steigerte sich bei Laien und Geistlichen ungeheuer, er erschien als der geistliche Vater derselben. Im J. 1815 sandte er einige seiner Priester nach Bukarest in der Wallachei. Zu besonderem Troste gereichte ihm, daß die in verschiedene Pfarreien zersprengten Redemptoristen in der Schweiz zu Valsainte eine Niederlassung erhielten, welche jedoch später wegen des dortigen rauhen Klimas nach Freiburg verlegt wurde. Den größten Gewinn aber sollte Hoffbauer aus einer schmerzlichen Kränkung ziehen. Die Menge der bei ihm Aus- und Eingehenden hatte nämlich die Aufmerksamkeit der Polizei erregt und nun entdeckte diese bald, daß P. Hoffbauer einer auswärtigen Congregation angehöre und gegen das Gesetz mit einem ausländischen Ordensgeneral in Verbindung stehen könne. Es ward daher eine Untersuchung gegen ihn eingeleitet, die aber kein Vergehen desselben aufdecken konnte. Da er indeß seinem Orden nicht ent-

sagen wollte, sollte er nach dem Spruche der Untersuchungscommission Oestreich verlassen. America hatte er sich zum Ziele seiner Reise gesetzt, um dort für das Christenthum zu wirken; allein der Erzbischof verwendete sich für den Schwergekränkten bei Kaiser Franz und dieser, von allen Seiten auf den apostolischen Mann aufmerksam gemacht, entschloß sich, demselben eine Gnade zu erweisen. Auch gesellten sich viele hochstehende Männer um Hoffbauer, um die Einführung seiner Congregation durch ihre Verwendung möglich zu machen. Am 29. October 1819 richtete nun dieser ein Memoriale an seinen Kaiser mit einer teutschen Uebersetzung seiner Ordensregel, worauf dieser am 22. April 1820 die Errichtung eines Collegiums genehmigte. Allein diese Freude hatte der fromme Mann nicht mehr erlebt. Er starb am 15. März 1820. Vgl. Friedrich Pösl: Clemens Maria Hoffbauer, der erste teutsche Redemptorist. Regensburg 1844. Am 23. December 1820 erhielt die Congregation auf Befehl des Kaisers die restaurirte Kirche zu Mariastiegen in Wien und das daneben stehende Haus und im Herbst 1826 ein zweites Haus zu Frohnleithen in Untersteiermark. Seither wirkten die Väter der Congregation unter heftigen Anfeindungen segensreich in der Hauptstadt Oestreichs, bis sie in den Märztagen 1848 unter der Herrschaft der Aula und des Pöbels auf eine höchst ungerechte und schmähliche Art aus derselben vertrieben wurden. S. hierüber historisch-politische Blätter. Bd. XXII. Hft. 5, 6 u. 7. Die erste Niederlassung der Redemptoristen in Frankreich war zu Bischenberg in der Diöcese Straßburg, einem berühmten Wallfahrtsorte; dieselbe wurde in Folge der Julirevolution aufgehoben, ist aber jetzt wieder hergestellt und hat noch mehrere Niederlassungen in Frankreich erhalten. Haupthaus und Sitz des Generalvorstehers ist gegenwärtig Nocera de Pagani im Königreich Neapel; von ihren übrigen Häusern mögen genannt werden Altötting in der Diöcese Passau, Falmouth in England. Vgl. über ihren gegenwärtigen Bestand P. Carl vom hl. Alois, Statistik ꝛc. S. 596 ff. und nach ihm Henrion-Fehr, Geschichte der Mönchsorden. Bd. II. S. 224. Auch in America haben sie Niederlassungen zu Baltimore, Philadelphia, Pittsburg, New-York, Rochester, Albany, Buffalo und Monroe; hier ist eine ihrer vorzüglichsten Bestrebungen, teutsche Jünglinge zum Priesterstande heranzubilden, um dem Mangel an Seelsorgern für die teutschen Katholiken daselbst wo möglichst abzuhelfen. — Vgl. Salzbachers Reise nach Nordamerica. Wien 1845. S. 343. — Auch einen Verein von Redemptoristinnen hat Liguori 1732 gleichfalls zu Scala gestiftet; sie hatten gleichfalls in Wien und in Stein Niederlassungen, theilten aber im J. 1848 dasselbe Schicksal mit den Redemptoristen in Oestreich; ein weiteres Haus derselben besteht zu Brügge in Belgien. [Fehr.]

Lilienthal, Theodor Christoph, Professor der Theologie zu Königsberg, 1717 geboren, nimmt unter den Apologeten des 18ten Jahrh. einen rühmlichen Platz ein. In raschen Fortschritten griff damals der Deismus und Naturalismus die biblische Geschichte in ihren einzelnen Theilen an. Lilienthal verfaßte gegen diese Angriffe seine Schrift: „Die gute Sache der göttlichen Offenbarung gegen die Feinde derselben", 1750—1782. 16 Thle. Mit vielem Fleiß, großer Belesenheit, Gelehrsamkeit und meistens richtigem Urtheile geht er auf alle einzelnen Einwendungen und Einwürfe ein, die hauptsächlich von englischen Deisten gegen den Text des A. u. N. T. vorgebracht worden waren. (Vgl. den Art. Deismus und Deisten). Es ist nicht zu läugnen, daß diese umfangreiche Vertheidigung auch Ueberflüssiges und weniger Stichhaltiges in sich befaßt. Indeß ist sie für uns jedenfalls insofern lehrreich, als sie zeigt, die Feinde des Positiven unserer Zeit wärmen nur die Sätze ihrer Urväter auf. Außerdem sind von Lilienthal herausgegeben eine große Anzahl Dissertationen, wie der Kampf Jacobs mit einem Engel und gleich viele Journalartikel. (Vgl. christl. Kirchengesch. seit

der Reform. von Schröckh. 6. Thl. S. 291; Biographie universelle. T. 24. p. 495; Vermischte Schriften von Tholuck. 1. Thl. S. 363. ff.

Limburg, **Bisthum**. Dasselbe umfaßt die katholischen Einwohner des Herzogthums Nassau und der freien Stadt Frankfurt a. M. Es ist gegründet durch die päpstliche Bulle „Provida sollersque" vom 16. Aug. 1821, ist eines der drei oberrheinischen Bisthümer, sonach ein Bestandtheil der oberrheinischen Kirchenprovinz, und nebst den Bisthümern Mainz, Rottenburg und Fulda dem neugegründeten erzbischöflichen Sitze in Freiburg i. B. unterstellt. In der obigen Bulle heißt es in Beziehung auf Limburg: „Ebenso errichten und bestimmen wir Limburg an der Lahn, in fruchtbarer Gegend und in der Mitte des Herzogthums Nassau gelegen, welches 2700 Einwohner zählt, zur bischöflichen Stadt und die daselbst befindliche St. Georgskirche zur Cathedrale." Das Domcapitel in Limburg soll aus einem Decan und fünf Canonikern bestehen. Ihnen sollen zur Aushilfe für die Seelsorge zwei Domvicare beigegeben werden. Das Bisthum sollte aus liegenden Gründen mit einer Ertragssumme von 21,606 Gulden ausgestattet werden. Davon fallen dem Bischofe zu: 6000. Der Dombecan erhält 2400 fl., der erste Domherr, zugleich Stadtpfarrer von Limburg, soll 1800 fl., der zweite ebensoviel; der dritte, zugleich Pfarrer in Dietkirchen, ebensoviel; der vierte Canoniker, zugleich Pfarrer in Eltville, soll 2300 fl.; der fünfte, zugleich Stadtpfarrer in Frankfurt, soll das Einkommen der dortigen Pfarrei erhalten. Für das Seminar in Limburg sind 1500 fl., für die bischöfliche Kanzlei und die übrigen Verwaltungskosten sind 2130 fl. bestimmt. Die Bulle vom 11. April 1827 „Ad dominici gregis" enthält besonders nähere Bestimmungen über die Art und Weise der Erwählung sowohl der Bischöfe als der übrigen Würdeträger der Kirchenprovinz. — Nach einer Zählung vom J. 1843 hatte das Herzogthum Nassau 184,282 Katholiken, neben 215,632 Protestanten, 160 Mennoniten, 6630 Juden. Frankfurt zählte bei 65,524 Einwohnern an 6500 Katholiken. Nach dem genealogischen Kalender vom J. 1849 zählte Nassau Katholiken: 188,466 — Protestanten: 218,894 — Mennoniten: 151 — Juden: 6788 — zusammen: 424,817 Einwohner. Das Bisthum Limburg umfaßt in Nassau (nach dem Stande vom 1. Juli 1850) 15 Decanate mit 143 (140) Pfarreien. Die Decanate sind: 1) Braubach mit 7 Pfarreien; 2) Eltville mit 11 Pfarreien; 3) Hadamar mit 11 Pfarreien; 4) Höchst mit 10 Pfarreien; 5) Idstein mit 9 Pfarreien; 6) Königstein mit 12 Pfarreien; 7) Langenschwalbach mit 9 Pfarreien; 8) Limburg mit 12 Pfarreien; 9) Meudt mit 10 Pfarreien; 10) Montabaur mit 11 Pfarreien; 11) Rennerod mit 6 Pfarreien; 12) Rüdesheim mit 11 Pfarreien; 13) Selters mit 9 Pfarreien; 14) Usingen mit 7 Pfarreien; 15) Wiesbaden mit 8 Pfarreien. In Frankfurt wird die Dom- oder St. Bartholomäi-Gemeinde verwaltet von dem Stadtpfarrer, Geistl. Rath und Domcapitular (zur Zeit Herr Beda Weber), mit 3 Kaplänen. Die Liebfrauenkirche steht unter einem Director und 2 Kaplänen; die St. Leonhardskirche steht unter einem Director, 2 Kaplänen und 1 Aushilfskaplan; endlich die Teutsch-Hauskirche in Sachsenhausen unter einem Pfarrer und einem Kaplan. Regularcleriker hat das Bisthum Limburg bis jetzt nicht besessen; doch hat unter lebhaftem Widerstreben der weltlichen Behörden der hochwürdigste Bischof von Limburg in den letzten Tagen 2 Redemptoristen an den Wallfahrtsort Bornhofen, Gemeinde Lamp, eingeführt. Gegenwärtiger Bischof ist **Peter Joseph Blum**, geboren zu Geisenheim den 18. April 1808, Priester seit 1832, zum Bischofe gewählt und eingesetzt im J. 1842, nachdem eine vorausgegangene uncanonische Wahl verworfen worden war (S. Hist.-pol. Blätter. Bd. VII. S. 297. „Die Limburger Bischofswahl."). Den guten unter den Katholiken Nassaus herrschenden Geist zeigten die im laufenden Jahre in diesem Bisthum durch die Patres Redemptoristen gehaltenen Missionen. (Siehe Katholik, Juli 1850.). Die obigen Bullen sind abgedruckt in **Phillips**, Kirchen-

recht, III. Bd. 1850, im Anhange. Vergl. auch: Hand- und Adreßbuch über alle Verhältnisse der kath. Kirche. — Eine Statistik der kath. Kirche f. d. Jahr 1850 von Dr. J. A. M. Brühl. [Gams.]

Limbus ist der Name für jene Oertlichkeit des Jenseits, die den ohne ihr Verschulden außer dem Kreise der Erlösung stehenden Seelen zum Aufenthalte angewiesen ist. Da innerhalb der bezeichneten Beziehung ein doppeltes Verhältniß stattfindet, so unterscheidet sich ein limbus patrum und ein limbus infantium. Die Angehörigen der ersten Abtheilung stehen geschichtlich außerhalb der Erlösung; diese ist noch nicht vollbracht und so der ihnen bestimmte Ort der Anschauung Gottes, der Himmel, noch verschlossen. Nachdem nun die große Versöhnung auf Golgatha vollbracht worden und die bisher bestehende Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen gefallen, hat sich ihnen der durch den Ueberwinder der Sünde und des Todes wieder zugänglich gemachte Himmel, an dessen Saum (daher der Name) sie bis zu dessen Höllenfahrt (s. die Art. Höllenfahrt und Erlösung) geweilt, unter dem frohen Jubel der seligen Geister geöffnet. Der jetzt leer stehende limbus patrum trägt auch den Namen Vorhölle, könnte aber auch „Vorhimmel" heißen. Was die Angehörigen der zweiten Abtheilung des limbus anlangt, so sind dieß solche, auf welche das Ergebniß der geschichtlich-objectiv vollbrachten Erlösung keine Anwendung finden kann, weil sie ohne Wasser- oder Bluttaufe aus dem Leben geschieden und zur Begierdtaufe in Ermangelung des reifen Vernunftgebrauches die subjective Fähigkeit nicht besaßen. Solche in einem kindlichen Alter ohne Taufe dahingeschiedene Seelen befinden sich nun zwar nicht in der eigentlichen Hölle, wohl aber gleichsam am Saume, am Rande derselben. (Das Nähere hierüber im Art. Hölle.). [Fuchs.]

Lindsey, Theophilus, Stifter einer unitarischen Gemeinde in London. In England wurde die Ausbreitung der Socinianer und Unitarier frühzeitig durch die härtesten Gesetze gehindert und in Folge davon konnten sich die Unitarier noch bis gegen Ende des 18ten Jahrhunderts in keine Secte zusammenthun, obgleich der Unitarismus von Siebenbürgen, Polen und Holland her durch Flüchtlinge und Schriften auch auf die britische Insel eingeschmuggelt worden war, arianische und socinianische Ansichten sich unter dem Einfluß der Freidenkerei und Freimaurerei (s. diese Art.) seit dem Ende des 17ten Jahrhunderts sehr verbreiteten und Johann Biddle († 1662) (s. d. Art.) und Thomas Emlyn († 1741) den Versuch, der ihnen aber theuer zu stehen kam, gemacht hatten, eine eigene Gemeinde auf unitarischer Basis zu gründen. Allmählig kamen indeß die gegen die Arianer und Socinianer erlassenen Gesetze außer Brauch, wiewohl man sie nicht förmlich abschaffte, und es bedurfte nur mehr eines Führers, um endlich eine unitarische Gemeinde zu sammeln. Ein solcher Führer erschien im J. 1773 in der Person des anglicanischen Pfarrers zu Carterick in Yorkshire, Theophilus Lindsey. Er legte sein Amt mit der Erklärung nieder, daß er dazu von seinem Gewissen gedrungen sei, weil sich seine Ueberzeugung in Betreff der 39 Artikel (s. Hochkirche), besonders in Ansehung des athanasischen Glaubensbekenntnisses geändert habe, begab sich nach London, wo schon genug vorgearbeitet war, und machte bekannt, daß er einen eigenen Gottesdienst nach der Lehre des unitarischen Systems in seinem Hause einzuführen entschlossen sei. Er eröffnete ihn auch wirklich im April 1774 unter dem Zusammenströmen einer Menge von Zuhörern. Aus diesen bildete sich allmählig eine zahlreiche Gemeinde, welche regelmäßig in Lindsey's Haus zum sonntäglichen Gottesdienst zusammenkam und nach einigen Jahren durch Subscription die Kosten zur Herstellung einer eigenen Capelle zusammenbrachte, wo Lindsey seit 1778 wohnte und alle Sonntag nach einer eigens von ihm verfaßten Liturgie den Gottesdienst hielt. Lindsey's Beispiel fand Nachahmung nicht bloß in England, wo nun auch mehrere Geistliche sich erlaubten, die Liturgie im antitrinitarischen und

unitarischen Sinn (s. Antitrinitarier) zu verändern, und Joseph Priestley, bekannt durch seine Geschichte der Verfälschungen des Christenthums, die unitarischen Principien noch weiter fortbildete als Socinus selbst, sondern auch in Schottland, wo William Christie, ein Kaufmann zu Montrose, im J. 1781 eine unitarische Gemeinde stiftete und für den Gottesdienst die Liturgie Lindsey's einführte. Der erwähnte Priestley, gestorben 1804 in America, wohin er vor dem Volksunwillen 1794 hatte flüchten müssen, bahnte dem Unitarismus in America den Weg an. S. Schröckh's Kgsch. seit der Reform. Th. IX.; Mosheim's Kgsch. fortges. v. Schlegel, Bd. VI.; Plank, neue Religionsgesch. Th. 1. ꝛc. [Schrödl.]

Lingard, John. Der Mann, der so viele Notizen für Mit- und Nachwelt gesammelt und hinterlassen hat, war nie zu vermögen, Notizen über sein eigenes Leben mitzutheilen. Was wir von ihm wissen, verdanken wir einem seiner Jugendfreunde, dem ihm im Tode längst vorangegangenen Gradwell, Coadjutor des Bischofs von London, veröffentlicht in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Cöln 1834. 9. Heft S. 101 ff. Lingard entstammte (5. Febr. 1771) einer frommen und ehrsamen katholischen Familie zu Winchester. Gemäß seiner Neigung und trefflichen Anlagen übergaben die Eltern den zwölfjährigen Knaben dem englischen Collegium zu Douai in Französisch-Flandern, der besten Pflanzschule englischer Katholiken. Durch Talent, Fleiß und Liebenswürdigkeit ausgezeichnet, durchlief er die philologischen und philosophischen Studien nebst einem Theile der Theologie bis zum Frühjahre 1793, wo er das Collegium verließ und als Erzieher und Reisegesellschafter des Lords Stourton nach England zurückkehrte. Nach 1½jährigem Aufenthalt auf dem Landsitze dieser Familie bei Yorkshire, wo eine treffliche Bibliothek seine Mußestunden ausfüllte, begab er sich nach Crook-Hall, um in diesem Collegium das Studium der Theologie zu vollenden. Sogleich nach seiner Priesterweihe wurde er bei den glänzenden Proben seines Predigertalentes nach London eingeladen. Aber bei der Verrichtung aller katholischen Collegien auf dem Festlande, die sonst Engländer besucht hatten, setzte er eine glänzende Laufbahn dem Verdienste nach, zur Bildung künftiger Priester mitzuwirken. So ward er im Clerical-Seminar Vicepräsident, Professor der Philosophie und General-Studiendirector, wo er, mit Einschluß der drei letzten Jahre, die er im neuen Collegium zu Ushaw zubrachte, über 15 Jahre voll Eifer und Segen wirkte, ohne seine Studien nnd Ausbildung zu vernachläßigen. Geschichte war sein Lieblingsfach, und die seines Vaterlandes fand er reichlich aber sehr einseitig bearbeitet vor, entstellt durch Religionshaß und eine darnach sich richtende politische Anschauung. Im J. 1806 trat Lingard als Historiker auf und selbst die geachtetsten englischen Zeitschriften, obwohl antikatholisch gehalten, sprachen sich mit hoher Anerkennung über Lingard's Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Fleiß, Quellenstudium und edlen Freiheitssinn aus. Ein glänzendes Zeugniß stellte ihm auch das Journal des Debats aus. — Kaum war Lingard's Ruf als Historiker begründet, so sollte er gleiche Lorbeeren sich auch als theologischer Polemiker sammeln. Eine Anzahl englischer Bischöfe, ihren Collegen Durham an der Spitze, declamirten und schrieben heftig gegen alles Katholische im J. 1807. Mit einer Ruhe, Klarheit, Leichtigkeit, einem Ernste und Ironie wies der junge Mann die gewaltige Schaar seiner Gegner zurecht, daß selbst protestantische Kritiker ihm die Palme des Sieges über die geschlossene Phalanx seiner Gegner zuerkannten. Seine dießfallsigen Broschüren, die er nur wie zur Erholung ohne Beeinträchtigung seiner sonstigen Geschäfte schrieb, wurden von Katholiken und Protestanten verschlungen und mußten in starken Auflagen wiederholt gedruckt werden. — Nach dem Tode seines Freundes und Collegen Thomas Eyre mußte Lingard im J. 1810 Präses des Collegiums werden. Im J. 1811 trat er den kleinen Posten der katholischen Capelle zu Hornby trotz der Armuth der Gemeinde und des ganz geringen Einkommens an, um sich mehr der Abfassung seiner englischen Geschichte

widmen zu können. Hier lebte er treu seinem Berufe als armer Landpfarrer und glücklich in seinen Studien bis in sein hohes Alter. Im J. 1821 machte er eine gelehrte Reise nach Italien und wurde in Rom auf das Zuvorkommendste aufgenommen. Pius VII. hatte ihm die Würde eines Prälaten der römischen Kirche zugedacht, wegen des Aufsehens aber, was diese Würde in England erregen konnte, lehnte sie Lingard bescheiden ab. Dagegen erhielt er aus der Hand des hl. Vaters das Doctordiplom der Theologie und beider Rechte. Im J. 1822 ward er zum Mitglied der katholischen Academie zu Rom und 1824 zum Mitglied der königlichen Societät der Wissenschaften zu London ernannt. Auf seine stille Pfarre zurückgekehrt, lebte er wieder ihr und seinen Studien bei bester Gesundheit und widerlegte so die Zeitungslüge, daß er sich ausgehungert habe. Bei aller Schärfe und Gelehrsamkeit war sein Styl edel, klar und einfach. 1806 erschienen seine: The Antiquities of the Anglo-Saxon Church, in zwei Banden; 1831 auch in's Französische übersetzt. 1806—1820 erschienen seine apologetischen Schriften, gesammelt unter dem Titel: A collection of Tracts, on several Subjects, connected with the civil and religious principle of Catholics by the Reverend D. Lingard (in zwei Auflagen zu London erschienen, auch 1829 in's Französische zum Theil, aber an manchen Stellen unrichtig übersetzt). Remarks on the „St. Cuthbert" of Reverend James Raine, Zurückweisung der Angriffe Raine's auf die katholische Kirche. Sein Hauptwerk aber, zu dem er als Rechtfertigung schrieb Vindication of the History of England, ist: A History of England, from the first invasion of the Romans. By John Lingard, D. D. erschien in England, Paris und Heidelberg in verschiedenen Auflagen, auch in französischer und auf Befehl Papst Leo's XII. auch in italienischer Sprache, in teutscher von Salis, fortgesetzt von Berly, Frankfurt 1828—1833, 15 Bde. und Quedlinburg 1827—1837, 10 Bde. Die Fortsetzung von 1688 bis auf unsere Tage erschien in Frankreich von de Marles, in's Teutsche übersetzt von Pfarrer Steck I. und II. Bd., Tübingen bei Laupp 1847. [Haas.]

Linie, s. Verwandtschaft.

Linus, Papst. Die verschiedenen Versuche, die Reihenfolge und die Regierungszeit der ersten Päpste festzustellen, sehe man in den Artikeln: Anaclet, Clemens I. und Cletus. In Bezug auf Linus ist, wenn nicht sicher, so doch höchst wahrscheinlich, daß er, wie das römische Brevier sagt, primus post Petrum gubernavit ecclesiam, sei es nun, daß er bei Lebzeiten des Apostels als dessen vicarius der Kirche vorstand, sei es, daß er nach dem Tode desselben Papst wurde, sei es endlich, daß er, wie Stilting (Acta Sanctorum 23. Sept.) nach dem liberianischen Catalog annimmt, anfangs vicarius des hl. Petrus, dann aber nach dessen Tode noch zwei Jahre wirklicher Papst war. Mit ziemlicher Sicherheit kann man auch die Dauer seines Pontificats auf ungefähr 11 Jahre ansetzen. Nach einem alten Papal-Catalog war er aus Etrurien gebürtig, der Sohn eines Herculanus, nach dem römischen Brevier aus Voleterrä in Etrurien. Nach spätern Nachrichten wurde er in einem Alter von 22 Jahren von seinem Vater nach Rom geschickt, um sich dort auszubilden, wurde von Petrus bekehrt und wegen seines Glaubens und seiner Beredtsamkeit zum Bischof geweiht und zum Stellvertreter des Apostels ernannt. Ferner wird von ihm in dem erwähnten Catalog erzählt, er habe den Frauen verboten, unverschleiert in die Kirche zu kommen. Nach dem römischen Brevier heilte er Besessene und erweckte Todte und wurde auf Anstiften des Consularis Saturnin, dessen besessene Tochter er geheilt hatte, enthauptet und auf dem Vatican neben dem Apostelfürsten beerdigt. Daß er als Martyrer gestorben, dafür spricht auch die Tradition und seine Aufnahme unter die martyres im Canon; die von Tillemont (Mém. t. II. S. Clement Note 4) dagegen vorgebrachten Bedenken sind nicht erheblich und von Stilting (l. c.) widerlegt. Das Martyrologium Romanum nennt mit alten Nachrichten den

23. Sept. als dies natalis des hl. Linus, andere (denen das cölnische Brevier folgt) den 26. Nov., andere den 7. Oct., die Griechen den 5. Nov. Es wird dem Linus eine Geschichte des hl. Petrus, namentlich seines Kampfs mit Simon Magus zugeschrieben; die in der Biblioth. PP. Paris. 1644 t. 7. abgedruckten Martyracten der Apostel Petrus und Paulus sind aber sicher nicht von ihm (s. Henschen, Acta Sanct. Jun. t. 5.; Tillem. l. c.), und wahrscheinlich, wie Bellarmin (de script. eccl.) vermuthet, an die Stelle der ächten unterschoben. Daß der 2 Timoth. 4, 21. erwähnte Linus unser Linus sei, sagt schon Irenäus (III, 3, 3.). [Reusch.]

Linz, Diöcese in Oberöstreich. Der größte Theil der Diöcese Passau lag seit ihrem Entstehen in Oestreich, und dieser östreichische Theil des Bisthums Passau blieb damit bis auf 1783 größern Theils verbunden. Als in diesem Jahre der Cardinal und Fürstbischof von Passau, Leopold Ernst Graf von Firmian, mit Tod abging, ließ Kaiser Joseph II. unverzüglich erklären, daß Oestreich ob und unter der Enns von der Passauer-Diöcese nunmehr getrennt sei und eigene Bischöfe erhalten werde; zugleich wurde durch kaiserlichen Befehl die bischöflich-passauische Gerichtsbarkeit in ganz Oestreich eingestellt und alles passauische Bisthums- und Domcapitels-Gut in Besitz genommen. Auf die gerechten Gegenvorstellungen des Domcapitels von Passau erfolgte die Antwort, der Kaiser könne und werde vermöge seiner Regentenpflichten und im Hinblick auf das Beste seiner Unterthanen nicht anders handeln. Das Capitel wandte sich nun um Unterstützung an einzelne churfürstliche Höfe, und wählte im Mai 1783 den bisherigen Bischof von Gurk, Grafen Joseph Franz Anton von Auersberg, zum Bischof von Passau, in der Hoffnung, demselben werde es besser gelingen, mit dem Kaiser einen annehmbaren Vergleich abzuschließen. Allein der Vergleich, welchen dieser mit dem Kaiser am 4. Juli 1784 abschloß, war dem Bisthum Passau äußerst nachtheilig: Auersberg entsagte in demselben für sich und alle seine Nachfolger jeder bischöflichen Gerichtsbarkeit in ganz Oestreich, und verpflichtete sich sogar, in dankbarster Anerkennung der allerhöchsten Gerechtigkeitsliebe und Gnade des Kaisers, gegen Zurückgabe der von diesem dem neu zu errichtenden Bisthum Linz bestimmten passauischen Güter die Summe von 400,000 Gulden zum Behufe der Ausstattung des neuen Bisthums Linz zu bezahlen! Doch ließ nachher Kaiser Leopold II. die Hälfte dieser Summe nach. In's Leben trat das neue Bisthum Linz im J. 1785. Zu seinem Sprengel unter dem Metropolitanrecht der Erzkirche von Wien erhielt es ganz Oberöstreich. Zum ersten Bischof von Linz ernannte der Kaiser den Grafen Ernst Johann von Herberstein. Zur Cathedrale bestimmte man die ehemalige Jesuitenkirche zu Linz, und die Zahl der Domcapitularen wurde auf sieben festgestellt, mit dem Ehrenrechte der Infel für den Generalvicar, den Dompropst, Dombechant und Domscholaster. Nach Ernst Johann († 1788) folgte Anton Joseph Gall. Als dieser 1807 starb, blieb das Linzer-Bisthum acht Jahre lang ohne Oberhirten, indem der 1809 zum Bischofe ernannte Sigismund von Hohenwart wegen der Zeitumstände sein Amt erst 1815 antreten konnte. Sigmund († 1825), unter dessen Regierung die schwärmerischen Secten der Boosianer (s. Kempten) und Pöschelianer (s. d. Art. und Kleins Gesch. d. Christenth. in Oestr. u. Steiermark, VII. 200 rc.) in der Linzer-Diöcese zum Vorscheine kamen, erhielt im J. 1827 zum Nachfolger den eifrigen und gelehrten Bischof Gregor Thomas Ziegler, der noch gegenwärtig den bischöflichen Stuhl von Linz ziert. Laut Schematismus der Linzer-Diöcese vom J. 1850 besteht gegenwärtig das Domcapitel aus drei Dignitäten: Dompropst, Dombechant und Domscholasticus, und aus vier andern Domcapitularen, sammt einigen Ehren-Domherren. Die Diöcese ist in 24 Decanate getheilt und zählt 294 Pfarren, 46 Pfarrvicariate, 43 Localstationen, 25 Exposituren und 40 Beneficien. Die Gesammtzahl des Secularclerus beträgt 694, des

Regularclerus 323 Priester und die Seelenzahl der Diöcese 706,566. Klöster hat die Diöcese folgende: Benedictinerklöster 2, Kremsmünster und Lambach, regulirte Canoniker 2, zu St. Florian und Reichersberg, Cistercienser 2, Wilhering und Schlierbach, Prämonstratenser 1, Schlägel, Carmeliterkloster 1, zu Linz, Capucinerklöster 2, zu Linz und Gmunden, Piaristen-Collegium 1, zu Freistadt, Barmherzigenkloster 1, zu Linz, Ursulinerinnen 1, zu Linz, Elisabethinerinnen 1, zu Linz, Carmeliterinnen 1, zu Gmunden, Salesianerinnen 1, zu Gleink, Barmherzige Schwestern 2, zu Linz und Steyr. Im J. 1834 wurden durch Erzherzog Maximilian die Jesuiten auf dem Freinberge bei Linz eingeführt, nachdem er die schöne Kirche dort erbaut und den dortigen Thurm in ein Collegium umgestaltet hatte; allein die sogenannten März-Errungenschaften sollten den armen Jesuiten nicht gelten, sie wurden schmählich vertrieben. S. Klein, Gesch. des Christth. in Oestreich und Steiermark VII., Pritz, Gesch. des Landes ob der Enns, B. II.; Verzeichniß über den Geistlichen-Personalstand der Linzer-Diöcese auf das J. 1850. [Schrödl.]

Lippomani, Aloysius oder Ludovicus, wurde zu Venedig im J. 1500 geboren. Er stammte aus einer Familie, welche im J. 1381 nach dem Kriege mit Genua unter den Adel Venedigs aufgenommen war. In den Sprachen hatte er sich tüchtige Kenntnisse erworben, war sehr bewandert in der Geschichte, sowohl der Kirchengeschichte als der Profangeschichte, und besonders gründlich unterrichtet in der Theologie. Wegen seines sittenreinen Lebens war er ebenso berühmt als wegen seiner Gelehrsamkeit. Lippomani war nacheinander Bischof von Modon, Verona und Bergamo. Wegen seiner ausgezeichneten Eigenschaften ward Lippomani zu wichtigen Geschäften verwendet. Als das allgemeine Concil von Trient nach Bologna verlegt wurde, erhielt Lippomani den Auftrag nach Rom zu reisen und diesen Schritt vor dem Papste zu rechtfertigen. Bei der Unterbrechung des Concils ging Lippomani 1548 als Nuntius nach Teutschland, wo er zwei Jahre verweilte. Im folgenden Jahre war Lippomani einer der drei Präsidenten des allgemeinen Concils zu Trient. Zugleich bekleidete er die Stelle eines Secretärs des Papstes Julius III. Papst Paul IV. schickte ihn im J. 1556 nach Polen, um dort den Fortschritten der Reformation entgegen zu arbeiten. Früher war das Reisen auf protestantische Universitäten verboten (vergl. Lasko, J. Erzbischof), im J. 1542 aber wurde das Reisen in's Ausland erlaubt, nur sollte Keiner nach seiner Rückkehr neue Lehren ausstreuen. Mit der Thronbesteigung Sigismund's II. oder Sigismund August's breitete sich der Protestantismus immer mehr aus. Durch die Aufnahme der Husiten oder böhmischen Brüder (1548) erhielt der Protestantismus eine Verstärkung in der Zahl, aber es trat zugleich eine Scheidung in der Lehre ein, denn bis dahin hatten die Protestanten in Polen das Augsburgische Glaubensbekenntniß angenommen. Später fand auch Lälius Socinus willige Aufnahme. Daß dadurch die katholische Religion Nachtheile erleiden mußte, liegt in der Natur der Sache. Es zeigte sich dieses auf den Reichstagen zu Petrikau 1550, 1551 und besonders 1555, wo ein Nationalconcilium beantragt wurde ganz nach protestantischem Zuschnitt; die Fürsten sollten die Richter in Glaubenssachen sein, und die Religionsstreitigkeiten bloß nach der hl. Schrift entschieden werden; die katholischen Bischöfe sollten mit den protestantischen Theologen berathschlagen, und auch auswärtige Theologen, wie Calvin, Melanchthon, Beza u. s. w. sollten hinzugezogen werden können; zum Schlusse sollte dann auch ein Glaubensbekenntniß aufgestellt werden. Der König genehmigte dieses nicht nur, sondern ließ durch seinen Gesandten beim Papste noch weiter gehende Anträge stellen, welche der Papst nur abweisen konnte. Die Bemühungen der Bischöfe beim Könige waren dagegen ohne einen bedeutenden Erfolg. Auf der Provincialsynode zu Petrikau 1551 ließen sie durch Stanislaus Hosius (s. Hosius, Stan.) ein Glaubensbekenntniß aufsetzen, welches bald so beliebt wurde, daß

man es in den verschiedensten Sprachen und Ländern druckte. Die Bischöfe ersuchten auch den Papst um Absendung eines Nuntius, als solcher kam Lippomani 1556 nach Polen, Lippomani mußte gegen schändlichen Mißbrauch einer consecrirten Hostie von drei Juden und einer Christin die Strenge der Gesetze anrufen, und wurde durch seine Wirksamkeit gegen den Protestantismus den Häretikern so verhaßt, daß sie mehrere Male Nachstellungen gegen sein Leben bereiteten, welche glücklicher Weise nie ihren Zweck erreichten. Lippomani ward 1558 Bischof von Bergamo und starb den 15. August 1559. Von seinen Schriften sind zu nennen: Catena sanctorum Patrum in Genesin. Parisiis 1556. fol. — Catena sanctorum Patrum in Exodum. Parisiis 1550. fol. — Catena in aliquot psalmos. Romae 1585. — Vitae sanctorum. Venetiis 1551. 8 voll. 4. — Constitutiones synodales super reformatione cleri. — Confirmatione di tutti gli dogmi catholici etc. Venezia 1555. — Espositioni volgari sopra il simbolo Apostolico, ibid. 1541. 4. [Uedinck.]

Lipsius, Justus, berühmter Gelehrter des 16ten Jahrhunderts, geboren 1547 zu Isch, einem Dorfe bei Brüssel, hatte ein solches außerordentliches Genie, daß er in einem Alter, in welchem andere Kinder zu lesen anfangen, schon zu schreiben begann; denn neun Jahre alt, machte er schon einige Gedichte, in einem Alter von zwölf Jahren arbeitete er Reden aus; 19 Jahre alt edirte er sein Werk: Variae lectiones. Ueberrascht und eingenommen von diesem Genie, nahm ihn der Cardinal Granvella (s. d. Art.) als Secretär mit sich nach Rom, wo er seine Kenntnisse sehr erweiterte. Von Rom zurückgekehrt, ward er durch den Kriegszustand seines Vaterlandes bewogen, die Professur der Beredtsamkeit und Geschichte an der Universität Jena zu übernehmen und bekannte sich hier äußerlich zur lutherischen Kirche. Indeß nöthigte ihn dieser gezwungene Religionszustand, seine Stelle im J. 1574 heimlich zu verlassen. Im J. 1579 beriefen ihn die Stände von Holland zur Professur der alten Literatur nach Leiden; hier wendete er sich äußerlich zum reformirten Bekenntniß. Nachdem er hier 13 Jahre gelehrt, verließ er Leiden, um zu Löwen die Professur der schönen Wissenschaften zu übernehmen, kehrte aber vorher wieder zur katholischen Kirche zurück. Seine Vorlesungen verschafften ihm so großen Ruhm, daß der Erzherzog Albert mit seiner Braut, der Infantin Isabella, und dem ganzen Hof dieselben besuchte, ihn auch zum Staatsrath machte. Philipp II. zeichnete ihn mit dem Titel eines Historiographen aus; Heinrich IV., Paul V. und die Republik Venedig bemühten sich vergeblich, ihn in ihre Dienste zu ziehen. Seitdem er wieder zur katholischen Kirche zurückgekehrt, blieb er bis zu seinem Tode 1606 aufrichtig derselben ergeben und wurde ein außerordentlicher Verehrer der jungfräulichen Gottesgebärerin; er schrieb sogar die Geschichte der Frauenkirche von Hall, worin er aber, gleichsam als gehörte dieses zum Wesen eines guten Katholiken, ohne alle Prüfung alle noch so ungewissen Traditionen aufnahm, und weihte dieser Kirche, doch nicht ohne überschwengliches Selbstlob, seine silberne Feder. Lipsius war einer der vorzüglichsten Commentatoren der römischen Classiker; sein Meisterwerk in dieser Beziehung ist sein Commentar über Tacitus. Diesen Historiker wußte er von Wort zu Wort auswendig, und suchte auch seine und Seneca's Schreibweise nachzuahmen, verfiel aber dabei in einen falsch-laconischen, abgebrochenen, zugespitzten und gekünstelten Styl, welcher demungeachtet allenthalben Nachahmung fand. Für die Geschichte der Philosophie ist Lipsius deßwegen nicht ohne Bedeutung, weil er den Stoicismus wieder in Aufnahme zu bringen suchte, jedoch so, daß er ihn soviel wie möglich dem Christenthum anzupassen sich bemühte. Zu diesem Behufe gab er außer seiner Schrift „de constantia“ eine „manuductio ad philosophiam Stoicam“ und eine „physiologia Stoica“ heraus und beleuchtete in der von ihm besorgten neuen Ausgabe der Werke des Seneca das stoische System in einer Weise, wie es vor ihm noch kein Commentator gethan hatte. Aus den

ungemein zahlreichen andern Schriften des Lipsius seien nur noch angeführt seine Schriften de una religione, de cruce l. III., de crucis supplicio apud Romanos. S. Aubert, Miraei vita J. Lipsii, Antw. 1609; Dupin, bibl. Eccl. XVII.; Bayle, dict.; Feller, dict. hist.; Rixner, Gesch. d. Philosophie; Schröckh's Kgsch. seit d. Ref. III. [Schrödl.]

Liquoristischer Streit. Derselbe dreht sich um die Frage, ob auch andere Flüssigkeiten (liquores) als Wein zum Abendmahle gebraucht werden dürfen und hat somit Verwandtschaft mit den hydroparastatischen Streitigkeiten in der alten Kirche (s. d. Art. Encratiten). Kaum war Schweden von der katholischen Kirche abgefallen, so gab ein in diesem Reiche um's J. 1560 entstandener Weinmangel die Veranlassung, daß mehrere der Neuerer auch an der Materie des Abendmahls neuern und ihre subjectiven Ansichten der kirchlichen Objectivität auch in diesem Puncte überordnen wollten. An der Spitze dieser Partei, die das Abendmahl auch im Bier, Wasser, Meth und Milch abhalten wollte, standen der lutherische Theologe Dionys Beurius und der lutherische Bischof Johann Nicolaus Ofreg oder Ofeg von Westeräs. Die Bischöfe von Upsala und Stregnäs aber, Lorenz Petri und Helsing, traten ihnen entgegen und wollten, daß man das Abendmahl für einige Zeit lieber gar nicht halte, als daß man von der Stiftungsform abweiche. Der Streit wurde hitzig und viele Schriften wurden gewechselt, die schwedische Synode vom J. 1563 aber entschied gegen die Liquoristen und erließ darüber ein symbolisch Buch unter dem Titel: De fundamentis fidei de sanguinis dominici participatione in vino et non in alio potu. Vgl. Schinmeyer, Lebensbeschreibung der drei schwedischen Reformatoren, Baumgarten, Gesch. der drei Parteien, und Fuhrmann, kirchenhist. Lexicon, Bd. II.

Lismanin, Franz, Socinianer. Er stammte aus Corfu, wurde, als Doctor der Theologie und Franciscaner, nachdem er in Italien seine Studien gemacht, Beichtvater bei der Königin Bona, der Gemahlin Sigmund's I. von Polen. Auf ihre Verwendung erhielt er neben andern Aemtern die Würde eines Provincials seines Ordens in Polen. Durch das Lesen der Schriften Ochin's und der teutschen Reformatoren wurde sein kirchlicher Glaube erschüttert; er trat jedoch aus Rücksichten mit seinen neuen Ansichten nicht offen hervor. Die Königin, welche an seinen Abfall nicht glauben wollte, schickte ihn im J. 1549 nach Rom, um dem Papste Julius III. zu seiner Erhebung Glück zu wünschen. Im J. 1550 kehrte Lismanin nach Polen zurück, wohin im nächsten Jahre auch Lälius Socin kam. Mit diesem wurde Lismanin in Krakau bekannt, und nahm ihn sogar in seine Wohnung auf. Lismanin wußte sich das volle Vertrauen des Königs Sigmund II. August (seit 1548) zu erwerben. Der König sandte ihn um das J. 1553 nach Italien und in die Schweiz, um für die königliche Bibliothek Bücher zu kaufen, und um über den kirchlichen Zustand fremder Länder Bericht einzuziehen. In Venedig weilte Lismanin sechs Monate. Ueber Padua und Mailand, wo er angehalten und wieder freigelassen wurde, zog er in die Schweiz. Er hatte vorher zu den Lutheranern gehalten; doch der einfache Gottesdienst der Reformirten zog ihn zu diesen hinüber. Von Zürich reiste er nach Bern und Genf, hierauf über Lyon nach Paris. Bald kehrte er nach Genf zurück, und heirathete daselbst auf Zureden Calvin's und Socin's, obwohl ihm sein Secretär Stan. Budzinski die Ungnade des Königs vorgehalten hatte. Wirklich zog der König auf diese Nachricht seine Hand von ihm zurück, und sandte ihm kein Geld mehr; er wurde in die Acht erklärt, und durfte es nicht mehr wagen, nach Polen zu kommen; besonders war die Königin Bona sehr wider ihn erbittert. Er selbst schrieb öfter an den König; auch Calvin, Bullinger und Geßner verwendeten sich umsonst für ihn: die Anhänger der Augsburger Confession hielten im J. 1555 eine Synode zu Pinczow in Polen, zu welcher, auf Calvin's Betreiben, Lismanin geladen wurde. Im

Februar reiste dieser über Straßburg nach Polen, und hielt sich eine Zeit lang im Lande verborgen. Auf mächtige Fürbitte hin wurde ihm der Aufenthalt in dem Lande wieder erlaubt. Allein da er in der Lehre vom Abendmahl Calvin huldigte, und in der Lehre von der Dreinigkeit zu den Socinianern neigte, so zerfielen seine bisherigen Beschützer bald mit ihm. Blandrata (s. d. A.), der im J. 1558 nach Polen kam und bei Lismanin Aufnahme fand, wirkte besonders auf Lismanins schon geschwächten Glauben ein. Als dieser auch andere zum Socinianismus verleiten wollte, so wurde er vor das Consistorium in Krakau gerufen. Es gelang ihm nicht, sich zu vertheidigen; er sah sich gezwungen, Polen zu verlassen, und zog sich nach Königsberg zurück, wo er auf Verwenden des Paul Scalich zum Rathe des Herzogs Albrecht ernannt wurde. Hier führte er den hohen Titel: F. L. SS. Theologiae Doctor, quondam Sereniss. Reginae Poloniae Confess.; etiam Illustris Ducis Consiliarius, ex nobil. et antiquiss. Patacina Familia Dalesmaninorum oriundus. Bald indeß verfiel er in eine Gemüthskrankheit, wozu er eine Anlage hatte, wie Manche berichten, durch die Schuld seiner Gemahlin. Er stürzte sich in einen Brunnen, und endigte so sein Leben (1563). — Lismanin hat fast Nichts geschrieben. — Friese, Reformations-Geschichte von Polen II. Th. I. Bd. S. 247 ff. [Gams.]

Lisoi, Ketzer zu Orleans, s. Orleans.

List, abstract aufgefaßt, ist ein den Begriff der Klugheit ergänzendes Moment, das in dem geschickten Verbergen der mit einer Handlung oder Handlungsweise verknüpften Absichten besteht. Faßt man aber das Wort „List" concret und objectiv, so bedeutet es ein bestimmtes Mittel, seinen Zweck zu verstecken und heimlich zu demselben zu gelangen. Weder in der einen noch in der andern Bedeutung ist mit diesem Begriff an und für sich etwas Unsittliches oder Unstatthaftes verbunden. Aber wohl nicht leicht ein anderer Begriff streift näher an dieses Gebiet, daß man schon von vornherein sich geneigt finden möchte, ihn als die Schattenseite der Klugheit zu fassen. Jedenfalls muß zugestanden werden, daß List und Klugheit in vielfacher Hinsicht schwer von einander zu unterscheiden sind. Abgesehen aber davon, so müssen die bei einem klugen oder listigen Benehmen in Anwendung kommenden Mittel an und für sich erlaubt und sittlich statthaft sein. Solche für die Zwecke des Reiches Gottes anzuwenden und die gewöhnlichen Rücksichten der menschlichen Klugheit zu beobachten, empfiehlt der göttliche Heiland selbst seinen Jüngern mit den Worten: „Seid klug, wie die Schlangen!" Matth. 10, 16. Indeß vergißt er keineswegs, vor den Abwegen dieser Art von Klugheit zu warnen, indem er sie mit der anempfohlenen Schlangenklugheit Taubeneinfalt, d. h. Sinnesreinheit und Arglosigkeit zu verbinden anmahnt. Derselben Bedingung und Beschränkung unterwirft der Apostel Paulus die Anwendung der von der Klugheit und Verständigkeit des menschlichen Geistes dargebotenen Mittel und Wege, indem er den Gläubigen einerseits vorschreibt, an der Bosheit Kinder zu sein, am Verständniß aber vollkommen (1 Cor. 14, 20), weise zu sein auf's Gute, einfältig aber auf's Böse (Röm. 16, 19), andererseits sie ermahnt, vor der Schalkheit der Menschen und arglistigen Kunstgriffen der Verführung auf der Hut zu sein (Ephes. 4, 14). — Der offene Gegensatz zu der mit der menschlichen Verständigkeit und Klugheit in Betreff der Erreichung guter Zwecke identischen List ist die Arglist, die auf einen bösen, unerlaubten Zweck gerichtet ist und zu Erreichung desselben sich Täuschung und Verstellung jeder Art erlaubt. Ist die Schlange das Symbol der argen, auf Verderben lauernden List im Naturgebiet (vgl. Sir. 25, 21. Gen. 3, 1), so ist Satan der Vater der seelenmörderischen Arglist auf dem moralischen Gebiet, weßhalb er auch die alte Schlange heißt (Off. 12, 9. vgl. Joh. 8, 44. Apg. 13, 9. 19. Eph. 6, 11—12). Ueber die arge eitle List seiner Widersacher klagt der Psalmist (38, 13. u. a. O.) und

Sirach (25, 18) sagt von den Frauen, wohl nicht um ihnen ein Compliment zu machen, aus, daß keine List über die ihrige gehe. [F.]

Liszczynski, s. Lyszczynski.

Litanei. Dieses Wort hat eine mehrfache Bedeutung; es bedeutet ein inbrünstiges Bittgebet, eine Bittandacht, Bittgänge (s. d. A.), sogar Classen der Gläubigen bei Processionen (s. Lüft, Liturg. Bd. II. S. 64). Hier wird darunter verstanden jene Art von Wechselgebet, in welchem der Vorbeter die Personen, an welche die Bitte gerichtet ist, auch den Inhalt der Bitte wie den Beweggrund zur Gebetserhörung namhaft macht und die Gemeinde in kurzen, öfter wiederkehrenden Respensorien mit der Bitte selbst antwortet, welches sodann mit einem oder mehreren zusammenhängenden Gebeten geschlossen wird. Der Form nach, als Wechselflehen, ist die Litanei so alt als der christliche Cult, kommt indeß in der alten Kirche nur in der eigentlichen Liturgie vor. Doch mit der äußern Entfaltung des Cultes und der innern Abrundung und Vollendung der einzelnen Cultformen finden wir sie auch außerhalb der Messe verwendet, Anfangs besonders bei Processionen, Bitt- und Bußgängen. Im Antiphonar Gregors d. Gr. sind schon mehrere Formulare angegeben. Binterim, Denkw. Bd. IV. I. S. 578. Beliebt war besonders das öftere Kyrie eleison-Rufen. Bei einer Procession, welche Mabillon (Comment. in ord. Rom. t. 2. p. XXXIV.) beschreibt, sang das Volk abwechselnd 300 Mal Kyrie eleison und Christe eleison. Nach den Capitularien Carls d. Gr. t. VI. cp. 197. soll bei Leichenbegängnissen, wenn man keine Psalmen wisse, von den Männern Kyrie eleison und von den Frauen Christe eleison laut gesungen werden. Im Mittelalter fand diese Art zu beten nicht allein große Verbreitung, sondern wurde auch in solche wichtigere Theile des Cultus eingeschaltet, die für die Kirche oder die einzelnen Glieder derselben von größerer Bedeutung sind. Man sehe die Geschichte derjenigen Theile der Liturgie, wo jetzt noch die Litanei vorkommt. Allmählig nahmen auch die Formulare, welche eine fleißige Bearbeitung fanden, die Gestalt an, welche sie jetzt noch haben. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Litanei, abgesehen davon, daß sie eigentlich mit dem christlichen Cult entstanden ist, schon als Wechselflehen, eine innige Beziehung zum christlichen Cult hat, ganz besonders aber ist sie für das Bittgebet, welchem sie den Charakter der Gemeinsamkeit und Beharrlichkeit aufdrückt, angemessen; sie erhält außerdem und fördert ganz besonders den Geist der Andacht und die Sammlung. Was nun die Formulare für die Litanei anlangt, so lag gegen Ende des 16ten Jahrh. eine solche Masse vor, daß sich Papst Clemens VIII. veranlaßt sah, im J. 1601 eine eigene Constitution (Sanctissimus) zu erlassen: „Weil heutzutage Viele, auch sogar Private, unter dem Vorwand, die Andachtsweisen zu erweitern, täglich neue Litaneiformulare verbreiten, so daß dieselben fast nicht mehr zu zählen sind, und in einigen unpassende, in andern sogar anstößige Gebetsprüche Aufnahme gefunden haben, so findet sich der apostolische Stuhl bewogen, zu gebieten, daß die uralten und allgemeinen Litaneiformulare, die in den Missalen, Pontificalen, Ritualen und Brevieren enthalten sind, wie auch jene der hl. Jungfrau, welche in der Lorettocapelle pflegt gesungen zu werden, beibehalten werden sollen. Wer übrigens andere Litaneien herausgeben oder der schon herausgegebenen bei'm Gottesdienste sich bedienen will, soll gehalten sein, solche der Congregation für die Ritus zu übersenden; sie sollen sich nicht unterstehen, solche ohne Erlaubniß genannter Congregation an's Licht zu geben oder öffentlich vorzubeten unter strenger Strafe, welche die Bischöfe oder Orts-Ordinarien auflegen werden.“ Zu den genannten, kirchlich autorisirten Formularen gehört auch die Litanei vom Namen Jesu, in Beziehung auf welche von Rom aus eine eigene Concession erging 14. April 1646. Was den Gebrauch anderer Litaneien zum öffentlichen Gottesdienst anlangt, so hat man sich an obige Regel zu binden; doch ist für den Einzelnen die bischöfliche Approbation eines

zum öffentlichen Gottesdienst bestimmten Buches Grund genug, eine darin aufgenommene, etwa durch Gewohnheit oder frühere Billigung sanctionirte Litanei zu gebrauchen. „Warum doch immer solche Litaneien?“ Hat eine vergangene Zeit, welche den Gebetsgeist der Kirche nicht mehr verstand, gefragt. „Pflichten-Litaneien wären besser.“ „Jedoch solche,“ antwortet Sailer: Beiträge ꝛc. II. S. 125, „welche immer nur vom Soll, aber wenig von Gott, so viel als nichts von Christus, und gar nichts von dem Geiste Christi zu singen wissen, sind keine Kirchenlieder; es fehlt ihnen das Wesen des Kirchenliedes: die hl. Muse der Religion hat sie nicht eingegeben, und die hl. Muse der Religion kann sie auch nicht singen.“ Was vom Singen, gilt vom Beten; was der hl. Geist nicht eingegeben, kann auch nicht als Ausdruck der Andacht benützt noch zur Förderung derselben verwendet werden. Dem Gesagten zufolge sind es besonders 3 Formulare, welche allgemeines Ansehen und kirchliche Sanction erlangt haben, nämlich: 1) die sog. Allerheiligen-Litanei. Sie heißt so, weil im ersten Theil besonders die Heiligen und ihre Fürbitte angerufen werden, worauf dann die Bitten selbst, die Gründe zur Gebetserhörung und das erneuerte Rufen um Gnade und Erbarmen folgt. Gegenstand der Bitte sind alle Anliegen eines Christen und der Kirche; offenbar hat der Abfassung derselben das allgemeine Gebet (s. d. A.) in der alten Liturgie vorgeschwebt. Sie ist die älteste; wenn sie auch nicht die jetzige Gestalt von Anfang an hatte, so findet sich doch in uralten Ordd. bei Martene eine der jetzigen Form ganz übereinstimmende. Sie ist eigentlich die einzige Litanei, welche in der kirchlich fixirten Liturgie als Bestandtheil aufgenommen wurde (heißt deßhalb auch im kirchlichen Sprachgebrauch bloß Litaniae ohne nähere Bezeichnung), hat aber da die vielseitigste Verwendung gefunden, namentlich wo es sich um Abwendung großer, leiblicher und geistlicher Noth (Processionen ꝛc.), um das Wohl der Kirche und ihrer Glieder handelt, bei wichtigen Weiheacten, bei Ertheilung der höhern Weihen, bei der Consecration der Bischöfe ꝛc., bei der Consecration von Kirchen ꝛc., bei der Segnung des Taufwassers ꝛc., bei Ertheilung der letzten Oelung ꝛc. Diese Litanei ist ein ächt katholisches Erzeugniß und der erhebendste Ausdruck des Glaubens an die Gemeinschaft der Heiligen. Einschaltungen und Zusätze zu machen, ist durch einen Beschluß der C. S. R. 22. Mart. 1671 verboten. 2) Die Lauretanische Litanei, so genannt von dem Ort, wo sie ihren Ursprung zu haben scheint; jedenfalls war sie am frühesten in der Capelle der hl. Jungfrau zu Loretto (Lauretum) im Gebrauch. Der Verfasser und die Zeit der Abfassung ist ganz unbekannt. Wegen der darin bemerklichen symbolischen und allegorischen Form datirt man ihre Abfassung in das 13te oder 14te Jahrh. Ihrem Inhalt nach ist sie eine feierliche Anrufung Mariä und besonders eine Lobpreisung derselben. Nach der letztern Seite bildet diese Litanei einen feierlichen Hymnus auf die Gottes- und Gnadenmutter, entströmt einer vom höhern Geiste gehobenen Seele. Das neologisirende Ankämpfen gegen dieses alt hergebrachte Gebetsformular hängt sich nur an einzelne, aus dem Zusammenhang herausgerissene Stellen dieses prächtigen Hymnus. Er läßt sich nicht unschwer in zwei Theile zerlegen; im ersten erscheint Maria als geheiligte Persönlichkeit nach ihrer irdischen Erscheinung, d. h. als Gottesmutter in ihrer Tugend- und Gnadenfülle; im zweiten Theil, der mit Rosa mystica beginnt, erscheint sie in ihrem Zusammenhang mit der gesammten Heilsordnung und mit der, Himmel und Erde umfassenden Kirche, deren Typus, Mutter und Königin sie ist. Es sind unverkennbar in der zweiten Abtheilung die drei Hauptmomente des Erlösungswerkes hervorgehoben, die Einleitung und der Beginn desselben im A. B., die Verwirklichung desselben im N. B. und die Vollendung desselben im Reiche der Seligkeit. Der Glanz, der aus der Mutter des Schlangenzertreters fließt, wirft sich auf alle diese drei Momente; die mittelalterliche Theologie hat ihn erkannt und eine heilige Seele hat ihn zum Gegenstand des Preises gemacht. Die Sprache dieser Ansprache an Maria ist

jungfräulich zart, wie es sich geziemt. Man sehe übrigens die über diesen Punct erschienenen Monographien, welche sich zur Aufgabe setzen, die Waffen, die man aus dieser Litanei gegen den Mariendienst geholt hat, stumpf zu machen. In die, von der Kirche fixirte Liturgie ist diese Litanei nie übergegangen, dagegen hat sie durch Empfehlung und durch die mit ihrer Abbetung verbundenen Indulgenzen (s. Bulle von Sixtus V. Redditurі) einigermaßen kirchliches Ansehen erhalten. 3) Die Litanei vom Namen Jesu. Ob sie zur Zeit des hl. Bernhard bekannt gewesen, ist äußerst zweifelhaft; jedenfalls war sie vor Stiftung des Jesuitenordens in manchen Kirchen im Gebrauch. Vielleicht ist sie am Anfang des 15ten Jahrh. von den Predigern des Namens Jesu Bernardinus (s. Bernhardin) und Johannes Capistran (s. Capistran) verfaßt worden. Den Gebrauch anlangend, so gilt, was von der lauretanischen Litanei; der allgemeine Gebrauch hat sie geheiligt, und Päpste haben das Vorbeten derselben bei öffentlichen Andachten in der Kirche erlaubt; Sixtus V. (s. oben) hat einen Ablaß von 300 Tagen an ihre Abbetung geknüpft. Dieses Formular hat die formellen und materiellen Eigenschaften eines kirchlichen Gebetes mit den genannten gemein; es ist einfach, anschaulich, reichhaltig; es ist zugleich Bitt-, Lob- und Dankgebet, setzt aber auch einen kindlichen Sinn voraus. Vgl. hiezu den Art. Gebetsformeln. [Frick.]

Literae commendatitiae, s. Commendatitiae literae.

Literae encyclicae, Rundschreiben, heißen dem Wortlaute nach solche Schreiben, welche einen Kreis zu durchlaufen haben, vom griechischen Worte ἐγκύκλιος — was die Reihe herumgeht, die Runde macht. Im kirchlichen Sinne gefaßt versteht man darunter Rundschreiben des Papstes an alle Oberhirten der katholischen Kirche als seine Mitarbeiter. In diesen Encycliken legt das Oberhaupt der Kirche seinen geistlichen Mitbrüdern seine Ansichten über gewisse allgemeine Bedürfnisse der Kirche, oder über bestimmte herrschende Meinungen dar, oder es eröffnet ihnen seinen Schmerz, seine Mißbilligung und Verwerfung herrschender Vorurtheile, Mißstände oder bedenklicher Zeitbestrebungen wider Religion, Sitte und Kirche, es warnt vor falschen, den wahren Glauben gefährdenden Richtungen innerhalb der Kirche selbst, oder es deutet auf Gefahren hin, die von Außen drohen. In allen diesen Verhältnissen nimmt das Kirchenoberhaupt die Theilnahme und apostolische Thätigkeit seiner Gehilfen im heiligen Amte zur Vorkehrung und Beseitigung der Zeitübel in Anspruch, mahnt zur Wachsamkeit über die gläubige Herde, und deutet die Gegenmittel gegen die Krankheiten, sowie die Art ihrer Anwendung im Allgemeinen an. Die Encycliken werden, was schon das Wort bedeutet, für die gesammte Kirche, resp. zunächst an die Kirchenvorsteher, in Folge allgemeiner Anliegen und mißlicher Lage der katholischen Kirche, erlassen, während Breven und Bullen eine mehr oder weniger locale und specielle Veranlassung und Bestimmung haben. In neuerer Zeit erließ Papst Pius IX. eine denkwürdige Encyclica, deren Inhalt man nur zu betrachten hat, um sich über die Natur und Tendenz der Encycliken überhaupt eine deutliche Vorstellung zu machen. [Dür.]

Literae formatae, epistolae formatae, nennt man heutigen Tags jene Urkunden, welche den Clerikern, die eine Weihe empfangen, von dem ordinirenden Bischof ausgestellt werden und in welchen bezeugt ist, daß eben eine rechtmäßige Ordination stattgefunden. Sie werden ebenso von den eigenen Bischöfen der Ordinanden wie von den fremden ausgestellt. Ehemals wurden formatae auch die lit. commendatitiae (s. Commendatitiae) und dimissoriae (s. Dimissorialien) genannt. Diese Benennung ist darin begründet, daß die genannten Urkunden oder Briefe, zur Abwehr möglichen Betrugs, gewisse Zeichen enthielten, welche nur die Bischöfe verstehen sollten, in der Regel griechische Buchstaben, zur Bezeichnung des Urkundenstellers, des Empfängers, des Ortes und der Zeit u. dgl. Vgl. c. 1. und 2. D. 73. Die erste dieser Stellen enthält ein Formular, dessen

Schluß lautet: „Fraternitatem vestram Christus nobis incolumem conservet. π. υ. α. π. β. ε. ζ. ξ. ἀμήν. Data Wormatiae“ etc. Das Formular, welches die zweite Stelle enthält, beginnt mit den Worten: „Sanctissimo in Christo fratri summa dulcedine caritatis amplectendo, α, illius civitatis episcopo, υ, illius ecclesiae praesul . . . ω. υ. α. ω. De caetero noverit“ etc. Alle diese Briefe heißen auch literae oder epistolae canonicae, ehemals, weil sie Beweise der unter den verschiedenen Bischöfen und Kirchen bestehenden Freundschaft und Verbindung waren, daher im Griechischen εἰρηνικά; später weil sie von den Canones vorgeschrieben sind. [Mattes.]

Literae testimoniales, s. Commendatitiae literae.

Lithauen, s. Jagello.

Lithostroton, *Λιθόστρωτον*, wörtlich Steinpflaster, nach Joh. 19, 13 die Stätte, auf welcher von Pilatus Gericht über den Herrn gehalten wurde, in der Sprache der Juden (ἑβραϊστι d. i. aramäisch) *γαββαθᾶ*, d. h. entweder גַּבְהְתָה von גַּב Rücken, oder גַּבְהְתָא von גְּבַהּ hoch sein, oder גִּבְעָתָא von גִּבְעָה Hügel, immerhin rührt der aramäische Name von der Erhöhung des Ortes her; über die Bedeutung des Griechischen an unserer Stelle bestehen verschiedene Ansichten. Viele Erklärer denken an einen Marmor-Musivboden (aus farbigen viereckigen Stücken zusammengesetzt, parvulae crustulae, Plin. 36, 25. 60); bei den Römern seit Sulla gebräuchlich (Plin. l. c.), besonders in den Prachtzimmern; die Beamten und Feldherren führten dergleichen pavimenta tessellata mit sich auf ihren Reisen in den Provinzen und im Kriege, um darauf den Gerichtsstuhl (βῆμα) zu setzen (Suet. Caes. 46). Andere (vgl. Winer, Bibl. R. W. s. v.) halten diese Erklärung an der berührten Stelle des Joh. für unstatthaft, die Beifügung des syrochald. Namens wäre allerdings ganz überflüssig, weil besagten Luxusgegenstand nicht bezeichnend. Dieß hebt sich, wenn man annimmt, es sei in der Nähe des Prätoriums ein etwa mit Steinplatten, die nicht gerade aus Marmor sein mußten, belegter Platz gewesen, den die aramäisch Redenden Gabbatha, die griechisch Redenden Lithostroton nannten, auf welchen Pilatus den Richterstuhl aufstellen ließ. Josephus erwähnt (bell. j. 6, 1, 8. et 3, 2) ein solches Lithostroton zwischen der Burg Antonia und dem westlichen Porticus des Tempels, diese Lage paßt ganz treffend zu der des Prätoriums in dem mit der Burg Antonia zusammenhängenden Palaste des Herodes, hier fand das Verhören und das Anhören des Angeklagten Statt, der feierliche Richterspruch wurde dort im Freien vom Richterstuhle herab gegeben. — Winer erhebt (l. c.) unnöthige Bedenklichkeiten gegen diese (von Hug, Einl. I. 17. hinlänglich nachgewiesene) Lage des Lithostroton. [König.]

Litis consortium, Im Civilprocesse gibt es bekanntlich zwei Streitende, welche man Parteien nennt, nämlich den Kläger und den Beklagten; jener ist dabei derjenige, welcher vor dem Richter einen Anspruch mittelst der Klage geltend zu machen sucht, der Beklagte dagegen ist der Gegner, gegen welchen die Klage gerichtet ist. Nicht aber immer ist die eine oder die andere Partei Eine (physische oder moralische) Person, sondern auch mehrere Personen können gemeinschaftlich die Rolle des Klägers oder Beklagten übernehmen. Solche in der nämlichen Parteirolle vereinigte Personen heißen Streitgenossen (litis consortes), und ihr Verhältniß ist das der Streitgenossenschaft (litis consortium), und zwar ist die Streitgenossenschaft eine active, wenn Mehrere klagend auftreten, eine passive, wenn Mehrere beklagt werden, und eine beiderseitige, wenn Mehrere gegen Mehrere klagen. Die Streitgenossen bleiben indessen immer noch Einzelne, sie bilden daher keine moralische Person, ja nicht einmal eine förmliche Societät. Das litis consortium ist auch in den meisten Fällen ein freiwillig eingegangenes Verhältniß; denn 1) wenn Jemand auf das Ganze ein Recht hat, so braucht er im Falle der Klage seine correos credendi

nicht beizuziehen, 2) wer mehrere ihm solidarisch Verpflichtete hat, muß nicht alle diese correos debendi beklagen; 3) wer an einer theilbaren Sache oder Forderung mitberechtigt ist, darf ohne die übrigen Berechtigten auf seinen Theil klagen, und 4) eben so, wenn mehrere zu gewissen Theilen Verpflichtete existiren, kann jeder auf seinen Theil beklagt werden. L. un. Cod. Theod. de dom. rei, quae posc. (2. 5) L. 1. Cod. Just. de consort. ejusd. lit. (3. 40). Streitig ist dagegen, ob bei untheilbaren Sachen oder Forderungen, bei welchen Mehrere berechtigt oder verpflichtet sind, dem einzelnen Kläger die Einrede (s. d. A.) der mehreren Streitgenossen mit Erfolg entgegengesetzt werden könne, so daß nach Umständen die Klage von allen Berechtigten oder gegen alle Verpflichtete angestellt werden muß. — Im Falle der Streitgenossenschaft wird nun zwar der Proceß formell in denselben Acten zugleich verhandelt und entschieden, allein die materielle Entscheidung fällt nicht immer für jeden Streitgenossen gleich aus, z. B. wenn ein einziger Streitgenosse minderjährig ist, und die Einrede der Minderjährigkeit vorgeschützt hat, kann für ihn der Proceß ein weit günstigeres Resultat haben, als für die übrigen volljährigen Beklagten. [Sartorius.]

Litis contestatio bestand nach dem classischen römischen Rechte in einer Zeugenaufrufung am Ende des Verfahrens vor dem Magistrat von Seite beider Parteien, um vor dem nun in Wirksamkeit tretenden judex dasjenige zu constatiren, was bereits in jure d. h. vor dem Magistrat in der zu behandelnden Sache geschehen war. Man beruft sich dabei auf eine Stelle bei Festus, de verb. signif. v. Contestari, wo es heißt: „Contestari est, cum uterque reus dicit: Testes estote. Contestari litem dicuntur duo aut plures adversarii, quod ordinato judicio utraque pars dicere solet: Testes estote.“ Dieser Begriff veränderte sich aber mit dem Verfahren und im Laufe der Zeit so, daß in der heutigen litis contestatio jene alte gar nicht mehr zu erkennen und herauszufinden ist. Im gemeinen Civilprocesse der Gegenwart ist die litis contestatio (Kriegsbefestigung, Einlassung auf die Klage) die gerichtliche Antwort des Beklagten auf die der Klage zum Grunde liegenden Thatsachen. Kam. Ger. Ord. v. 1555. Th. III. Tit. 13. §§ 1. 4. Jüngster Reichs-Absch. § 37. Die früheren Juristen bezeichneten indessen die litis contestatio noch als von beiden Parteien ausgehend, z. B. Pillius de ord. judicior. P. II. pr. „Post haec lis contestatur, quae fit per narrationem actoris et responsionem rei.“ Tancred. ord. jud. P. III. tit. 1. § 2. „Litis contestatio fit per narrationem et responsionem partium in judicio factam.“ Wesentlich ist es bei dem Begriffe, daß die litis contestatio nur Antwort ist, also nicht, wie bei der Einrede (s. d. A.), die Angabe neuer, in der Klage nicht enthaltenen Thatsachen. Ihrem Inhalte nach ist die litis contestatio entweder bejahend (confessio), oder verneinend (defensio), oder auch der Beklagte bejaht weder, noch verneint er, sondern er erklärt, von den fraglichen Thatsachen nichts zu wissen, endlich kann die litis contestatio auch gemischt sein, wenn einige Thatsachen zugestanden, andere widersprochen sind. Die bejahende litis contestatio muß stets ausdrücklich und factisch erfolgen, die verneinende kann auch als erfolgt fingirt werden, wenn nämlich der Beklagte ungehorsam ist, und auf die Klage gar nicht antwortet, so wird auf Antrag des Klägers angenommen, daß jener sich negativ eingelassen habe. Kam. Ger. Ord. v. 1555. III. Th. Tit. 43. § 4. Jüngster Reichs-Absch. § 36. — Wenn die Klage beantwortet ist, so sind auch die Streitpuncte festgestellt, d. h. es liegt nun vor, über welche Puncte der Klage die Perteien einig und uneinig sind. Um aber dieses Resultat gehörig zu erlangen, ist der Einlassung eine bestimmte Beschaffenheit vorgeschrieben. Wenn es nämlich auch gestattet ist, sich auf die Klage im Allgemeinen bejahend einzulassen, so ist doch die allgemeine negative litis contestatio untersagt, der Beklagte soll vielmehr seinen Widerspruch ganz speciell jeder einzelnen Thatsache entgegensetzen. Jüngster Reichs-Absch. § 37. — Die wichtigsten Wirkungen der litis contestatio sind folgende: 1) Uebergang der sonst nicht

vererblichen Klagen auf des Beklagten Erben. L. 58. Dig. de oblig. et act. (44. 7) L. 29. Dig. de novat. (46. 2) L. 87. 139. pr. Dig. de reg. jur. (50. 17); 2) Entstehung der mora und mala fides. Arg. L. 82. § 1. Dig. de verb. oblig. (45. 1) L. 25. § 7. vgl. mit L. 20. § 6. § 11. Dig. de hered. pet. (5. 3) L. 2. Cod. de fruct. et lit. expens. (7. 51); 3) die Haftung für die omnis causa, d. h. für Früchte und Zinsen selbst mit Einschluß der versäumten Früchte. § 2. Inst. de off. jud. (4. 17) L. 17. § 1. L. 20. 35. § 1. Dig. de rei vind. (6. 1) L. 25. § 9. L. 27. pr. L. 29. Dig. de hered. pet. (5. 3); 4) Vergütung von Seite des Beklagten, wenn durch dolus oder culpa desselben die Sache noch während des Processes untergeht, vgl. v. Savigny, röm. Recht. Bd. VI. § 272; 5) Vergütung auch bei zufälligem Untergang der Sache, wenn der Beklagte mala fide besaß, v. Savigny a. a. O. §§ 273. 274; 6) endlich die Rechtshängigkeit (litis pendentia) mit ihren mancherlei Folgen. [Sartorius.]

Liturgien. Die Vieldeutigkeit dieses Wortes macht es nothwendig, die begrenzte Bedeutung, in der es hier genommen wird, ein für allemal zu bezeichnen. Wir bedienen uns dazu der Worte Renaudot's, welcher sagt: „Liturgiarum nomine intelligi debent officia seu Rituales libri autoritate publica ecclesiarum scripti, earumque usu comprobati, quibus ritus et preces ad consecrandam et administrandam eucharistiam continentur.“ (Liturg. oriental. collectio. Tom. 1. p. 152. Edit. secunda. Francofurti 1847). Obgleich das eucharistische Opfer vom Anfange an nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Grundform nach unverändert dasselbe geblieben, so lag es doch in der Natur der Sache, daß seine Feier sowohl an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Völkern sich verschieden gestaltete, als auch am gleichen Orte mit der Zeit so zu sagen von Innen heraus sich erweiterte oder entwickelte. Rücksichtlich ihrer ursprünglichen Heimath zerfallen die vorhandenen bekannten Liturgien in zwei Hauptstämme, von denen der eine die morgenländischen, der andere die abendländischen enthält. Doch ist diese Eintheilung keineswegs bloß auf die Oertlichkeit des Ursprunges, sondern zugleich auf die dem Orient und Occident je eigenthümliche Auffassung der hl. Handlung gegründet. I. Morgenländische Liturgien. Um die Grenzen eines lexicalischen Artikels nicht ungebührlich zu überschreiten, haben wir aus der reichen Sammlung orientalischer Liturgien eine Auswahl zu treffen, wobei das Alter und der kirchliche Gebrauch entscheiden. Es werden, wie sich von selbst versteht, die Liturgien der Haupt- und Mutterkirchen nicht bloß in erster Reihe, sondern auch vorzugsweise zur Sprache kommen; andere nur nebenher und im Vorbeigehen erwähnt werden. — a) Die Liturgie der Kirche von Jerusalem, gewöhnlich „Liturgie des hl. Jacobus“ genannt. Sie ist in griechischer Sprache vorhanden (bei Jos. Al. Assemani, „Codex liturgicus universae ecclesiae.“ L. IV. P. II. p. 1, sqq. Romae 1752); ob sie ursprünglich in dieser oder in der gemeinen Landessprache Palästina's abgefaßt gewesen sei, ist nicht absolut entschieden, die meisten Gründe sprechen für die griechische Sprache. — Die erste lateinische Uebersetzung, die 1560 zu Paris herauskam, hat der Canonicus Johannes a Sancto Andrea unter Mitwirkung des Claudius de Saintes, nachmaligen Bischofs von Evreux und des Theologen Gentian Hervet gefertigt. Die Authorität einer Liturgie hängt nicht davon ab, daß sie aus der Feder irgend eines berühmten Mannes geflossen sei, sondern davon, daß sie einer Kirche angehöre, die öffentliche Anerkennung und den öffentlichen Gebrauch für sich habe. Für das Ansehen der in Rede stehenden Liturgie ist daher die Frage entscheidend: War sie in der Kirche von Jerusalem im Gebrauch? Die Antwort lautet bejahend. In der Liturgie selbst heißt es nach der Consecration u. A.: „Wir opfern Dir, o Herr, auch für Deine hl. Orte, welche Du durch die göttliche Erscheinung Deines Gesalbten und durch die Ankunft Deines hl. Geistes verherrlichet hast u. s. w.“ Diese Worte, weil sie ihr ausschließlich eigen sind, hat man von jeher und mit

Recht auf den Ort der Feier bezogen. — Der Ritus, welchen der hl. Cyrill von Jerusalem in der fünften mystagogischen Katechese erklärt, stimmt in der Hauptsache mit unserer Liturgie überein. Warum bloß in der Hauptsache, nicht auch in allen Einzelheiten? Weil der hl. Lehrer keine Darstellung oder Beschreibung der Liturgie, sondern einen Unterricht, eine Erklärung über einzelne Theile derselben beabsichtigte und deßhalb die wichtigsten Puncte und solche, die eine passende Unterlage für die Belehrung darboten, aus dem gesammten Ritus hervorhob; sodann, weil er sich, wie eine sorgfältige Vergleichung erkennen läßt, nicht an ein einziges liturgisches Formular band, sondern auch andere berücksichtigte. Mehr als das Bisherige zeugt die Tradition der Griechen und Orientalen für die Liturgie von Jerusalem, die sie dem hl. Jacobus zuschreibt und der höchsten Achtung werth hält; die Trullanische Synode vom Jahr 692 beruft sich auf sie, um den Armeniern zu beweisen, daß der Opferwein mit Wasser gemischt werden müsse; die griechischen Gelehrten, wie Nicolaus von Methone, Marcus von Ephesus u. A. bis herab auf den constantinopol. Patriarchen Jeremias anerkennen sie. Im Laufe der Zeit gelang es den Patriarchen von „Neu-Rom", die Liturgie ihrer Kirche den Patriarchaten des Orients aufzudrängen; nichts desto weniger wurde in Jerusalem die alte Liturgie einmal im Jahr, am Feste des hl. Jacobus, den 23. October, fortan gefeiert. — Der Titel, der die Liturgie der Mutterkirche Palästina's dem hl. Jacobus zueignet, hat zu einem höchst unerquicklichen Streite Anlaß gegeben. Protestantische Gelehrte eröffneten den Kampf; sie hoben einzelne Sätze, Ausdrücke und Namen aus dem Ganzen hervor und argumentirten dann: Dieß und das, was in der Liturgie vorkommt, z. B. das Trisagion, ὁμοουσιος und θεοτόκος, die Erwähnung der Confessoren und Anachoreten u. dgl. ist nicht vom hl. Jacobus, folglich ist die Liturgie selbst nicht von ihm, ist unterschoben, ist das Werk eines Betrügers und verdient als solches keinerlei Beachtung. — Wir wollen, um möglichst kurz die Sache abzuthun, ohne Weiteres zugeben, die beanstandeten Partien stammen nicht aus der apostolischen Zeit: folgt nun daraus, daß die Liturgie unterschoben, daß sie das Werk eines literarischen Freibeuters sei und mit Unrecht den Namen des hl. Jacobus an der Stirne trage? Es fragt sich zunächst, ob die Kirche von Jerusalem sie anerkannt und gebraucht habe, und ob sich etwa nachweisen lasse, daß sie dort in späterer Zeit eingeführt worden sei; das eine ist eben so entschieden zu bejahen, als das andere zu verneinen, was zu dem Schlusse berechtigt, daß die fragliche Liturgie die älteste und ursprüngliche der Kirche von Jerusalem sei. Weil aber diese Kirche den hl. Jacobus als ihren ersten Bischof verehrt, auf ihn ihre Gründung zurückführt, so behauptet sie auch, von ihm die Ordnung ihres Gottesdienstes empfangen zu haben. Die Liturgie von Jerusalem kann gewissermaßen als das Vorbild oder als der Grundriß der bekanntesten Liturgien des Orients betrachtet werden. Nach der altüblichen Eintheilung zerfällt sie in die Liturgie der Katechumenen und in die der Gläubigen (s. Gläubigen-Messe). Jene besteht aus Gebeten, Gesängen und Lesungen aus den Büchern des alten und neuen Bundes; diese beginnt mit der Darbringung der Opfergaben, an die das Glaubensbekenntniß und der Friedenskuß sich anschließen; dann wird durch die Präfation und eine paränetische Darstellung der göttlichen Heilsanstalten die Consecration eingeleitet. Nach den Einsetzungsworten, die mit lauter Stimme ausgesprochen, und von Seite des Volkes mit „Amen" beantwortet werden, folgt das Andenken an das Leiden, den Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt und zweite Ankunft Jesu Christi mit der Bitte um Tilgung der alten Schuld und Verleihung der himmlischen Gaben. Nun kommt die vielbesprochene, den morgenländischen Liturgien eigenthümliche „Anrufung des heiligen Geistes", worauf der Priester einige Gebete und Fürbitten verrichtet und zur nähern Vorbereitung auf die hl. Communion übergeht. Mit den Worten: „Das Heilige dem Heiligen", werden die hl. Gaben emporgehoben, sodann

die Theilung der Hostie, von der ein Theil in den Kelch getaucht wird, vorgenommen. Unter verschiedenen Gebeten und Gesängen folgt jetzt die Communion des Priesters und des Volkes, Danksagung, Segnung und feierliche Entlassung der Gemeinde bilden den Schluß. — Mit der Liturgie der Kirche von Jerusalem wird die im achten Buche der apostolischen Constitutionen (Gallandii, Bibl. Patr. Tom. III.) enthaltene gewöhnlich in Verbindung gebracht. Die Verwandtschaft zwischen beiden ist nicht der Rede werth, ist nicht größer, als die der orientalischen Liturgien überhaupt zu einander. Die Abfassung der Liturgie der Constitutionen wird in das Ende des dritten oder den Anfang des vierten Jahrh. gesetzt. Goar und Renaudot behaupten, die Liturgie der Constitutionen sei in keiner orientalischen Kirche im Gebrauche gewesen; man hat dieß einen großen Mißverstand genannt und das Gegentheil behauptet, aber nicht bewiesen. Um annehmbar zu machen, daß sie älter sei, als die übrigen Liturgien, die auf uns gekommen, wird unter Anderm bemerkt, sie habe das „Vater unser“ vor der Communion noch nicht; in dem Memento der Hingeschiedenen werden „noch keine besondern Namen von Heiligen, am wenigsten die Gottesmutter erwähnt“, und in den Fürbitten für die Lebenden stehen die Asceten statt der Mönche; auch jene Vorbereitungsgebete des Priesters, die in der Liturgie des hl. Jacobus sich finden und auf die spätere Gestaltung des Gottesdienstes hinweisen, kommen in ihr nicht vor. Allein, was das „Vater unser“ betrifft, so ist die Voraussetzung, als ob es erst später, etwa im vierten Jahrh. der Liturgie einverleibt worden, ganz unbegründet und widerspricht der ältesten kirchlichen Tradition. Es wird zugegeben, daß die Erwähnung der „Gottesgebärerin“ im öffentlichen Gottesdienste nach dem Concilium zu Ephesus (431) allgemein üblich wurde, daß die namentliche Aufzählung von Heiligen, die Fürbitte für die Mönche, die angedeuteten Vorbereitungsgebete des Priesters spätere Zusätze sind; folgt nun unfehlbar, ein liturgisches Formular, welches nichts von diesen Zusätzen hat, sei älter, als andere, die sie aufgenommen haben? Kann man nicht eben so gut schließen, die Liturgie der apostolischen Constitutionen sei von Zusätzen und Veränderungen deßhalb freigeblieben, weil sie nicht öffentlich gebraucht worden, darum dem Einflusse der Bewegungen und Entwickelungen im kirchlichen Leben entrückt gewesen sei? — b) Die Liturgie von Antiochia fällt mit der hierosolemitanischen zusammen, bekanntlich gehörte Palästina in den drei ersten Jahrhunderten zum Patriarchate von Antiochien (s. d. Art. „Antiochien, Patriarchat), bis dem Bischofe von Jerusalem zuerst durch die Synode von Nicäa ein Ehrenvorrang (ohne Exemption von der Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Cäsarea), sodann aber durch die vierte allgemeine Synode von Chalcedon das Patriarchat über die drei Provinzen von Palästina zuerkannt wurde. — Außer der griechischen Liturgie des hl. Jacobus war im antiochenischen Sprengel auch eine syrische dieses Namens im Gebrauche. (Bei Asseman a. a. O. S. 131. ff.; lateinisch und vervollständigt bei Renaudot a. a. O. Bd. II. S. 29. ff.) Sie ist eine freie Bearbeitung der erstern für die Syrer. Da sie nach der monophysitischen Spaltung nicht nur von den Melchiten (damals = Orthodoxen), sondern auch von den Häretikern anerkannt und gebraucht wurde, so ist anzunehmen, daß sie zur Zeit des Conciliums von Chalcedon im J. 451 nicht nur vorhanden gewesen sei, sondern auch in hohem Ansehen gestanden habe. Die Monophysiten, in der Folge Jacobiten genannt, producirten eine Menge von Liturgien unter erdichteten Titeln; Abraham Echellensis gibt ihre Zahl auf fünfzig an, Renaudot zählt etliche und dreißig auf. Die Melchiten hielten sich an die althergebrachte Liturgie, bis es den Patriarchen von Constantinopel gelang, die Einführung der ihrigen durchzusetzen. — c. Die Liturgie des hl. Marcus, d. i. der Kirche von Alexandrien. Sie wurde im J. 1583 zu Paris mit einer lateinischen Uebersetzung von dem Canonicus Johannes a Sancto Andrea herausgegeben. Das griechische Manuscript hatte sich in einem Kloster der Mönche

des hl. Basilius in Calabrien vorgefunden und der Cardinal Wilhelm Sirlet ließ eine Abschrift desselben für den Herausgeber fertigen. Die Scheidung der ägyptischen Christen nach der Synode von Chalcedon in Melchiten und Monophysiten (gewöhnlicher Jacobiten oder Kopten, s. d. A.) darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Die genannte Liturgie nun ist allem Ansehen nach die alte, vor der monophysitischen Spaltung in Aegypten eingeführte, die von den Melchiten auch nach der Spaltung beibehalten und erst im 12ten Jahrhunderte durch die Liturgie von Constantinopel verdrängt wurde. Sie wird dem hl. Marcus zugeschrieben, weil er die Kirche von Alexandrien gegründet hat. Daß sie spätere Zusätze aufgenommen und dem Wachsthume und den Bewegungen des kirchlichen Lebens nicht verschlossen geblieben, ist kein Beweis gegen ihren apostolischen Ursprung. Die Kopten haben viele Liturgien verfaßt, von denen aber nur drei gebraucht werden dürfen: die Liturgie des hl. Basilius, die an gewöhnlichen Sonn- und Wochentagen, sowie zum Gottesdienste für die Verstorbenen genommen wird; die Liturgie des hl. Gregor, des Theologen, die an den Festen des Herrn und andern hohen Feiertagen vorgeschrieben ist; die des hl. Cyrill endlich, die für die Fastenzeit und den Weihnachtsabend bestimmt ist. Gabriel, Tarichs Sohn, der 70ste koptische Patriarch, verbot bei Strafe der Excommunication den Gebrauch jeder andern Liturgie. Während die Melchiten fortwährend den Gottesdienst in der griechischen Sprache feierten, entschieden sich die Häretiker für die sog. koptische Sprache, die zur Zeit des Einfalles der Araber in Aegypten Umgangssprache war. Uebrigens wurde in weniger als 200 Jahren die Sprache der Eroberer die herrschende, so zwar, daß selbst die Priester die alte Landessprache nicht mehr verstanden und man sich genöthigt sah, dem koptischen Texte der liturgischen Bücher eine arabische Uebersetzung beizufügen. Es ist mehr als naiv, wenn man sich da und dort auf die koptische Liturgie beruft, um die Einführung der Landessprache bei'm Gottesdienst zu urgiren (vgl. d. Art. Kirchensprache). Einmal ist die koptische Sprache seit dem Ende des neunten oder Anfang des zehnten Jahrh. aus der Reihe der lebenden Sprachen verschwunden; wäre dieß aber auch nicht der Fall, so sollte sich ein Katholik doch besinnen, ehe er seiner Kirche zumuthet, daß sie das Beispiel der Häretiker nachahme. Mit der Kirche von Aegypten hängt die abyssinische von ihrer Gründung an zusammen. Der hl. Frumentius, dem Abyssinien (s. d. A.) seine Bekehrung verdankt, wurde in Alexandrien durch den großen Athanasius zum Bischofe geweiht und von da an empfing Abyssinien von Aegypten seine Oberhirten, seine kirchliche Verfassung, seine Gottesdienstordnung und zuletzt die monophysitische Häresie, der es zur Stunde noch verfallen ist. Die Zahl der abyssinischen Liturgien wird von Einigen auf zwölf von Andern wohl richtiger auf zehn angegeben, nämlich 1) die Liturgie des hl. Johannes des Evangelisten; 2) der 318 Väter von Nicäa; 3) des Epiphanius; 4) des Jacob von Sarug (s. d. A.); 5) des Johannes Chrysostomus; 6) eines Ungenannten; 7) der hh. Apostel; 8) des Cyriak; 9) des Gregor von Nazianz und 10) des Patriarchen Dioscur. Die unter 7 genannte Liturgie der hh. Apostel wurde in Rom 1548 durch den abyssinischen Archimandriten Petrus, auch Tesfa — Sion genannt, äthiopisch herausgegeben. Im folgenden Jahre erschien eine lateinische Uebersetzung. Sie enthält den vollständigen „Ordo" des abyssinischen Gottesdienstes und die übrigen Liturgien müssen aus ihr ergänzt werden. Ohne Mühe kann man in ihr eine Nachbildung der koptischen Liturgie des hl. Basilius erkennen. — d) Die byzantinischen Liturgien. Die Kirche von Constantinopel oder Byzanz hat seit mehr denn 1300 Jahren zwei Liturgien, von denen die eine dem hl. Basilius, die andere dem hl. Chrysostomus zugeschrieben wird. *α*) Daß der hl. Basilius, vom J. 370—379 Bischof zu Cäsarea in Cappadocien, eine Liturgie verfaßt habe, steht außer Zweifel, und wird von Proclus, (*περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* in Gallandii

Biblioth. etc. Tom. IX. p. 680.), von dem Diacon Petrus, (De incarnatione et gratia D. n. J. Chr. etc. cap. 8.) vom zweiten Concilium von Nicäa (Harduin, Tom. IV. col. 370) und vielen Andern bezeugt. Ob aber die Liturgie, welche unter dem Namen des heiligen Basilius in der constantinopolitanischen Kirche gebraucht wird oder ein anderes Exemplar dessen ächtes Werk sei, ist völlig ungewiß, und ohne Rücksicht auf die Tradition der Griechen glaubt Goar, (Euchorlog. p. 158.), einem Exemplare der Basilianischen Liturgie, das ihm Isidor Pyromalus mitgetheilt, den Vorzug geben zu müssen. — Immerhin zeigen die sehr bedeutenden Abweichungen der Codices von einander, daß die Liturgie durch den Namen, mit dem sie geschmückt ist, gegen die Verbesserungsversuche keineswegs geschützt worden sei. — Der Gottesdienst wird nach der Liturgie des hl. Basilius gefeiert: an den Sonntagen der hl. und großen Fastenzeit mit Ausnahme des Palmsonntags; am hohen Gründonnerstage; am großen Sabbath, d. i. am Charsamstage; an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie, und am Feste des heil. Basilius, welches nach dem griech. Kalender am Neujahr, — dem Todestage des hl. Basilius, begangen wird. *β*) Die Liturgie des hl. Chrysostomus, welche, die genannten Tage ausgenommen, das ganze Jahr hindurch im Gebrauche ist, wird im siebenten Jahrhunderte noch von Leontius „die Liturgie der hl. Apostel" genannt und scheint erst im achten den Namen des Johannes „mit dem goldenen Mund" erhalten zu haben. Durch die Ueberlieferung der Orientalen, durch die gläubige Annahme der Occidentalen und durch die Zeugnisse sehr vieler Schriftsteller wird dem hl. Chrysostomus die Bearbeitung einer Liturgie, und zwar der in der Kirche von Constantinopel gebräuchlichen, zuerkannt. Er habe, sagt Proclus, wegen der Schlaffheit der menschlichen Natur und in der Absicht, jede teuflische Ausflucht gleichsam zu entwurzeln, den Gottesdienst in Vielem abgekürzt. Uebrigens ist die Verschiedenheit der vorhandenen Exemplare dieser Liturgie so groß, daß Goar zweifelhaft war, welches derselben er einer Vergleichung zu Grunde legen sollte und erklärt: „tanta... varietas, ut nos qui octo sola (sc. exemplaria) ex illis tibi, Lector..., ob oculos ponimus, cuncta illa simul, tantae dissimilitudinis aspectu territi, inter sese conferre, vitandae nimiae confusionis gratia, non potuerimus" etc. — Es ist daher nicht nur unrichtig, sondern fast lächerlich, wenn der Verfasser der „Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche" (Andreas Nikolajewitsch Murawieff) Bd. II. sagt: „Im folgenden Jahrhunderte ließ der hl. Johann Chrysostomus, Erzbischof von Constantinopel, einiges aus der Liturgie des hl. Basilius weg, und diese seine Gottesdienstordnung kömmt alle Tage bei uns vor, denn nach diesem Hierarchen wagte es keine Hand mehr, und wird es keine wagen, die Liturgie anzutasten, da in ihr der Gottesdienst die höchste, dem Menschen mögliche Stufe der Vollkommenheit erreicht hat." — Nur zu häufig haben die Griechen die dem Alterthum und den überlieferten Institutionen schuldige Pietät persönlicher Eitelkeit zum Opfer gebracht, nur zu häufig die wahre Authorität, die Trägerin des Gesetzes des geistigen Lebens, mißachtet, bis sie zuletzt einer Art Erstarrung anheimfielen. — Die Ordnung der beiden Liturgien von Constantinopel ist jener der Liturgie des h. Jacobus ähnlich. Wir begegnen der Eintheilung in Katechumenen- und Gläubigen-Liturgie (s. Gläubigenmesse); der Friedenskuß, dem hier das Symbolum folgt, wird nach der ersten Oblation ertheilt; die Präfation und die unmittelbare Vorbereitung auf die Consecration besteht im Dank und Preis für die Heilsanstalten Gottes; die Einsetzungsworte werden laut gesprochen und mit „Amen" beantwortet; dann folgt die „Anrufung des hl. Geistes"; die Aufopferung zu Ehren der Heiligen; die Fürbitten für die Verstorbenen und Lebenden; die Elevation und Brechung der Hostie (s. Brodbrechung); die Communion und zuletzt die Danksagung und Segnung. — Die Liturgie von Constantinopel wurde in slavischer

Uebersetzung von den heiligen Cyrill und Methodius zuerst in Pannonien und Mähren eingeführt. Methodius mußte sich in Rom im J. 880 sowohl wegen seiner Lehre als auch wegen der Sprache des Gottesdienstes verantworten. „Wir hören auch", schrieb ihm Papst Johann VIII. unter'm 14. Juni 879, „daß du die Messe in einer fremden (barbara), d. i. in der slavinischen Sprache feierst, weßhalb wir schon durch unser Schreiben untersagt haben, daß du die hl. Feier der Messe in jener Sprache begehest, sondern entweder in der lateinischen oder griechischen Sprache," u. s. w. Es gelang dem Apostel der Slaven, den Papst in diesem Puncte zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Ohne Zweifel leitete den hl. Vater hiebei hauptsächlich die Rücksicht auf die Erhaltung der Kircheneinigkeit, welche gerade damals durch Photius gefährdet war. Es sei, erklärte er, dem wahren Glauben oder der Lehre nicht entgegen, in der slavischen Sprache die Messe zu feiern, das hl. Evangelium und die gut übersetzten Stücke aus dem alten und neuen Testamente vorzulesen, sowie die Tagzeiten zu beten oder zu singen. — Jedoch sollte das Evangelium zur größern Verherrlichung erst lateinisch, dann slavisch gelesen werden. „Und wenn es dir gefällt", heißt es am Schlusse des päpstlichen Briefes an Swatopluk, „und deinen Beamten, die Messe lieber in lateinischer Sprache zu hören, so befehlen wir, daß dir die hl. Messe lateinisch gefeiert werde." (S. Cyrill und Method, der Slaven-Apostel von Joh. Dobrowsky. Prag, 1823. S. 98 ff.) Die slavische Uebersetzung der griechischen Liturgie fand auch in Rußland Eingang, wo sie heute noch gebraucht wird. — e) Die Liturgie der Armenier, wahrscheinlich im vierten Jahrhunderte verfaßt, doch so, daß sie im fünften ihre Vollendung erhielt, hat große Aehnlichkeit mit der byzantinischen, was nicht befremdet, wenn man bedenkt, daß der Mann, dem die Bekehrung von Groß-Armenien vorzugsweise zugeschrieben wird, Gregor der Erleuchter (s. d. A.), in Cäsarea unterrichtet und geweiht worden und daß der hl. Chrysostomus zu Komana in Pontus starb und bei den Armeniern hoch verehrt ward. — Die bekannteren Uebersetzungen sind: 1) die unter dem Titel „Codex mysterii Missae Armenorum, sive Liturgia Armena" 1677 aus der Typographie der Propaganda hervorgegangen. Sie ist in zwei Bücher gesondert, wovon das eine für den Priester, das andere für die Diener bestimmt ist. 2) Die lateinische Uebersetzung des Theatiners L. M. Pidou, mit dem Zunamen von St. Olon (geb. 1659, gest. 1717.), welche Lebrun in den fünften Band seiner „Explication de la Messe" aufgenommen und mit gelehrten Untersuchungen begleitet hat. Sie ist betitelt: „Liturgia Armena, cum ritu et cantu ministerii, ex originali Armeno manuscripto." Die Handschrift enthielt bloß die priesterlichen Gebete und Formeln, das Uebrige mußte aus der röm. Ausgabe von 1677 und aus dem Gedächtniß des Uebersetzers ergänzt werden. 3) Die italienische Uebersetzung des P. Gabriel Avedichian, Mechitaristen im Kloster St. Lazaro bei Venedig. Sie wurde von J. B. E. Pascal nach der Ausgabe v. 1832 in's Französische übertragen. 4) Eine teutsche Uebersetzung von F. X. Steck: „Die Liturgie der katholischen Armenier." Tübingen, 1845. Der Werth jeder Uebersetzung ist durch die Treue, mit der sie das Originale wiedergibt, bedingt. Ohne uns ein Urtheil über die genannten Uebersetzungen zu erlauben, bemerken wir bloß, daß sie in einem wichtigen Puncte von einander abweichen, wir meinen „die Anrufung des hl. Geistes." Die erste und vierte drücken die bereits vollzogene Consecration aus, nämlich jene: „Quo (sc. Spiritu Sancto) benedicens corpus vere fecisti Dom. nostri et Redemtoris J. Chr."; diese: „Durch Welchen (hl. Geist) Du dieses gesegnete Brod wahrhaftig zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi gemacht hast;" — u. s. w. — In der zweiten und dritten lautet die Formel: „Durch welchen Du dieses gesegnete Brod wahrhaft zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi machest," — oder: „Durch welchen dieses gesegnete Brod u. s. w. gemacht werde." Es ist kein Zweifel, daß hier die Armenische Liturgie,

wie sie ist, dort, wie sie gewünscht wurde, vernommen wird. f) Die Secte der Nestorianer, deren eigentliche Geburtsstätte Syrien ist, hatte nach dem Concilium von Ephesus (431) ihre Hauptniederlassung in Mesopotamien, von wo sie sich über Persien, die Tartarei, China und Ostindien ausbreitete. Ihr Oberhaupt Bagdad usurpirte den Titel Patriarch oder Katholicos. Jetzt ist sie sehr zusammengeschmolzen. Sie hat drei Liturgien: 1) Die der hl. Apostel, die zugleich den „Ordo" und die allen gemeinschaftlichen Gebete enthält, so daß in den beiden andern vielfach auf diese verwiesen wird. Bei Renaudot (Tom II. p. 578 sq.) führt sie eine doppelte Aufschrift; vor dem Eingang: „Liturgia apostolorum sanctorum, seu ordo sacramentorum": vor der Anaphora (Missa fidelium): „Liturgia beatorum apostolorum, composita a. S. Adaeo et S. Mari orientalium doctoribus." Der Titel kündigt sie also als das Werk des hl. Adäus oder Thadäus, des Apostels von Mesopotamien an, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie in Mesopotamien schon im Gebrauche war, ehe sich die Nestorianer dort niederließen. 2) Die Liturgie des Theodor von Mopsveste, der seiner exegetischen Leistungen wegen den Zunamen „Interpres" erhielt und nicht bloß ein Anhänger des Nestorius war, sondern als der Urheber der Häresie, die von letzterem den Namen erhielt, zu betrachten ist. Sie ist überschrieben: „Liturgia Theodori Interpretis, und beigefügt: „Quae celebratur a dominica prima Annuntiationis usque ad dominicam Oschanae (i. e. Palmarum.)" Sie wird also vom ersten Adventssonntage an bis zum Palmsonntag, und zwar, wie Renaudot meint, bloß an Sonntagen gebraucht. 3) Die Liturgie des Nestorius. Die dem Titel: „Liturgia Nestorii" angehängte Rubrik bezeichnet die fünf Tage im Jahr, an welchen der Gottesdienst nach dieser Liturgie gefeiert wird. Doch macht sich hier eine Abweichung bemerkbar. In dem Missale, welches R. Simon von einem Priester aus Babylon erhalten, heißt die Rubrik: „quae celebratur quinquies per annum: in Epiphania; in festo divi Joannis Baptistae; die festo doctorum Graecorum; feria quarta rogationum Ninivae, et Paschate." Bei Renaudot (l. c. p. 620.) werden die Vigilien vom hl. Johannes d. Täufer und von den griechischen Kirchenlehrern angegeben. Die „Doctores Graeci", deren Andenken die Nestorianer am Freitag der fünften Woche nach Epiphanie feiern, sind: Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsveste und Nestorius. Die Bitt- oder Bußtage von Ninive sind drei Fasttage, die vor der großen Fasten zur Erinnerung an die dreitägige Buße der Niniviten gehalten werden. Die malabarischen Nestorianer nennen sie „Fasttage des Jonas", was zum Verständniß der angeführten Rubrik bemerkt sei. — Die Sprache des nestorianischen Gottesdienstes ist allenthalben die syrische. — II. Liturgien des Abendlandes. Der Occident ist bei weitem nicht so reich an Liturgien, als der Orient, und die wenigen, die er zählt, gehören nach Charakter und Abstammung theilweise dem Morgenlande an, wie sich zeigen wird. — 1) Wir reden zuerst von der römischen Liturgie, deren Pflanzung mit Recht den Aposteln zugeschrieben wird, doch so, daß sie unter dem Beistande des hl. Geistes mit der Zeit herangewachsen ist und in allen Jahrhunderten neue Zweige und Blüthen erhält. Die ältesten schriftlichen Aufzeichnungen der römischen Liturgie liegen in drei Sacramentarien vor, die nach den drei Päpsten Leo, Gelasius und Gregor genannt werden. a) Das „Sacramentarium Leonianum", auch „Sacr. Veronense" wurde zum ersten Mal im J. 1735 von Joseph Blanchini aus einem Codex der Bibliothek des Capitels von Verona herausgegeben. Die Aufschrift, welche Leo I. als den Author bezeichnet, ist eine Zugabe des Herausgebers, welcher den gemachten Fund wohl etwas zu hoch werthete. J. A. Orsi und mit ihm Caj. M. Merati und J. A. Asseman halten Gelasius für den Verfasser. Eusebius Amort ist der Ansicht, es sei nicht das Werk eines Papstes, sondern das Sacramentarium der röm. Päpste überhaupt. Lud. Ant. Muratori hat die Frage über das Alter und den Urheber dieses Sacramentariums einer umsich-

tigen Prüfung unterzogen, deren Ergebniß dahin geht, es stamme dasselbe aus der Zeit Felix III. (483—492.), sei das Werk eines ungenannten und dazu noch ungeschickten Privaten, der, was er an Orationen, Präfationen und dgl. vorgefunden, ohne Wahl und Ordnung zusammengestellt. Dieses Urtheil, mit welchem das der Brüder Ballerini, — Herausgeber der Werke Leo's I., wesentlich überstimmt, erscheint bei genauerer Einsicht in das Buch gerechtfertigt. Das Ganze stellt sich als das Bruchstück einer, man möchte fast sagen planlosen Sammlung liturgischer Formularien dar. Während einzelne Nummern eine Collecte, ein Opferungsgebet (Secreta), eine Präfation und Postcommunion enthalten, dem hergebrachten röm. Ritus gemäß, — zeigen andere die größte Unregelmäßigkeit; Nummer VII. z. B. besteht aus drei Collecten, zwei Secreten und zwei Präfationen; Nr. IX. aus zwei Collecten, einer Secreta und einer Präfation; Nr. X. aus einer Secreta, zwei Präfationen und zwei Postcommunionen; Nr. XIX. aus vier Collecten, einer Secreta, zwei Präfationen und zwei Postcommunionen. — So durch das ganze Buch. Ein solches Operat konnte nur dadurch entstehen, daß Jemand die liturgischen Formularien, die ihm da und dort begegneten, zusammenstellte. An eine Bestimmung zum kirchlichen Gebrauche ist nicht zu denken, weßhalb ihm auch der Name „Sacramentarium", sofern darunter ein Kirchenbuch verstanden wird, strenge genommen nicht gebührt. — Uebrigens sind in vorliegender Sammlung die ältesten Monumente der röm. Liturgie gegeben. Für das hohe Alter zeugt der Umstand, daß weder Feste der Confessoren, noch die Feste des hl. Kreuzes und der Geburt der sel. Jungfrau Maria in der Sammlung vorkommen, und daß die darin enthaltene Reihenfolge der Feste dem Festverzeichnisse des Aegidius Bucherius, angeblich aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, sehr ähnlich ist. — Daß man in der Sammlung Bestandtheile der röm. Liturgie vor sich habe, wird aus dem Inhalte mehrerer Gebete und Präfationen, sowie aus der Angabe der Cömeterien und hl. Orte, wo einzelne Feste gefeiert wurden, unwiderleglich bewiesen. — Vergl. L. Ant. Muratorii de rebus liturgicis dissertatio. Cap. IV. — b) Das „Sacramentarium Gelasianum." Die eigentliche Aufschrift lautet: „In nomine Domini nostri Jesu Christi. Incipit liber Sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli." — Es wurde von Joseph Maria Thomasius im J. 1680 zu Rom dem Drucke übergeben. Die Handschrift, früher Eigenthum des Pariser Senators Petavius (Petau), kam in der Folge in die Bibliothek der Königin Christina von Schweden. Wird dieses Sacramentarium mit Recht dem hl. Gelasius I. zugeeignet? — Ja, antworten die kathol. Gelehrten einstimmig, denn daß Gelasius ein Sacramentarium verfaßt, bezeugen Gennadius, der Bibliothecar Anastasius, Johannes der Diacon und die alten Verzeichnisse der römischen Päpste bei den Bollandisten (Tom. I. Aprilis p. 34.). Nun kennt aber die röm. Kirche bloß zwei officielle, d. h. für den öffentlichen Gebrauch bestimmte und herausgegebene Sacramentarien, das Gregorianische und das vor Gregor gebrauchte, von ihm emendirte Gelasianische. Das vorliegende ist ein Sacramentarium der röm. Kirche, was nicht bloß aus dem Titel, sondern auch aus den darin vorkommenden Festen ersichtlich ist. Daß es das Gregorianische sei, behauptet niemand; es muß also das Gelasianische sein. — Die ungesalzenen Meinungen des Jacob Basnage und des Tübinger Professors Mathias Pfaff hat L. A. Muratori in der angeführten Dissertation cap. V. gebührend abgefertigt. Für das Alter des Codex führt der Herausgeber Thomasius in seiner Vorrede Folgendes an: 1) in dem Symbolum fehlt der Zusatz „Filioque". 2) Der Codex enthält die Messen für die Donnerstage der Fastenzeit noch nicht. 3) Es fehlen mehrere Messen (Feste), die vom siebenten Jahrhunderte an üblich waren. 4) Es sind weniger Heiligenfeste aufgenommen, als in die späteren Sacramentarien. 5) Nur die Martyrer haben eigene Feste. — Aber der Codex hat Bestandtheile, die auf eine spätere Zeit hinweisen? Allerdings; der Codex ist eben nicht zum

Zwecke der Erudition, sondern für den öffentlichen Gebrauch abgefaßt worden; er konnte und sollte daher der Erhaltung des gottesdienstlichen Lebens nicht verschlossen bleiben. — Das Gelasianische Sacramentarium ist in drei Theile getheilt, wovon der erste „De anni circulo“ überschrieben, die kirchliche Zeit von der Weihnachtsvigil bis zur Pfingstoctav umfaßt; der zweite mit der Aufschrift: „De natalitiis Sanctorum“ die Feste der Heiligen und der dritte „De dominicis Diebus“ betitelt die Gebete für die Sonntage nach Pfingsten, sowie den Canon der hl. Messe enthält. — c) Das „Sacramentarium Gregorianum.“ Die gewichtigsten Stimmen bezeugen einhellig, daß sich der hl. Gregor I., der von 590 bis 604 auf dem Stuhle des Apostelfürsten saß, ganz vorzüglich um die Liturgie verdient gemacht habe. Namentlich wird diesem außerordentlichen Manne, diesem nicht minder bewunderungswürdigen Lehrer als großen Hirten, dessen Geist in die ewigen Wahrheiten, in die himmlischen Geheimnisse vertieft, zugleich die irdischen Anliegen, die Leiden und Bedürfnisse der Kirche sorgend und helfend umfaßte, — die Bearbeitung eines Sacramentariums zugeschrieben. „Er hat auch“, schreibt sein Biograph, der Diacon Johannes (L. II. cap. 17) „den Gelasianischen Meßcodex in ein Buch zusammengedrängt, wobei er Vieles ausgelassen, Weniges geändert, Einiges für die Erläuterung der evangelischen Lesestücke hinzugethan.“ Welches Exemplar der Gregorianischen Messe aus der Zahl der vorhandenen am wenigsten interpolirt sei, ist schwer zu entscheiden. L. A. Muratori gibt einem Codex der vaticanischen Bibliothek, welchen er in seiner „Liturgia Romana vetus“ Tom. II. abdrucken ließ, den Vorzug. Er beginnt mit einer Rubrik, welche die Bestandtheile der hl. Messe vom „Introitus“ an bezeichnet, darauf folgt die Präfation, der Canon, das Vater unser mit dem Embolismus (s. d. A.) und das „Agnus Dei“. — Nach diesem kommen die Formularien für einzelne Tage und Anläße von der Weihnachtsvigil anfangend. Jede Messe hat in der Regel nur eine Collecte, eine Secreta und eine Postcommunion. Manchmal sind mehrere Orationen angehängt, über deren Gebrauch nichts Bestimmtes aufzubringen ist. Dasselbe gilt von den Präfationen, die am Ende des Codex in großer Anzahl verzeichnet sind. Außer dem, was zur hl. Messe gehört, enthält der Codex viele Benedictionen, Exorcismen, Gebete u. s. w. — Die Sacramentarien der alten Kirche enthalten nicht den vollständigen Ritus der hl. Messe, sondern bloß das, was der Priester zu beten oder auszusprechen hatte; es waren deßhalb neben ihnen noch andere Bücher bei der Feier des Gottesdienstes erforderlich, — namentlich drei: das Antiphonarium (s. d. A.) mit den Gesängen zum Eingang, nach der Epistel, zur Opferung und zur Communion; das Lectionarium (s. d. A.) mit den Lesestücken aus dem alten Testamente, der Apostelgeschichte, den Briefen der Apostel und der Offenbarung des hl. Johannes, und das Evangeliarium (s. d. A.) mit den Abschnitten aus den vier Evangelien. Jedes dieser einzelnen, zur Feier der hl. Messe verwendeten Bücher wurde mitunter „liber Missalis“, „Meßbuch“ genannt. Es war aber, wie begreiflich, ein Bedürfniß, man kann sagen, eine Nothwendigkeit, die vier besondern Bücher zu vereinigen, zumal für Orte und Anläße, wo ein Priester ohne Assistenz von Diaconen und Subdiaconen zu celebriren hatte. Dieses, das Ganze umfassende liturgische Buch hieß dann „Missale plenarium“, und später einfach „Missale.“ Dergleichen „Meßbücher“ waren lange vor der Zeit der Kirchenversammlung von Trient allenthalben vorhanden; allein sie ließen, obschon sie den Gregorianischen Ritus zur Grundlage hatten, so viele Abweichungen erkennen, waren da und dort mit so ungeeigneten Zusätzen bedacht worden, daß der Ruf nach einer Reform immer lauter wurde, und nachdem er bereits auf dem Concilium von Basel und 1536 auf einer Synode zu Cöln sich erhoben, ward er wiederholt auf dem Concilium von Trient. In der ersten Periode der Kirchenversammlung konnten sich die Väter nicht mit diesem Gegenstande befassen; in der achtzehnten Sitzung ernannten sie eine Commission, die aber das ihr auf-

getragene Werk nicht zu vollenden vermochte, weßhalb in der fünfundzwanzigsten Sitzung beschlossen wurde, die Reform des Breviers, des Missale und Rituale dem Papste anheimzustellen. Da es sich nicht um die Anfertigung einer neuen Liturgie, sondern darum handelte, die vorhandene zu reinigen, die alte und zwar die römische in ihrer Einfachheit und Würde wieder herzustellen, so konnte das Geschäft nirgends besser als in Rom bewerkstelligt werden. Von Pius IV. übernommen, wurde es unter Pius V. beendigt. Aus der Commission werden bloß der Cardinal Bernardin Scotti, und Thomas Goldueлli, Bischof von Asaph, genannt. Zaccaria meint, auch dem Cardinal Wilh. Sirlet und dem Gelehrten Julius Poggi sei ein erheblicher Antheil an dem Werke zuzuschreiben. — Die Herausgabe des neuen Missale geschah unterm 14. Juli 1570; ihr folgten zwei Revisionen unter Clemens VIII. (Bulle v. 7. Juli 1604) und Urban VIII. (Bulle v. 2. September 1634). Dasselbe zerfällt in die Einleitung, drei Haupttheile und in den Anhang. Die Einleitung gibt den Kalender, die allgemeinen Rubriken, ein Summarium des Ritus und einen Unterricht über die möglicherweise vorkommenden Defecte. Die drei Haupttheile sind: a) das „Proprium missarum de tempore" mit den Formularien für die fortlaufende Feier des Kirchenjahres. Es ist nach den Sonntagen geordnet, fangt an mit dem ersten Sonntag des Advents und schließt mit dem letzten nach Pfingsten. Uebrigens bewegt sich das Kirchenjahr um die drei Hauptfeste: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, unter denen das Osterfest der Mittelpunct ist. Zwischen dem Charsamstag und Ostern ist der „Ordo Missae" eingeschoben. b) Das „Proprium missarum de sanctis" enthält die Formularien für die Feier der hl. Messe an einzelnen Festen der Heiligen u. s. w. Dieser Theil des Missale ist nach den Monaten und Tagen des bürgerlichen Jahres geordnet, denn die Kirche pflegte von jeher die jährlich wiederkehrenden Todestage ihrer Heiligen als Natalitien, d. i. als Geburtstage zum ewigen Leben zu feiern. c) Das „Commune sanctorum", zur Ergänzung des vorhergehenden Haupttheiles für solche Heiligenfeste, die kein eigenes Meßformulare im „Proprium" haben. Die Eintheilung hält sich an den Charakter der Heiligen und an die Rangordnung der Allerheiligenlitanei. Es sind Meßformularien darin: für die Vigil eines Apostelfestes; für die Feste der Martyrer außer und während der österlichen Zeit; für die Feste der Confessoren, der Jungfrauen und derer, die nicht als Jungfrauen starben. — Der Anhang des Missale ist sehr reichhaltig, — er bietet die Jahrestagsmesse einer Kirchweihe, — verschiedene Votivmessen und die Messen für die Verstorbenen; dann kommen mehrere Benedictionen, und endlich die Messen für solche Feste oder Commemorationen, die an gewissen Orten mit päpstlicher Genehmigung begangen und deßhalb „Missae ex indulto apostolico" genannt werden. — 2) Die mailändische oder ambrosianische Liturgie, welche bis auf den heutigen Tag in der Kirche von Mailand gebraucht wird, verdankt ohne Zweifel dem hl. Ambrosius, der im J. 374 Bischof wurde, ihre Vollendung. J. Visconti behauptet, der hl. Barnabas sei der Urheber dieser Liturgie, der hl. Miroclet habe sie erweitert und Ambrosius vollendet. Wie sie vor Ambrosius beschaffen gewesen, was er an ihr geändert, mit was er sie bereichert habe, läßt sich nicht ermitteln. Die Anspielungen auf die Liturgie in den Werken des großen Kirchenlehrers liefern ein höchst unsicheres Ergebniß. Gewiß ist, daß er den Wechselgesang der Psalmen und Hymnen eingeführt, wahrscheinlich, daß er nicht nur die Messen der hl. Martyrer Nazarius und Celsus, Gervasius und Protasius, Vitalis und Agricola, sondern auch eine beträchtliche Anzahl von Orationen, Präfationen u. s. w. verfaßt habe. — Die mailändische Liturgie stimmt in der Hauptsache mit der römischen überein, namentlich hat sie den Canon von dieser. Die Abweichungen sind untergeordneter Art, z. B. im Staffelgebet statt des Ps. 42. bloß der Vers 1. des Ps. 117 „Confitemini" etc.; nach dem Confiteor und der Absolution sind andere Versikel, und auch

die Oration weicht nicht dem Sinne, aber dem Wortlaute nach ab. Nach der Ingressa (dem Introitus) folgt ein „Dominus vobiscum", dann das „Gloria", nach diesem ein dreimaliges „Kyrie eleyson." Viele Messen haben vor dem Evangelium zwei Lectionen, eine aus dem alten und eine aus dem neuen Testament; die Gebete zur Darbringung der Opfergaben sind von den römischen verschieden; das Symbolum wird erst nach der Opferung recitirt; in die Heiligenverzeichnisse des Canon sind einige Diöcesanheilige aufgenommen; das „Haec quotiescunque" nach den Consecrationsworten ist paraphrasirt; das Schlußgebet des Canon „Per quem haec" etc. hat eine doppelte Erweiterung; die Theilung der Hostie geschieht vor dem „Pater noster" mit eigenem Formulare; das „Agnus Dei" ist bloß in den Seelenmessen vorgeschrieben; die zweite Oration vor der Communion und die zweite Sumtionsformel weichen ab, auch in dem, was nach der Communion folgt, sind einige Eigenthümlichkeiten. — Die Mailänder, Clerus und Volk, haben stets eine solche Anhänglichkeit an ihre Liturgie bethätigt, daß die wiederholten Versuche, sie zu verdrängen, nie von Erfolg waren. Schon Carl der Große mußte seinen Plan, den römischen Ritus auch in Mailand einzuführen, wieder aufgeben. Im J. 1060 machte Nicolaus II. den gleichen Versuch, der aber ebenfalls mißlang, obgleich der eifrige, umsichtige und thatkräftige hl. Petrus Damiani zur Vollführung ausersehen worden war. Später unternahm es der Cardinal Branda de Castiglione, welchen Eugen IV. im J. 1440 als Legat in die Lombardei abgeordnet hatte, den römischen Ritus in Mailand einzuführen; die Folge seines Versuches war, daß er sich aus der Stadt flüchten mußte. — Im J. 1497 wurde der mailändische Ritus von Alexander VI. feierlich anerkannt und gutgeheißen, und da der hl. Pius V. in seinen Bullen, mit denen er das verbesserte Missale und Brevier einführte, die Erklärung gab, daß von der Pflicht, die liturgischen Bücher der römischen Kirche anzunehmen, alle Kirchen eximirt seien, die seit 200 Jahren einen eigenen Ritus haben, so ward damit auch die ambrosianische Liturgie in ihrem Bestand gesichert. — Der hl. Carl Borromäus schützte und vertheidigte mit größtem Eifer den Ritus seiner Kirche, und als der damalige Gouverneur von Mailand die Erlaubniß von Rom erwirkt hatte, die hl. Messe in jeder Kirche, die er besuchen würde, nach römischem Ritus celebriren zu lassen, reclamirte der Heilige kräftig gegen diese Concession, wie aus seinem Briefe vom 12. Nov. 1578 an den apostolischen Protonotar Speciano zu ersehen ist. Der mailändische Ritus, sagte der hl. Carl bei einem andern Anlaß, sei nicht bloß mailändisch, sondern kraft der päpstlichen Authorität und Bestätigung römisch und apostolisch. Die neueste Ausgabe des ambrosianischen Missale erschien unter dem letztverstorbenen Erzbischof, Cardinal Carl Cajetan von Gaisruck im J. 1831. — 3) Die gothische, später mozarabische Liturgie. Als „gothische" wird sie bezeichnet, weil ihre Ausbildung, ihre Blüthe in die Zeit der gothischen Herrschaft in Spanien fällt; „mozarabische" Liturgie wurde sie nach der Eroberung Spaniens durch die Araber genannt. Die Einwohner des Landes, die sich den Mauren unterworfen hatten, bekamen nämlich den Namen Mozaraber (Mostarabes oder Mustarabes), gleichsam „arabisirende Araber" zum Unterschiede von den wirklichen, ächten, ursprünglichen Arabern. Das Wort ist nicht aus der Verbindung von „mixti" und „Arabes", oder von „Muza" (Name des maurischen Heerführers, der Spanien unterjochte) und „Arabes", sondern von dem Zeitworte „araba", dessen Participium der zehnten Conjugation es entspricht, herzuleiten. — Die Frage nach dem Ursprunge der mozarabischen Liturgie führt zu unlösbaren Schwierigkeiten. Das Hauptgepräge dieser Liturgie weist auf ihre Abstammung aus dem Morgenlande hin. Wann und durch wen ist der anatolische Ritus nach Spanien gekommen? Haben ihn die Gothen im Anfange des fünften Jahrhunderts erst von Kleinasien und Constantinopel her nach Spanien gebracht, oder fanden sie ihn bei ihrem Einfalle in dieses Land schon vor? Joh. Pinius in seiner ausgezeich-

neten Abhandlung: „De Liturgia antiqua Hispanica.“ Acta Sanct. Julii Tom. VI. p. 1—112. vertheidigt die Ansicht, daß in den vier ersten Jahrhunderten der römische Ritus in Spanien üblich gewesen sei; daß die Gothen im fünften Jahrhundert eine der griechischen ähnliche Liturgie mitgebracht hätten, und daß durch diese die alte, ursprüngliche verdrängt worden sei. Uebrigens habe die von den Gothen eingeführte Liturgie namhafte Veränderungen erfahren und scheine besonders durch die hl. Bischöfe Leander und Isidor von Sevilla überarbeitet und ausgebildet worden zu sein. Alexander Lesley behauptet das Gegentheil; nach ihm hat das alte Spanien seinen Ritus aus dem Orient bekommen, und die Gothen haben sich um so leichter damit befreundet, als er dem ihrigen in der Hauptsache ähnlich war. Auf die beiderseits geltend gemachten Gründe kann hier begreiflich nicht eingegangen werden. — In der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts, unter Alexander II. und Gregor VII., fing man an, den römischen Ritus auf der Halbinsel einzuführen; als aber im J. 1088 ein Synodalbeschluß die Beseitigung der mozarabischen Liturgie auch in Toledo anordnete, fand die Maßregel heftigen Widerstand, und man entschloß sich nach der Sitte der damaligen Zeit, die Entscheidung erst von einem Zweikampfe, dann von einer Feuerprobe abhängig zu machen. Beide fielen zu Gunsten der mozarabischen Liturgie aus, der König Alphons VI. aber sprach sich dahin aus, daß beide Liturgien, die römische und mozarabische, in seinem Reiche neben einander bestehen sollten. — Von da an wurde der Gottesdienst zu Toledo in sechs Pfarrkirchen, nämlich: St. Marcus, St. Eulalia, St. Justa und Ruffina, St. Lucas, St. Sebastian und St. Torquatus, nach mozarabischem Ritus gefeiert. Als in der Folge der römische Ritus auch in den genannten Kirchen mehr und mehr in Gebrauch kam, machte der Cardinal Franz Ximenes im Anfange des 16ten Jahrhunderts großartige Anstrengungen, um die Erhaltung der mozarabischen Liturgie zu sichern. Er veranstaltete nicht bloß eine neue, revidirte Ausgabe des mozarabischen Missale und Breviers, sondern er baute auch eine Capelle (ad Corpus Christi), die er mit einer Fundation für dreizehn Kapläne, welche täglich das Officium und die hl. Messe nach mozarabischem Ritus verrichten sollten, — ausstattete. — Auch in Salamanca und Valadolid wurden nach dem Beispiele des Ximenes Stiftungen zur Erhaltung dieses Ritus gemacht, wenngleich von geringerem Umfange. S. Pinius, l. c. p. 66. 67. und C. J. Hefele, „der Cardinal Ximenes“ u. s. w. Tübingen 1844. S. 161 ff. — Die mozarabische Messe beginnt ähnlich der unsrigen mit dem Staffelgebete, darauf folgt der Introitus, das „Gloria in excelsis“ (letzteres jedoch nicht immer); die Oration des Tages, die Prophetie, d. i. Lesung aus dem alten Testamente, das Psallendum, unserm Graduale ähnlich, die Epistel und das Evangelium, — nach diesem die Zubereitung und Darbringung der Gaben, die aber noch nicht als eigentliche Opferung zu betrachten ist und der vor Alters die Katechumenen noch beiwohnen durften. — Für die Gläubigenmesse (s. d. A.) ist folgende Ordnung: eine Oration, „Missa“ genannt, die nach den Zeiten und Festen wechselt; eine andere Oration, die Commemoration der Heiligen und Abgestorbenen; die „Oratio post nomina“; die „Oratio ad pacem“ mit dem Friedenskuß; die Präfation unter dem Namen „Illatio“, mit dem Trisagion endend; die Oration „Post sanctus“; die Consecration und Elevation und während der letztern das „Post pridie“, ein Gebet, welches dem Schlußgebete unseres Canon nicht unähnlich ist; das Symbolum, die Brechung der Hostie in neun Theile, von denen jeder den Namen eines Geheimnisses des Glaubens bekommt, (s. den Art. Brodbrechung); Memento der Lebenden, besonders der Anwesenden; das Vater unser; Vermischung des neunten Partikels mit dem hl. Blute; Segnung des Volkes; Communion mit Gesang und Gebet, Danksagung; Schlußankündigung und feierliche Segnung mit den Worten: „In unitate sancti Spiritus benedicat vos Pater et Filius, Amen.“ — 4) Die gallischen Liturgien. Hier

begegnet uns zuerst das „Missale Gothicum“, von Mabillon „Gothico-Gallicanum“ genannt, welches ohne Zweifel vor den Zeiten der Carolinger im narbonensischen Gallien gebraucht wurde. Sein Charakter beurkundet den orientalischen Ursprung, wie ja auch die ersten Glaubensprediger und Bischöfe Galliens, die hl. Trophimus, Crescentius, Pothinus, Irenäus und Saturninus vom Morgenlande gekommen sind. Das zweite Denkmal, das „Missale Gallicanum vetus“, wie Thomasius und Mabillon es betitelten, stimmt gleich dem erstern der Hauptsache nach mit den Liturgien des Orients überein. Zwei andere liturgische Urkunden, das „Missale Francorum“ und das „Sacramentarium Gallicanum“, stellen nicht mehr den ältesten gallicanischen Ritus dar und sind deßhalb minder wichtig. Beide gehören wahrscheinlich der Periode des Ueberganges von der ursprünglichen Liturgie zur römischen; jenes, meint Lebrun, sei zwischen 768 und 771 verfaßt; dieses, von Mabillon im Kloster Bobbio in der Lombardei gefunden, scheint älter zu sein; wo es im Gebrauche gewesen, bleibt unentschieden. Von großem Werthe für die Kenntniß der gallischen Messe ist die Exposition des hl. Germanus (s. d. A.), der im J. 555 Bischof zu Paris wurde. Man fand sie im Kloster St. Martin zu Autun, wo Germanus 533 zum Diacon und 536 zum Priester geweiht worden war. Ed. Martene und Ursin Durand haben sie im „Thesaurus Anectodorum“ Tom. V. veröffentlicht. — Einen unschätzbaren Beitrag zur Kenntniß der Liturgie des alten Galliens verdankt die kirchliche Literatur dem gelehrten Archivdirector Fr. J. Mone zu Carlsruhe. Es sind dieses eilf Meßformularien aus einem rescribirten Codex des ehemaligen Klosters Reichenau. Obgleich nur Bruchstücke und nur die veränderlichen Gebete enthaltend, gewähren sie doch ein getreues Bild des ältesten Gottesdienstes im südlichen Frankreich. Sie erschienen unter dem Titel: „Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert.“ Frankfurt a. M. 1850. Der Herausgeber hat ihnen werthvolle Abhandlungen beigegeben über die gallicanische, africanische und römische Messe u. s. w. Wenn er auch, wie Dr. Denzinger in der Tübinger Quartalschrift, 1850. 3. H. S. 500 ff. darzuthun unternommen hat, das Alter der Formularien zu hoch ansetzt und mit seinen Beweisen nicht immer durchdringt, so sind diese Messen doch älter, als die bisher edirten Monumente der alten gallischen Liturgie. — Ueber die Liturgie der gallischen Kirchen s. „Missale Gothicum, Francorum et Gallicanum vetus.“ Cura et studio Jos. Mar. Thomasii. Romae 1680. — „De liturgia Gallicana.“ Opera J. Mabillon. Paris. 1279. Dessen „Museum Italicum.“ Tom. I. p. 278 sq. Lutetiae Parisiorum, 1724. [Kössing.]

Liturgik — scientia liturgica — ist die Darstellung der Liturgie einer religiösen Gemeinschaft. Auf katholischem Gebiete ist demnach Liturgik die Exposition des katholischen Cultus seinem ganzen Umfange nach. Sie hat die Aufgabe, darzustellen, wie die Liturgie der Kirche gestaltet ist und gestaltet sein und durch den Priester und die Gemeinde ausgeführt werden muß, um ihrem Ziel und Geiste wirklich zu entsprechen. Die Liturgik, als eine wissenschaftliche Darstellung des Cultus, unterscheidet sich von der bloßen populären Auslegung des Gottesdienstes und seiner einzelnen Theile; sie geht von bestimmten Principien aus, faßt das Ganze in ein geordnetes System, exponirt, prüft und beleuchtet die einzelnen Bestandtheile der Gottesdienstordnung nach ihrem geschichtlichen, dogmatischen, sacramentalen, symbolischen und ästhetischen Gehalte. Von der Archäologie unterscheidet sich die Liturgik, indem bei jener das geschichtliche Moment Zweck ist. — Die Liturgik zerfällt in einen allgemeinen und besondern Theil. Die allgemeine Liturgik hat zu ihrem Objecte zunächst die allgemeinen liturgischen Principien; sie entwickelt die constitutiven und leitenden Grundsätze über Begriff, Zweck, Nothwendigkeit, Wesen und Form des Cultus; sie behandelt dann in ihrer zweiten Abtheilung die Grundlagen, Formen und Thätigkeiten des Cultus, die den einzelnen Ganzen desselben gemeinsam sind, wie Opfer, Sacrament, Segnung und Weihung, — Gebet, Gesang und

heilige Musik, Predigt, liturgischer Bibelgebrauch; — und die begleitenden und dienenden, außerwesentlichen Formen — Kniebeugung, Kreuzzeichen, Kirche und kirchliche Baukunst u. s. w. — Die unmittelbaren Quellen der Liturgik sind die bestehenden, von der Kirche sanctionirten und zum kirchlichen Gebrauche bestimmten liturgischen Bücher; die mittelbaren — die heilige Schrift, die Schriften der Kirchenväter, die verschiedenen alten Liturgien, die Concilien und Synodalbeschlüsse, Bullen und Breven, die Praxis ecclesiae und besonders die Decrete der Sacra Rituum Congregatio. Die vorzüglichsten Hilfswissenschaften sind Dogmatik und Moral, Archäologie, Kirchengeschichte, Aesthetik, namentlich Poetik und Tonkunst, Maler-, Bildhauer- und Baukunst. — Der katholischen Liturgie ist von jeher eine vielseitige literarische Thätigkeit zugewendet worden. Die hieher gehörigen Leistungen sind aber von sehr verschiedener Art. Sehr Viele befaßten sich mit der bloß einfachen populären Darstellung des Cultus oder seiner einzelnen Theile, ihres Sinnes und Geistes; Andere sammelten die liturgischen Formulare und commentirten sie; die sog. Rubricisten befaßten sich mit der Erklärung und Anweisung über die wirkliche Beschaffenheit und canonische Ausführung des Cultus. Ein besonderer Fleiß wurde der geschichtlichen Darstellung gewidmet. Schon in den Schriften der Kirchenväter finden sich, jedoch meistens beiläufig und zerstreut, sehr viele der trefflichsten Notizen über einzelne Theile des Gottesdienstes. Namentlich gehören dahin Clemens von Rom, Ignatius, Justinus M., Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian, Basilius, die Gregore von Nyssa und Nazianz, Chrysostomus, Leo d. Gr., Augustinus, Gregor d. Gr. u. A. Der erste, der eine geordnete Beschreibung der wichtigsten Theile der Gottesdienstordnung herausgab, war der heilige Isidor, Erzbischof von Sevilla im siebenten Jahrhundert (De divinis s. ecclesiasticis officiis l. II.). Aber eigentlich erst vom achten Jahrhundert an beginnt für liturgische Bearbeitungen eine fruchtbarere Periode. Besonders genannt zu werden verdienen Alcuin, Rhabanus Maurus, Walafried Strabo, später der Verfasser des Micrologus de ecclesiasticis observationibus; Honorius von Autun, Odo von Cambray, Hildebert von Tours, Rupert von Deutz, Hugo von St. Victor, Johannes Beleth, Innocenz III., Wilhelm Durandus, Albertus Magnus, Johannes de Lapide, Gabriel Biel, Cochläus, Joh. Stephanus Durandus u. A.; später besonders Bona und Martene. Die mittelalterlichen liturgischen Schriften haben das mit einander gemein, daß sie der historischen Kritik entbehren und die mystische Auslegungsweise vorwalten lassen. Vom 16ten Jahrhundert an wurde der katholischen Liturgik die thätigste Pflege zugewendet durch die Herausgabe und kritische Beleuchtung der alten liturgischen Formulare. Als Rubricisten haben sich besonders hervorgethan Gavantus, Merati, Lohner, Romsee. In der neuern Zeit sind eine Menge populärer Schriften über den Gottesdienst, jedoch nur theilweise mit Geist und Geschick geschrieben, erschienen, und die pastoral-theologischen Werke geben Anleitungen zur richtigen und würdigen Verwaltung des Cultus. Eine sehr ausgedehnte Verbreitung hat davon Rippels Schrift: Alterthum, Ursprung und Bedeutung aller Ceremonien u. s. w. Augsburg und Freiburg 1764, ganz neu bearbeitet von Himioben unter dem Titel: die Schönheit der kathol. Kirche u. s. w. Mainz 1841, erhalten. Durch Geist und Auffassung ausgezeichnet sind Staudenmaiers Geist des Christenthums u. s. w. Mainz 1835, und Wisemann's Vorträge über die in der päpstlichen Capelle übliche Liturgie der stillen Woche (aus dem Engl. von J. M. Axinger, Augsburg 1840); Chateaubriand, die Schönheiten des Christenthums oder Religion und Gottesdienst der Katholiken (aus d. Franz. München 1828), und Sailer, Geist und Kraft der katholischen Liturgie, München 1820, sowie dessen Beiträge zur Bildung des Geistlichen, ebendas. 1820. — Den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der gesammten katholischen Liturgie, also den ersten Versuch einer

eigentlichen Liturgik machte F. Xav. Schmid in seiner Liturgik der christkatholischen Religion, Passau 1832 und 1833. Ist dieser Versuch auch nicht ganz gelungen, so verdient der Verfasser bei dem Gedanken, daß es eben der erste Versuch ist, doch ehrende Anerkennung. Besonders fehlte bis jetzt noch immer die allgemeine Liturgik, die, gleichfalls als ein Versuch, von J. B. Lüft in zwei Bänden 1844—1847 erschienen ist unter dem Titel: Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung des k. Cultus, Mainz. Kössing's Vorlesungen über die hl. Messe (Villingen 1843) verdienen noch besonders ehrend erwähnt zu werden. — In der letzten Hälfte des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts traten, der flachen moralisirenden Richtung ihrer Schule folgend, einzelne katholische Schriftsteller gegen den bestehenden kath. Cultus auf. Als die bedeutendsten müssen Werkmeister (über die Meß- und Abendmahlsanstalten in der kath. Hofcapelle zu Stuttgart, 1787, und desselben Beiträge zur Verbesserung der kath. Liturgie in Deutschland, Ulm 1789), und Winter (Liturgie, was sie sein soll u. s. w. München 1808; die Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, München 1809, und: Erstes teutsches kritisches Meßbuch, München 1810) bezeichnet werden. Wäre es den Männern jener Richtung gelungen, den Principien ihrer flachen Lichtmacherei auf dem Gebiete des Cultus wirklich Geltung zu verschaffen, er würde aller Sacramentlichkeit und heiligen Mystik, alles Geistes und aller Salbung, aller höhern Weihe und Göttlichkeit entkleidet worden sein. Diese Richtung hat die Liturgik längst bewältigt und überwunden. Indessen ist dem Studium und der wissenschaftlichen Bearbeitung der Liturgik und ihrer einzelnen Theile immer noch nicht die ganze gebührende Thätigkeit zugewendet worden. [Lüft.]

Liturgische Bücher, s. Ceremoniale, Kirchenbücher und Liturgien.

Liturgische Sprache, s. Kirchensprache.

Liutprand von Cremona, s. Luitprand.

Livin, der heilige, s. Lebuin.

Livland, s. Liefland.

Llorente (sprich: Ljorente), Johann Anton, ward aus einer adeligen Familie Aragoniens am 30. März 1756 geboren, studirte das weltliche und canonische Recht zu Zaragoza, wurde 1779 Priester der Diöcese Calahorra und Doctor des canonischen Rechts zu Valencia. Schon damals gehörte er zu den sogenannten aufgeklärten Priestern, und da die spanische Regierung eben diese Richtung begünstigte, so eröffnete sich ihm schnell die Bahn der bürgerlichen und kirchlichen Ehren. Schon zwei Jahre nach seiner Priesterweihe ward er zu Madrid Advocat bei dem hohen Rath von Castilien und Mitglied der Academie zum hl. Isidor, welche sich nach Vertreibung der Jesuiten gebildet und von Anfang an dem Jansenismus gehuldigt hat. Im folgenden Jahre 1782 wurde Llorente, obgleich erst 26 Jahre alt, Generalvicar des Bisthums Calahorra, und soll im J. 1784 nach seinem eigenen Geständniß durch Verbindung mit einem unterrichteten Manne, von den letzten Resten des ultramontanen Sauerteigs sich vollends gereinigt haben. Nach seinen eigenen Worten ist kaum ein Zweifel, daß er damals mit Freimaurern (s. d. A.) in Verbindung gekommen sei. Seine Fortschritte in der neuen Richtung bewirkten aber, daß er jetzt von dem Könige auch zum Domherrn von Calahorra, von dem aufgeklärten Minister Graf Floridablanca zum Mitglied der neuen Academie für Geschichte, von dem Großinquisitor (Augustin Rubin de Cevallos, Bischof von Jaen) aber zum Generalsecretär des Tribunals zu Madrid ernannt wurde (1789). Die Stelle eines Inquisitionssecretärs bekleidete er bis 1791, wo er aus der Hauptstadt verbannt und in sein Canonicat nach Calahorra gewiesen wurde; aber von dem aufgeklärten Großinquisitor Manuel Abad y la Sierra 1793 wieder herbeigerufen, arbeitete er mit diesem, und nach seinem Sturze mit dem Minister Jovellanos, der Gräfin Montijo u. A. an der Herbei-

führung einer kirchlich- und politisch-liberalen Umgestaltung Spaniens. Durch aufgefangene Briefe compromittirt, wurde Llorente, obgleich er schon auf dem Verzeichniß der Candidaten für ein Bisthum stand, verhaftet, seiner Stelle bei der Inquisition entsetzt und zu einer einmonatlichen Bußübung in einem Kloster verurtheilt. Die Ungnade dauerte bis 1805, wo der berüchtigte Friedensfürst, der spanische Minister Godoy, den baskischen Provinzen ihre Freiheiten (fuéros) zu rauben und sie seinem Despotismus zu unterwerfen beschloß. Damit das Werk der Tyrannei leichter gelinge, sollte die Gewaltthat von einer sogenannten wissenschaftlichen Begründung begleitet und gerechtfertigt werden, und Godoy warf hiezu seine Augen auf Llorente, der jetzt nach Madrid berufen und schnell zum Domherrn an der Primatialkirche von Toledo, zum Scholasticus des Erzstifts, Kanzler der Universität und Ritter des Ordens Carl's III. erhoben wurde, weil er in einem dreibändigen Werke Noticias historicas sobre las tres provincias bascongados (Madrid 1806) die Freiheiten der genannten Provinzen bestritten hatte. Der freisinnige Llorente hatte sich als Werkzeug des Despotismus gebrauchen lassen, und wurde nun dafür, den beraubten Provinzen zum Hohne, zum Mitglied der patriotischen Gesellschaft der baskischen Provinzen ernannt. — Bekannt ist, wie Napoleon am 10. Mai 1808 den König Ferdinand VII. von Spanien zu Bayonne zur Abdankung zwang, um den spanischen Thron seinem Bruder Joseph geben zu können. Muthig erhoben sich die spanischen Patrioten gegen den aufgedrungenen Fremdling, aber es gab auch eine Partei, welche, der Nationalehre vergessend, sich an den französischen Zwingherrn verkaufte, und zu dieser gehörte Llorente. Die geistlichen Orden wurden jetzt unterdrückt, die Klöster ihrer Güter beraubt, und der Priester Lorente übernahm den schönen Auftrag, das Klosteraufhebungsdecret in Vollzug zu setzen, einen Raubzug durch Spanien zu machen und das secularisirte Gut zu verwalten, wobei mancher Edelstein von Kirchenparamenten in seine Privatcasse gefallen sein soll. Er zeigte solche Tüchtigkeit im Confisciren, daß er bald zum Generaldirector der sogenannten Nationalgüter erhoben ward, mit welchem Titel man das confiscirte Eigenthum der Patrioten belegte. Einer Unterschlagung von 11 Millionen Realen angeklagt, verlor er dieß Amt nach einiger Zeit wieder, erhielt dagegen, da seine Schuld nicht erwiesen wurde, das Amt eines Generalcommissärs der Kreuzbulle (s. d. A.), durch welche einst die Päpste den spanischen Königen besondere Einkünfte zum Zwecke der Maurenkriege gestattet hatten. Der Zweck war verschwunden, aber die Abgabe geblieben. Von 1809 an beschäftigte sich Llorente auf Befehl des Königs Joseph neben Abfassung verschiedener französisirender Flugschriften hauptsächlich mit Bearbeitung seiner Geschichte der Inquisition, wofür er mit mehreren Gehilfen Documente sammelte. Diese Arbeit nahm er mit, als er nach dem Sturze der Josefinos aus Spanien als Hochverräther verbannt, im J. 1814 sich nach Paris begab. Hier edirte er nun seine berühmte Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne in 4 Octavbänden, die er selbst spanisch niederschrieb und Alexis Pellier (1817—18) unter seinen Augen in's Französische übersetzte (teutsch von J. K. Höck, Gmünd 1819 ff. in 4 Octavb.). Die bischöfliche Behörde von Paris untersagte ihm wegen dieses Buchs das Recht, Beicht zu hören und Messe zu lesen, und als er nun durch Privatunterricht in der spanischen Sprache sich ernähren wollte, verbot ihm die königl. Universität auch den Unterricht in Privaterziehungsanstalten, so daß er jetzt theils von der Feder, theils von der Unterstützung der Pariser Freimaurerlogen zu leben genöthigt war. Obgleich seit 1820 mit den andern Verbannten amnestirt, blieb er dennoch in Paris, übersetzte in dieser Zeit die unsittlichen Aventures de Faublas und gab seine nicht minder verwerflichen Portraits politiques des Papes im J. 1822 heraus. Letztere Schrift veranlaßte die französische Regierung in December 1822 zu seiner Verweisung aus Frankreich. Kaum in Madrid wieder angekommen, starb

er daselbst am 5. Febr. 1823. — Ein hervorstechender Zug in Llorente's Schriftstellerei ist seine ungewöhnliche Bitterkeit gegen die Kirche, welche seiner Feder eine Reihe von Unwahrheiten und Unrichtigkeiten entlockte. Wie unter seiner Hand die Geschichte zum Zerrbilde wird, mag das zeigen, was er in seiner Inquisitionsgeschichte (T. I. p. 26) über die Kreuzzüge schreibt: „Dieser Krieg (der erste Kreuzzug), sagt er, und die andern Expeditionen der nämlichen Art, die darauf folgten, würden Europa durch ihre Ungerechtigkeit empört haben, wenn nicht den Völkern schon die widersinnige Idee beigebracht gewesen wäre, daß zur Verherrlichung und Ehre des Christenthums das Kriegführen erlaubt sei." Ich möchte fragen, wo noch eine zweite Feder sei, die so zu schreiben sich nicht schämen würde? In seinem Werke über die Päpste (Portraits etc.) nennt er Papst Gregor d. G. (I. p. 166) den „feilsten Schmeichler", Gregor VII. aber „das größte Monstrum, welches der Ehrgeiz zu erschaffen vermochte, die Ursache von tausend Kriegen und Mordthaten, einen Menschen, der mehr Unheil gestiftet, als irgend ein anderer in der ganzen Geschichte." Rom ist dem Llorente le centre des intrigues, und die Geschichte, meint er, werde den europäischen Monarchen die Wiederherstellung des Kirchenstaats niemals verzeihen. Erkennen wir hieraus den höchst unkirchlichen Sinn Llorente's, so zeigt uns Anderes seine Ungenauigkeit und Leichtfertigkeit als Historiker. Mit der Wahrheit nimmt er es gar nicht genau. In den Portraits des Papes (I. 66) berichtet er uns, daß Paul von Samosata in die Irrlehre des Sabellius verfallen sei, eine Angabe, deren lächerliche Thorheit jeder Anfänger in der Kirchengeschichte hinlänglich begreift. An einer andern Stelle ersehen wir, daß Justin schon vor Ignatius von Antiochien seine Bücher geschrieben habe, daß Apollonius von Tyana ein Häretiker gewesen sei u. s. f. An ähnlichen Fehlern ist auch seine Inquisitionsgeschichte reich: Gregor VII. muß hier z. B. (I. 23) mit K. Heinrich III. in Kampf gerathen, die pseudoisidorischen Decretalen werden schon im achten Jahrhundert verfaßt ꝛc. Was aber deßungeachtet diesem Werke große Bedeutung gibt, sind die ungemein vielen Auszüge aus den Originalurkunden der Inquisition, und gerade diese setzten uns in Stand, ein richtigeres Urtheil über die spanische Inquisition zu gewinnen, als bisher gewöhnlich war (s. d. Art. Inquisition). Llorente hat nach seiner ganzen Geistesrichtung jene Acten, welche die Inquisition am meisten anklagen könnten, gewiß nicht unterschlagen, er strebte vielmehr, gerade die famosesten Processe urkundlich mitzutheilen. Und doch lassen alle von ihm mitgetheilten Urkunden, Statuten u. dgl. die Inquisition in einem besseren Lichte erscheinen, als ihm selbst, seinen beigegebenen einseitigen Reflexionen gemäß, lieb gewesen ist. — Näheres über Llorente und seine vielfältigen Unwahrheiten gerade in der Inquisitionsgeschichte findet sich in meiner Schrift über den Cardinal Ximenes, S. 257 ff. Eine Biographie Llorente's lieferten seine Freunde Mahul und Lanjuinais in der Revue encyclopédique (1823), übersetzt im Katholiken, 1824. Bd. XIII. S. 1—35. [Hefele.]

Loaysa, s. Garcia.

Loblied der drei Jünglinge im Feuerofen. Das dritte Capitel im Buche Daniel hat in der alexandrinischen Uebersetzung und der lateinischen Vulgata hinter V. 23. einen ziemlich großen Abschnitt, der im chaldäischen Urtexte fehlt. Seinem Inhalt nach schließt er sich sehr gut an das Vorausgehende an. Nachdem nämlich berichtet worden, daß Nebucadnezar die drei jüdischen Jünglinge, die zugleich mit Daniel an seinem Hofe erzogen worden waren (s. Daniel), in einen brennenden Feuerofen habe werfen lassen, wird gesagt, ein Engel des Herrn habe sich denselben beigesellt und sie mitten im Feuer unversehrt erhalten, zugleich wird ein Gebet mitgetheilt, in welchem Asaria die Strafe des Exils zwar als eine wohlverdiente anerkennt, aber doch um Gnade und Erbarmen für die zerstreuten und verfolgten Israeliten fleht, und ein Lobgesang, den alle drei aus

Freude über ihre wunderbare Erhaltung anstimmten, und in dem sie die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes aufforderten. Die Ursprache dieses Abschnittes ist allen Anzeichen nach die hebräische oder vielmehr die chaldäische, die jenen Jünglingen nach dem bereits langen Aufenthalt in Babylonien wohl die geläufigere geworden sein muß. Denn für's Erste schimmern in dem ganzen Abschnitte, wie selbst Eichhorn bemerkt (Einleitung in's A. T. IV. 532), hebräische oder, was hier im Ganzen dasselbe ist, chaldäische Ausdrücke durch, zum Theil in solcher Weise, daß man die griechischen Worte wieder hebräisch oder chaldäisch denken muß, wenn man sie erläutern will. Sodann finden sich in dem Abschnitt mehrere Stellen, die sich wie unrichtige oder ungenaue Uebersetzungen eines hebräischen oder chaldäischen Originals ausnehmen. Die Babylonier z. B. werden *ἀποστάται* genannt (V. 34.), was unpassend scheint, weil sie nie den wahren Gott verehrt hatten; denkt man nun das Wort als Uebersetzung von מרדין, so ist es zwar an sich richtig, aber in Rücksicht auf den Zusammenhang doch unrichtig übersetzt, indem מרדין allerdings „Abtrünnige", aber auch „Harte, Grausame" bedeutet und vom Uebersetzer im letzteren Sinne hätte genommen werden sollen. Sodann V. 37. erwartet man statt *ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ* den Superlativ *ταπεινότατοι*; dieser aber ist wirklich in der Stelle ausgedrückt, wenn man die Worte als Uebersetzung etwa von עניין מכל ארעא denkt, wobei der Uebersetzer מ mit ב verwechselt haben mag. Ferner V. 40. ist *ἐκτελέσαι ὄπισθεν* an sich kaum verständlich, als Uebersetzung dagegen etwa von מַלֵּא אַחֲרֵי יי oder אַשְׁלֵים בָּתַר דַּחֲלְתָא דַיְיָ ganz deutlich. Ferner V. 44. ist bei *ἐνδεικνύμενοι* zwar aus dem Zusammenhang deutlich, daß es „zufügen, erfahren lassen" bedeuten müsse, wie es aber zu dieser Bedeutung komme, sieht man erst, wenn man es als Uebersetzung etwa von מַרְאַיִן oder מַחְמַיִן (sehen lassen s. m. a. erfahren lassen) denkt, wo es dann zwar eine richtige, aber, auf den Zusammhang gesehen, ungenaue Uebersetzung ist. Endlich kommt es vor, daß mitunter dieselben Gegenstände mehr als einmal erwähnt und zum Lobe Gottes aufgefordert werden, wie *δρόσος* V. 64. 68. *ψύχος* V. 67. 69., worüber schon Bertholdt mit Recht bemerkt, daß einerlei Gegenstände nicht schicklich zweimal nach einander zum Lobe Gottes aufgefordert werden (Einleitung IV. 1569.). Denkt man nun ein hebräisches oder chaldäisches Original, wo je zum zweiten Male ein anderer aber ähnlicher Gegenstand wie vorher mit einem Worte genannt wurde, das der Uebersetzer falsch oder ungenau wiedergab, so ist alles in Ordnung. Dazu kommt noch, daß sich im Codex Chisianus auch bei diesem Abschnitte die kritischen Zeichen des Origenes finden (cf. *Δανιηλ κατα τȣς Εβδομηκοντα.* E Codice Chisiano et secundum versionem syriaco-hexaplarem recognovit etc. H. A. Hahn. Lips. 1845.), welche nur in Hinsicht auf einen hebräischen oder chaldäischen Urtext hinzu kommen konnten. Ist aber der Abschnitt ursprünglich hebräisch oder chaldäisch geschrieben worden, so kann die Frage nach seinem Verfasser keine große Schwierigkeit mehr haben. Der Abschnitt will als ein Werk desselben Verfassers gelten, wie das Buch selbst, in dem er vorkommt, also des Propheten Daniel, und die Gründe, die man dagegen vorgebracht, haben keine genügende Beweiskraft. Man hat nämlich gesagt, der Tempel und Tempeldienst werde als bestehend vorausgesetzt (V. 53. 55. 84. 85.), das Prophetenthum aber habe aufgehört (V. 38.), dieß führe schon in die nachexilische Zeit; in Uebereinstimmung damit beziehen sich die Verse 33 und 38 auf die Religionsbedrückungen unter Antiochus Epiphanes, und vom Verfasser des Buches Daniel selbst könne der Abschnitt jedenfalls nicht herrühren, weil er die drei Jünglinge mit ihren hebräischen Namen nenne, während sie im chaldäischen Text chaldäische Namen erhalten. Allein daß Gott preiswürdig genannt wird in dem Tempel seiner heiligen Majestät und sitzend auf den Cherubim (V. 53. 55.), und die Priester zu seiner Lobpreisung aufgefordert werden

(V. 84 f.), beweist so wenig etwas für das wirkliche Bestehen des Tempels und regelmäßigen Opferdienstes, als z. B. die Bemerkung des Jeremias, daß nach der Zerstörung des Tempels Leute aus Sichem, Silo und Samarien nach Jerusalem gekommen seien, um Opfer darzubringen im Hause Jehova's (Jerem. 41, 5.); zudem zeigt V. 38. deutlich, daß der regelmäßige Opferdienst nicht besteht, und was dießfalls gesagt wird, paßt vollkommen auf die Zeit des Exils und führt nicht über dasselbe herab. Sodann die Bemerkung, daß kein Prophet vorhanden sei, kann leichtlich den Sinn haben, daß den Propheten keine Offenbarungen zu Theil werden (vgl. Klagl. 2, 9.), denn wenn dieses der Fall war, waren sie so viel wie nicht vorhanden, oder es kann damit auch bloß gesagt werden wollen, daß ihre ordentliche regelmäßige Wirksamkeit aufgehört habe. Beides konnte von den Gefährten Daniels zu Babylon gesagt werden, zumal wenn ihnen Daniel nicht als eigentlicher Prophet (נָבִיא) galt und Ezechiel ihnen etwa unbekannt war. Damit fällt die Behauptung von selbst weg, daß die Verse 33 und 38 auf die Lage der Juden unter Antiochus Epiphanes sich beziehen. Die hebräischen Namen endlich der drei Jünglinge können für einen besondern Verfasser des Abschnittes, verschieden vom Verfasser des Buches Daniel, nichts beweisen; denn gerade von diesem selbst läßt sich am ehesten erwarten, daß er natur- und sachgemäß die drei Jünglinge einander mit ihren eigenen hebräischen, nicht mit ihren chaldäischen von ihren Verfolgern ihnen gegebenen Namen anreden lasse. Ein positiver Grund aber für die Ursprünglichkeit des Abschnittes im Buche Daniel, und somit für seine Abfassung durch den Propheten Daniel, ist der Umstand, daß sich nicht nur der Abschnitt ganz natürlich an das Vorhergehende anschließt, sondern eben so auch an ihn wieder der Passus 3, 24 ff. des chaldäischen Textes, der in seiner jetzigen Gestalt eine ziemlich merkliche Lücke hat, indem 3, 24 ff. sich gerade so ausnimmt, als ob vorher bereits über das Benehmen der Jünglinge und das Hinzukommen einer vierten Person Aufschluß gegeben worden sei. — Sind wir demnach nicht befugt, den Abschnitt dem Propheten Daniel abzusprechen, so ist auch die Frage nach dem historischen Gehalt desselben nicht mehr schwer zu beantworten. Die Hauptgründe, warum man den Abschnitt für unhistorisch erklärt hat, liegen theils in seinem wunderbaren Inhalte, theils in seiner vorgeblichen Unangemessenheit zur Lage der Betenden. Das Hauptwunder jedoch, die Erhaltung der Jünglinge im Feuerofen, wird, abgesehen von unserem Abschnitt, auch im chaldäischen Texte des Buches berichtet, und es gilt dießfalls die schon oben gemachte Bemerkung (s. Daniel). Daß die Jünglinge mitten im Feuer beten und Gott preisen, ist nicht einmal eine Vergrößerung des Wunders, vielmehr wäre es zu verwundern, wenn eine so wunderbare Rettung für sie kein Antrieb zum Dank und zum Lobe Gottes gewesen wäre. Unangemessen aber ist der Inhalt des Gebetes und Liedes gar nicht zur Lage der drei Jünglinge. Wenn man behauptet, es sollten sich in beiden nur Jammer, Klage und Todesangst vernehmen lassen, so ist das ganz verkehrt. Gerade dieses wäre der Lage der Jünglinge ganz unangemessen; denn wo sie sich wunderbar erhalten und durch einen Engel gegen die Macht des Feuers geschützt sahen, konnten sie keinen Grund zur Wehklage, sondern umgekehrt nur zum Dank und zur Lobpreisung Gottes haben, und zu Bitten um Gottes Erbarmung nicht bloß für sie selbst, sondern auch für ihr bedrängtes Volk. Demnach liegt kein Grund vor, den historischen Charakter des Abschnittes in Abrede zu stellen. — Der lateinische Text der Vulgata rührt hier wie beim ganzen Daniel von Hieronymus her, hat aber nicht die alexandrinische, sondern Theodotion'sche Uebersetzung zur Grundlage, aus welcher auch die armenische, und die in den Polyglotten gedruckte syrische und arabische Uebersetzung geflossen ist. Der alexandrinische Text liegt bloß der hexaplarisch-syrischen Uebersetzung zu Grunde. Vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. Thl. II. Abth. 3. S. 239—245. [Welte.]

Lobreden, als Casualreden (s. d. A.), werden zur Verherrlichung Gottes und zur Verehrung der Heiligen gehalten; ihr Zweck ist zunächst die Verehrung eines Heiligen zu befördern und nützlich zu machen, und dadurch Gott selbst zu verherrlichen und zu preisen. Sie können gehalten werden: a) Bei einer Canonisation, einer Selig- oder Heiligsprechung eines Menschen. b) Bei Uebertragung oder Aussetzung eines heiligen Leibes oder einer großen Reliquie, oder sogenannter Heiligthümer. c) Am Festtage eines Patrons einer Kirche, unter dessen Schutz das Gotteshaus bei der hl. Weihe empfohlen wurde, und von dem dasselbe den Titel hat; diese Reden heißen auch Patrociniumspredigten. d) Am Feste des Patrons, oder am Schutzfeste einer Bruderschaft oder Congregation oder Sodalität. — Gegenstand dieser verschiedenen Predigten kann sein entweder das Leben des betreffenden Heiligen, oder sein Gesammtcharakter, oder eine einzelne Tugend, welche in seinem Leben besonders hervorragend ist, oder die Absicht, welche seinem Leben und Wirken zu Grunde lag, oder die Reliquie, die in der Kirche aufgestellte Statue oder das Bild des Heiligen, welches dann in der Rede erklärt wird, oder eine religiös-moralische Wahrheit, welche sich in seinem Leben ausspricht u. s. w. Die Lebensschicksale und Handlungen, Bestrebungen, Absichten, die Denk-, Gesinnungs- und Handlungsweise des Heiligen bieten dann den weitern Stoff zur Ausführung des gewählten Thema's, so daß sie passend vertheilt, den Inhalt der Predigt erläutern, begründen oder motiviren; anzuschließen sind dann die sich aus dem Leben des bestimmten Heiligen ergebenden practischen Anwendungen auf die Gemeinde, wobei auf die in ihrem Gefühle mehr aufgeregte Stimmung derselben Rücksicht genommen werden dürfte. Den Schluß kann das Lob Gottes bilden, der sich in seinem Heiligen verherrlicht. Styl und Vortrag seien lebhaft und theilweise feierlich und ergreifend. Was sonst noch zu beachten kömmt, siehe in dem Art. Festpredigten. [Schauberger.]

Loca pia, s. Causae piae.

Loci theologici — sind ein Erzeugniß der lutherischen Reformation. Das Princip dieser Reformation ist bekanntlich vollkommener Subjectivismus. Jeder macht sich seine Religion zurecht, wie es ihm zusagt und wie es gehen mag. Wird in der Kirche das Wirkliche als wirklich angenommen, geglaubt, weil es wirklich ist, so wird bei den im 16. Jahrhundert Reformirten für wirklich gehalten, was man glaubt; man glaubt, folglich muß, was man glaubt, wahr sein. Was Gott sei, was er gethan, wie er sich geoffenbart habe, ist ganz gleichgültig, an dieser Objectivität ist Nichts gelegen; unser Verhältniß zu Gott, unsere Religion und Religiosität, bestimmt sich nicht darnach, sondern lediglich nach unsern Bedürfnissen, nach dem Bedürfniß eines jeden Einzelnen. Damit ist von selbst gegeben, daß die Theologie aufhöre, System zu sein. Das Systematische, organisch Wissenschaftliche der Theologie beruht wesentlich auf der Wirklichkeit Gottes und der Objectivität der göttlichen Offenbarung. Ist Gott an sich wirklich, d. h. wirklich ohne unser Zuthun, und hat er sich wirklich, in wirklichen Werken und Thaten, also objectiv, geoffenbart; ist es demgemäß nicht in unser Belieben gestellt, unser Verhältniß zu Gott zu bestimmen, ist dieses vielmehr durch die Objectivität, durch das, was wirklich ist, bestimmt: so ist ein objectives System vorhanden, die Wirklichkeit als solche ist System; und folglich ist die Theologie, als Erkenntniß dieser Wirklichkeit, wesentlich Wissenschaft d. i. ein Organismus von Begriffen. Das ist der Grund, warum die katholische, die auf die christliche Offenbarung gegründete Theologie Wissenschaft, System, Scholastik geworden ist. Im Gegensatze hiezu kennt der Protestantismus „kein ewiges Gesetz in der Vergangenheit, hat also auch kein Bedürfniß, jene nach der Gegenwart zu deuten"; wovon ausgegangen wird und was allein Befriedigung sucht, ist das subjective religiöse Bedürfniß; und worin diese Befriedigung gefunden wird, ist das ebenso subjective, das unmittelbare religiöse Bewußtsein. Dieses „unmittelbare religiöse Bewußtsein herrschte bis zur Ahnung

vor, daß nur, was in demselben als nothwendig nachgewiesen werden könne, religiöse Wahrheit sei" (Hase, Hutterus redivivus S. 38). Demgemäß werden einzelne Puncte, wie sie sich zufällig anbieten oder Interesse bieten, vorgenommen, betrachtet, erörtert, begründet — z. B. das Bewußtsein der Sünde, der Erlösungsbedürftigkeit rc. und die Behandlung solcher einzelner Puncte — der Eine wird diese, der Andere jene interessant finden und vornehmen, je nach dem religiösen Bewußtsein, welches Jedem zu Theil geworden —, solche Behandlung also einzelner Puncte ist dann die Theologie. Folglich ist die Theologie nicht mehr System, nicht ein einheitliches Ganzes, sondern Erörterung, Reflexion über einzelne religiöse Gegenstände, die Besprechung einzelner Fächer. Diese erscheinen mithin als Oerter, loci, bei welchen der reflectirende Theologe verweilt. Folglich sind an die Stelle der alten christlichen systematischen Theologie loci theologici, einzelne theologische Tractate, getreten. — Der Erste, bei welchem das vorgelegte Bewußtsein ausgeprägte Gestalt und volle Klarheit empfing, ist Melanchthon. Wozu, sagt dieser Gottesmann, soll es gut sein, zu fragen, was Gott sei, was von der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes zu halten, welche Bewandtniß es habe mit der Schöpfung, der Menschwerdung u. dgl. (Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis). Was ein Christ kennen muß, ist die vis peccati, lex, gratia — und was etwa sonst noch dem Melanchthon als wichtig erscheinen mag. Daher ist Melanchthon der erste Verfasser von loci theologici. Er hat sie indessen nicht loci theologici, sondern loci communes genannt, um anzudeuten, es handle sich nicht sowohl um Erkenntniß Gottes, als um Explication sogenannter religiöser Gefühle; und hypotyposes theologicae, um zu erkennen zu geben, seine Schrift soll Gott und der objectiven göttlichen Offenbarung gegenüber dieselbe Stellung einnehmen, als des Sextus Empiricus berühmte hypotyposes Pyrrhoniae gegenüber der Natur und deren Erkenntniß, der Philosophie. Sei die Wirklichkeit was sie wolle, das Subject stellt sich ihr skeptisch gegenüber und anerkennt als wirklich eben nur, was ihm beliebt, nur sich selbst. Wenn Melanchthon später Mehreres in seine loci theologici aufgenommen hat, was in der ersten Auflage ausgeschlossen war, unter Anderm auch die Lehre von Gott, so hat ihn das nicht, wie man behauptet hat, in Widerspruch mit sich selbst gebracht, sondern den Beweis geliefert, sein „unmittelbares religiöses Bewußtsein" habe später mehr enthalten als früher. — Die fast göttliche Auctorität, deren Melanchthon sich erfreute, mag der Grund sein, daß sehr viele Protestanten bis ins 17. Jahrhundert hinein ihre theologischen Lucubrationen loci theologici genannt haben: Musculus, Strigel, Chemnitz, Gerhard, Hutter, Hafenreffer, Makowsky u. s. w. — Nur um den directen Gegensatz auszudrücken, hat Joh. Eck seine gegen Melanchthons loci gerichtete Schrift (1525) enchiridion locorum communium genannt. Die spätern loci theologici des Melchior Canus haben mit den Schriften Melanchthons und Ecks Nichts gemein; sie sind nicht eine Dogmatik, sondern eine Einleitung in die Dogmatik (s. d. Art. Bd. II. S. 316 ff.) Außerdem besitzen wir dann freilich mehrere Schriften von katholischen Theologen aus jener und der spätern Zeit, welche mehr oder weniger den Charakter von loci theologici an sich tragen. Es sind dieß die Controversschriften, also Schriften, welche protestantischen locis theologicis entgegengesetzt sind. So z. B. die Controversen Bellarmins. Die katholische Dogmatik als solche aber ist nie eine Sammlung von loci theologici geworden, sondern, wie billig, immer ein systematisches Ganzes geblieben. Allerdings gibt es dogmatische Lehrbücher, welche beinahe aussehen wie loci theologici, so z. B. die praelectiones von Perrone, welche als Sammlung einzelner theologischer Tractate erscheinen; allein näher angesehen verläugnen sie denn doch nicht, wollen ohnehin nicht verläugnen den organischen Zusammenhang der einzelnen und in einzelnen Tractaten behandelten Materien. [Mattes.]

Locke, John, einer der scharfsinnigsten und berühmtesten Philosophen Englands, war geboren zu Wrington 1632, unweit Bristol; studirte auf der Universität zu Oxford, wo er jedoch der scholastischen Philosophie wenig Geschmack abgewinnen konnte. Erst die Lectüre der Schriften des Cartesius flößte seinem Geiste wieder Liebe zur Philosophie ein. Er wurde im Jahre 1658 Magister; widmete sich ferner der Medicin und dieß mit glänzendem Erfolg, so daß selbst Sydenham seine Kenntnisse in derselben als bedeutend anerkannte. Doch ward er wegen seiner schwächlichen Gesundheit kein practischer Arzt. Er machte eine Reise nach Teutschland und Frankreich. Seinen Kenntnissen aus der Anatomie, Chemie und Naturgeschichte verdankte er seine Bekanntschaft mit Lord Ashley, nachmals Grafen von Shaftesbury. Als dieser Großkanzler (1672) geworden, gab er ihm eine einträgliche Geschäftsstelle, und nachdem derselbe als erster Minister in Ungnade fiel, so ward auch er entlassen und folgte dem Verbannten nach Amsterdam (1682). Dort hielt er sich verborgen, um den Verfolgungen der Hofpartei zu entgehen. Nach dem Tode des Grafen blieb Locke noch ferner in Holland, wo er auch mit Limborch und le Clerc in freundschaftlichen Verkehr trat. Der Brief über die Toleranz, welchen er ursprünglich in lateinischer Sprache schrieb, war an Limborch gerichtet. Von seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" gab er die erste Probe in le Clerc's Bibliothèque universelle (1688). Doch vollständig erschien dieses berühmte Werk erst 1690 in London, gewidmet seinem Freunde Herbert. Die Revolution, welche Wilhelm III. zum Könige erhob, machte es ihm möglich, wieder in sein Vaterland zurückzukehren. Er erhielt hierauf das Amt eines Commissärs des Handels und der Colonien, das er jedoch bald wieder aufgeben mußte, da die Luft von London seiner Gesundheit nicht zuträglich war. Er hielt sich von nun an fast beständig zu Oates in der Grafschaft Essex auf dem Landsitze seines Freundes, des Sir Masham, auf, wo er auch 1704, zweiundsiebenzig Jahre alt, starb. Er ward im Hause von Masham sehr geschätzt. Lady Masham, die Tochter des berühmten Cudworth, erzog selbst nach Locke's „Gedanken über die Erziehung" *) ihren einzigen Sohn. In den letzten Jahren seines Lebens beschäftigte er sich einzig mit der Lesung der Bibel; er verfaßte auch Commentare über die Briefe Pauli, nämlich über den Brief an die Römer, Galater, Epheser und über beide an die Corinther aber in rationalistischer Richtung, (im VII. Vol. der Gesammtausgabe von 1824, London, unter dem Titel: The Works of John Locke in Nine Volumes). Die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte siehe: Jean le Clerc, Eloge historique de feu Mr. Locke in seiner Bibliothèque choisie, 6 Bde. Seine Schriften zeichnen sich besonders durch Klarheit in der Darstellung und durch Scharfsinn aus. — Wir ersehen hiernach, daß Locke's literarische Arbeiten sich auf Philosophie und Theologie bezogen. Wir wollen zuerst seine Leistungen in der Philosophie würdigen. In dieser nun spricht er zwei Grundgedanken aus: erstens, es gibt keine angebornen Ideen und Grundsätze; zweitens, alle unsere Erkenntniß stammt aus der Erfahrung. Dieß sucht er zu beweisen in dem obbesagten Werke: An Essay concerning Human Understanding (Versuch betreffend das menschliche Erkenntnißvermögen oder über den menschlichen Verstand) **). Dieses Werk ward aus dem Englischen in's Französische übersetzt von P. Coste, wozu Locke selbst einige erläuternde Anmerkungen noch hinzufügte ***). Es zerfällt in 4 Bücher. Das erste bestreitet die Annahme,

---

*) Toughts on education. London 1693, teutsch von G. F. Rudolphi, Braunschweig 1788.

**) Uebersetzt in's Teutsche von H. E. Poley, Altenb. 1757. Von Tennemann, Jena 1796. I. Leipzig 1797. II Thle.

***) Essay philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre, quelle est l'étendue de nos connaissances certaines, et la manière, dont nous y parvenons, traduit de l'anglais par Mr. Coste sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Amst. 1700. 4.

daß es angeborne Ideen gibt; das zweite beschäftigt sich mit dem Ursprunge der menschlichen Ideen (Vorstellungen); das dritte handelt von der Sprache, von ihrem Zwecke und von der Verbindung zwischen den Vorstellungen und Worten; das vierte endlich vom Wissen und Meinen, d. i. von der Erkenntniß, Wahrheit und Evidenz, von dem Umfange derselben, von dem Fürwahrhalten, den Gründen und Graden desselben. Diese Untersuchung ist sonach eine kritische, psychologisch-philosophische Betrachtung des Erkenntnißvermögens. Sie ist nöthig, um zu wissen, wie weit der menschliche Verstand zur Erkenntniß der Wahrheit sich erheben kann, und wo die Grenzen seines Gebrauches sind. Die Annahme der angebornen Ideen bekämpft Locke besonders gegen Cartesius. Seine Gründe dagegen sind: a) Die Berufung, daß gewisse Ideen bei Allen eine Geltung haben, beweise noch gar nichts, sobald man aufzeigen kann, daß die Menschen auch auf einem andern Wege noch zu diesem allgemeinen Fürwahrhalten gelangen können. b) Auch ist es falsch, daß es Grundsätze gebe, in welchen alle Menschen allgemein einstimmig wären. Dieß können wir im theoretischen Gebiete daraus ersehen, daß selbst solche Sätze, welche noch am ersten und meisten auf allgemeine Geltung Anspruch machen könnten, nicht einmal von Allen anerkannt werden. Dahin gehören z. B. die Sätze: „Was ist, das ist." — „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe Ding sei und nicht sei." Die Kinder wie die Ungebildeten wissen von diesen abstracten Principien nichts, also können sie denselben nicht von Natur eingeprägt sein. Wären gewisse Ideen wirklich angeboren, so müßten Alle schon von der frühesten Kindheit an davon wissen. Denn „im Verstanden sein", heißt nichts anderes, als „gewußt werden." Daher nützt die Ausflucht gar nichts: Jene Ideen seien wohl dem Verstande eingeprägt, aber nur wisse man es nicht. Entgegnet man: Sobald die Menschen ihre Vernunft richtig anwenden, so kommen auch jene angebornen allgemeinen Grundsätze ihnen sogleich zum Bewußtsein; so ist zu bemerken, daß Kinder viel früher schon mehrere Erkenntnisse gewonnen, und auch lange Zeit ihre Vernunft gebraucht haben, ehe sie von diesen Principien wußten. Im Gegentheile sind die ersten Erkenntnisse keine allgemeinen Sätze, sondern beziehen sich mehr auf einzelne Eindrücke. Meint man aber mit dem Einwand, daß der Gebrauch der Vernunft bewirke, daß jene allgemeinen Grundsätze entdeckt werden; so bezeugt dieß gerade, daß sie nicht angeboren sind. Denn wären sie dieses, so brauchten sie ja nicht erst durch Vernunftschlüsse entdeckt zu werden; indem man nur solches zu erschließen sucht, was man bisher nicht gewußt hat. — Noch leichter läßt es sich aber auf dem practischen Gebiete darthun, daß es keine angebornen allgemeinen Grundsätze gibt. Denn wir finden keine moralische Regel, welche bei allen Völkern Geltung hätte. So wird die Heiligkeit der Verträge keineswegs von Allen beobachtet; indem die Banditen dieselben wohl gegen ihre Mitgenossen, aber nicht auch gegen alle andern Menschen erfüllen. Die practischen Grundsätze können aber schon deßhalb auch nicht angeboren sein, weil sie eines Beweises bedürfen; mithin sind sie nicht durch sich selbst evident, sondern beruhen auf Vernunftschlüssen (Essais I. liv. chap. 2, § 4). Ebenso wenig ist der practische Grundsatz: „Gott soll verehrt werden", angeboren (l. c. 3, § 7). Denn die Idee Gottes, welche gewiß die wichtigste ist, ist nicht angeboren. Dieß zeigen die Atheisten, und sowie auch jene, welche eine Mehrheit von Göttern lehren. Und würden auch alle Menschen diese Idee haben, so beweist dieß noch gar nicht, daß sie angeboren ist; da man dieselbe ja auch durch die Betrachtung der weisen Einrichtung der Welt gewinnen kann. — Wollte man dieß daraus folgern, daß alle weisen Männer sie besitzen, so könnte man dann auch behaupten, daß die Idee der Tugend angeboren ist (l. c. 3, § 16). Was jedoch die Idee der Verehrung Gottes betrifft, so wissen oft selbst erwachsene Menschen nicht klar und bestimmt, worin sie bestehe. Wie sollte dann jener Begriff angeboren sein? — Locke geht nun zur Beantwortung der Frage über: Wie gelangt der Verstand zu

Ideen? Er sucht zu erweisen, daß die Erfahrung der Ursprung aller unserer Erkenntnisse sei. Alle Ideen kommen aus der Erfahrung. Diese ist aber eine doppelte: eine äußere und eine innere. Die äußere wird erzeugt durch die Wahrnehmung der äußern (körperlichen) Gegenstände, also durch die Vermittlung der Sinne. Sie heißt Sensation. Die innere Erfahrung ist die Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres eigenen Verstandes (der Seele), und könnte als innerer Sinn passen oder aber als Reflexion bezeichnet werden. In beiden Fällen verhält sich der Verstand bloß passiv. Der Geist ist nur ein Spiegel der Außenwelt, oder wie ein Papier, auf welchem nichts geschrieben steht. Die Ideen aber werden eingetheilt: in einfache und complexe (zusammengesetzte). Einfache Ideen sind solche, welche dem Verstande von Außen so aufgedrungen werden, wie dem Spiegel die Bilder derjenigen Gegenstände, welche sich in ihm abspiegeln. Sie entspringen a) aus der Sensation, und zwar entweder aus der Wahrnehmung eines einzigen Sinnes, z. B. die Ideen der Töne, welche dem Verstande durch das Ohr zukommen; oder aus der Wahrnehmung mehrerer Sinne zugleich (II. c. 3, § 1. 2), z. B. die Ideen des Raumes und der Bewegung, indem hier der Gesichts- und Tastsinn zugleich thätig ist; oder b) aus der Reflexion, nämlich die Ideen des Denkens und Wollens; oder c) endlich aus der Sensation und Reflexion zugleich, wie z. B. die Ideen von der Existenz, Kraft u. s. f. Die einfachen Ideen bilden den Stoff aller unserer Erkenntnisse. Aus den einfachen Ideen entstehen die complexen, durch die Thätigkeit des Verstandes, und zwar 1) durch die Verbindung einfacher Vorstellungen in eine. Das Resultat hievon sind: die Begriffe von den Eigenschaften (modi = Accidenzen) und hierauf die Begriffe von den Substanzen. Unter den Ideen der modi betrachtet Locke hauptsächlich die Modificationen des Raumes (Entfernung, Längenmaß, Unermeßlichkeit u. s. w.) und der Zeit (Succession, Dauer, Ewigkeit). Den Ursprung des Substanzbegriffes erklärt er also: Der Verstand bemerkt sowohl bei der Sensation als Reflexion, daß mehrere einfache Ideen, welche er hat, immer zusammengehen und mit einander verbunden bestehen. Nun kann er aber keineswegs sich denken, daß selbe durch sich selbst getragen werden, daher gewöhnt er sich, ihnen ein für sich bestehendes Subject zu Grunde zu legen, welches sie gleichsam trägt, und in welchem sie bestehen, und aus welchem sie hervorgehen. Dieses Substrat bezeichnet er sodann mit dem Worte: Substanz. Nach diesem Begriffe ist die Substanz ein rein Unbekanntes. Wir kennen nur ihre Attribute. Man kann zwei Arten von Substanzen unterscheiden: denkunfähige (materielle) und denkfähige (geistige). Die Attribute der Körper sind: Solidität und Beweglichkeit; die des Geistes: Denken und Wille. Die Frage, ob der Geist materiell oder immateriell sei, läßt sich nicht auf eine entscheidende Art beantworten. Nur die Substanz Gottes ist absolut immateriell, weil sie frei von jeder Passivität ist. In der Materie liegt kein actives Vermögen. Die Idee Gottes bilden wir auf folgende Weise: Nachdem wir die Begriffe von Existenz, Dauer, Macht, Intelligenz, Vergnügen und Glück erzeugt haben, alsdann erweitern wir dieselben vermittelst der Idee des Unendlichen und vereinen sie alle in eine complexe Idee. — Weiterhin entstehen die complexen Ideen auch 2) durch Entgegensetzung und Vergleichung der Vorstellungen der Dinge, woraus die Verhältnißbegriffe, als z. B. Ursache und Wirkung, Identität und Verschiedenheit, hervorgehen. Und endlich 3) werden sie durch Abstraction von den Zufälligkeiten gebildet. Dieß gibt die allgemeinen Begriffe. Die complexen Ideen lassen sich daher auf 3 Hauptclassen zurückführen: auf die Ideen der modi, der Substanzen und der Verhältnisse. — Mit der Erkenntniß steht die Sprache in Verbindung; die Worte bezeichnen nur das Allgemeine der Gegenstände. Sie sind größtentheils Zeichen der Allgemeinbegriffe. Diese sind nicht Bilder von etwas Realem, denn nur die einzelnen Dinge (Individuen) existiren. — Bisher wissen wir, wie die Ideen gebildet und bezeichnet werden. Es frägt sich nun: wie werden sie ver-

bunden? Diese Combination der Ideen unter einander gibt den Begriff des Erkennens. Die Erkenntniß ist das Erfassen der Verbindung und Uebereinstimmung, oder des Widerspruches und der Unvereinbarkeit zwischen irgend welchen unserer einfachen oder abgeleiteten Ideen. Von unserem eigenen Dasein besitzen wir eine intuitive, von der Existenz Gottes eine demonstrative, und von der Existenz anderer Dinge eine sensitive Erkenntniß (Liv. IV.). Den Beweis für das Dasein Gottes führt Locke (IV. c. 10, § 1—6) also: der Mensch weiß mit anschaulicher Gewißheit, daß er selbst existirt; aber Nichts kann nicht etwas (ein reales Wesen) hervorbringen, sondern es muß ein ewiges Wesen existirt haben. Dieses muß den höchsten Grad von Macht besitzen, da es nur so der Ursprung alles Daseins und aller Kräfte sein kann. Und ebenso muß es auch die höchste Intelligenz sein; denn ein nichtdenkendes Wesen kann kein denkendes hervorbringen. Ein ewig denkendes Wesen ist sonach nothwendig; mit diesem kann aber die Materie nicht gleichewig sein: es muß also eine Gottheit geben. — Nach Locke's Principien stammt alles Wissen von Gott und göttlichen Dingen, so wie auch die ethischen Begriffe aus der Erfahrung. Nur nimmt er nicht durchgängig den Standpunct des reinen Empirismus ein, da er auch ein demonstratives Wissen von Gott und von den religiösen und sittlichen Verhältnissen für erreichbar hält. Uebrigens erhebt er sich aber nicht über die empirische Beobachtung. Daher sagt er auch, daß das Gewissen noch kein Beweis für das Angeborensein der practischen Grundsätze sei, da oft manche Menschen nur in Folge der Erziehung, ihrer Gesellschaft, und der Sitten des Vaterlandes dazu gelangen, derselben Meinung zu sein. Denn so werden oft Lehren, deren Quelle der Aberglaube einer Amme ist, durch die Uebereinstimmung der Nachbarn und durch die Länge der Zeit zur Würde von Grundsätzen der Moralität erhoben. Das Gewissen selbst ist nichts anderes als unsere eigene Meinung oder unser Urtheil über die sittliche Rechtschaffenheit oder Verkehrtheit unserer eigenen Handlungen (I. c. 2, § 8). Der Geist ist es, der allein den Willen zu etwas bestimmt. Er selbst aber wird zum Wollen bestimmt durch den Mangel, in welchem er sich findet. Der Wille ist die Fähigkeit, Handlungen und Bewegungen zu beginnen. Die Freiheit ist selbst ein Vermögen, und kommt nur dem Wollenden, aber nicht dem Willen, welcher auch nur ein Vermögen ist, zu. Die Gesetze, nach welchen die Menschen über die Rechtschaffenheit und Verkehrtheit ihrer Handlungen urtheilen, sind das göttliche und bürgerliche Gesetz, und hierauf das Gesetz der öffentlichen Meinung und Achtung. Durch die Vergleichung einer Handlung mit dem göttlichen Gesetze ergibt sich: ob sie Pflicht oder Sünde ist, und ob die Glückseligkeit von dem Allmächtigen hiefür zu erwarten steht. Nach dem vom Staate gegebenen Gesetze wird entschieden: ob eine Handlung Verbrechen ist oder nicht. Nach dem Gesetze der öffentlichen Meinung wird erkannt: ob eine Handlung Lob oder Schande nach sich ziehe, und welche sie als Tugend oder Laster bezeichne (II. c. 28, § 5—13). Weiter bleibt Locke die natürliche Religion und Offenbarung feststehen. Auch behauptet er die Creation: „Es ist kein Widerspruch, eine Schöpfung aus Nichts anzunehmen. Denn wenn wir das, was Gott thun kann, auf das einschränken, was wir davon begreifen können, so machen wir unsern Verstand unendlich, und Gott zu einem beschränkten Wesen." Wichtig ist für den Theologen noch, zu wissen: welche Anschauung Locke von dem Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, der Erkenntniß zu dem Glauben hat. Locke sagt: Der Glaube kann nie der Vernunft entgegen sein. Vernunftmäßig sind solche Sätze, deren Wahrheit wir entdecken können durch Prüfung und Entwicklung der Begriffe, welche aus der Sensation und Reflexion entstehen; die sonach durch natürliche Deduction als wahr oder wahrscheinlich gedacht werden können. Ueber die Vernunft sind solche Sätze, deren Wahrheit und Wahrscheinlichkeit wir nicht durch die Vernunft aus jenen Principien ableiten können. Gegen die Vernunft aber sind solche Sätze, die im Wider-

streit mit sich sind, oder sonst mit deutlichen Begriffen nicht vereinbar sind (IV. c. 17, § 23). Der Glaube ist die Zustimmung, welche man einem Satze im Vertrauen auf denjenigen, also auf dessen Ansehen gibt, der ihn als auf einem außerordentlichen Wege von Gott mitgetheilt vorträgt. Diese Art, den Menschen Wahrheiten zu entdecken, nennen wir Offenbarung. Es kann kein von Gott inspirirter Mann durch Offenbarung den Menschen etwas mittheilen, wovon sie vorher gar keine Vorstellung gehabt haben. Eine ganz neue Vorstellung können die Worte nicht bezeichnen. Auch können wir etwas nicht als wahr und als göttliche Offenbarung annehmen, das mit einer evidenten Erkenntniß unserer Vernunft in directem Widerspruche steht, indem dieß alle Grundsätze der Erkenntniß und des Fürwahrhaltens umstoßen würde. Die Vernunft kann uns bewegen, eine Offenbarung anzunehmen. Sie hat zu urtheilen, ob etwas wirklich Offenbarung, und dann, was der Sinn dieser Offenbarung sei. Locke gibt auch zu, daß es Dinge gebe, von welchen wir sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe haben, und deren Wirklichkeit wir daher nicht durch den natürlichen Gebrauch unserer Vernunft zu erkennen vermögen. Diese Dinge sind deßhalb übervernünftig, und der eigentliche Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens, z. B. die Lehre von dem Abfalle eines Theils der Engel. Die Offenbarung verdient demnach gehört zu werden, wo die Vernunft gar nicht, oder nur mit Wahrscheinlichkeit urtheilen kann (IV. c. 18. § 9). Die Schwärmerei möchte gerne die Vernunft verdrängen und eine Offenbarung ohne Vernunft aufstellen (IV. c. 19. § 3). Die Vernunft ist die natürliche Offenbarung, durch welche Gott dem Menschengeschlechte dasjenige Maß von Wahrheiten mittheilt, welches er in den Bereich ihrer natürlichen Kräfte niedergelegt hat. Die Offenbarung aber ist die natürliche Vernunft, erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, welche Gott unmittelbar mitgetheilt hat, und deren Wahrheit die Vernunft durch das Zeugniß und durch die Beweise, daß sie von Gott kommen, verbürgt. Der Schwärmerei fehlt es an Evidenz, daß sie wirklich eine Eingebung Gottes ist. Zum Schlusse seines Werkes sucht Locke noch den Inbegriff des Wissens auf ein System zu bringen, und so die Wissenschaft zu gliedern. Nach ihm gibt es drei Arten der Wissenschaft: 1) Die Physik der Körper und Geister. Hier handelt er auch die Erkenntniß des Wesens Gottes ab. 2) Die Ethik. Diese hat Locke wenig bearbeitet. Er neigt sich übrigens in derselben zum Eudämonismus (s. d. A.). 3) Die Logik (Semiotik). — Locke's System ist ein empirischer Verstandes-Realismus. Sein Verdienst um die Philosophie besteht hauptsächlich darin, daß durch ihn eine neue Epoche für die Psychologie begründet ward. Seine Philosophie fand große Verbreitung in England, Frankreich, und nach und nach auch in Teutschland Eingang. Doch folgte seinem intellectuellen Empirismus auf dem Gebiete der Logik nun alsbald auch der practische auf dem Felde der Ethik (Samuel Clarke s. d. A.). Seine Lehre von dem Ursprunge aller menschlichen Erkenntniß aus unmittelbaren Sinnesempfindungen ward besonders in Frankreich ausgebildet, so jedoch, daß der Empirismus in den crassesten Sensualismus und Materialismus überging, wodurch die Verwerfung alles Uebersinnlichen entstand, wie dieß aus dem Werke des unbekannten Verfassers: „Système de la nature“, ersichtlich ist (s. d. Art. Holbach). Wird Locke's Empirismus consequent durchgeführt, so ist eine Erkenntniß mit dem Charakter strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit nicht möglich. Die innere Erfahrung hatte nach Locke keinen selbstständigen Inhalt, sondern dieser war nur das Product der Reflexion des Verstandes über die von äußern und von innern Zuständen des Körpers gewonnenen Vorstellungen. Hätte aber Locke erkannt, daß auch die innere Erfahrung ihren selbstständigen Inhalt habe, da ja auch der Geist seine eigenen Lebenserscheinungen besitzt, so würde er die Quelle und Leitung der sogenannten angebornen Ideen gefunden haben. — Was seine politischen Grundsätze betrifft, so hat er dieselben in seinen „Two Treatises on govern-

ment", London 1691 (Vol. IV. in d. Gesammtausg. von 1824) ausgesprochen. Sie lauten kurz also: Die Staatsmacht kann keinen andern Grund haben, als den Gesammtwillen aller, die sich ihr unterwerfen. Der Zweck der Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft ist die Erhaltung des Eigenthums und der Freiheit. Das Volk hat vermöge seiner souveränen Gewalt wenigstens Antheil an der Gesetzgebung. Doch die gesetzgebende Gewalt soll von der vollziehenden getrennt sein. Diese Trennung constituirt das Wesen der beschränkten Monarchie und der besten Regierung überhaupt. Die absolute Monarchie ist mit dem Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft unvereinbar, weil hier wieder Alles der unumschränkten Gewalt eines Einzigen übergeben ist. Hiedurch ist aber den Nachtheilen nicht abgeholfen, welche im natürlichen Zustande stattfinden, daß Jeglicher in eigener Sache Richter ist. Uebrigens bilden seine politischen Ansichten sonst den geraden Gegensatz gegen die Theorie von Hobbes. — Doch Locke nahm nicht bloß Einfluß auf die weitere Entwicklung der Philosophie, sondern auch auf eine nachfolgende Richtung der christlichen Theologie, die sich zum Deismus gewandt hat. Beachtenswerth sind daher auch seine Leistungen auf diesem Gebiete. Hieher gehören nun besonders folgende Schriften von ihm: „A Discourse of Miracles" (im VIII. Vol. der Gesammtausg. von 1824). In dieser Abhandlung zeigt er den Begriff, den Zweck, die Nothwendigkeit und die Criterien der wahren Wunder auf. Er sagt, daß wir nur alsdann eine Offenbarung als eine göttliche anzuerkennen vermögen, wenn der Bote, der sie überbringt, von Gott gesendet ist. Dieß aber kann nur aus gewissen Creditiven erkannt werden, welche ihm als von Gott selbst gegeben sich erweisen. Diese Creditive sind die Wunder. Sollen sie den Zweck der Legitimation erfüllen, so müssen sie zum Zeugniß der göttlichen Sendung gewirkt worden sein. Ein Wunder ist eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung, welche über das Fassungsvermögen des Zuschauers, und seiner Meinung nach dem bestehenden Laufe der Natur entgegen ist, von ihm jedoch als von Gott herstammend genommen wird. Von solchen, welche im Namen des Einen, allein wahren Gottes gekommen sind, behauptend, daß sie ein Gesetz von ihm überbringen, hat man in der Geschichte eine klare Nachricht nur von Dreien, nämlich von Moses, Jesus und Mohammed. Mohammed hat jedoch keine Wunder gewirkt, und sich auch nicht darauf zum Zeugniß seiner höhern Sendung berufen. Es sind daher die einzigen Offenbarungen, welche durch Wunder bekräftigt sind, die von Moses und Christus. Demjenigen aber, welcher mit einer Botschaft von Gott kommt, daß sie der Welt übergeben werden soll, kann nicht füglich der Glaube verweigert werden, wenn er seine Sendung durch Wunder bekräftigt, weil dann diese Creditive ein Recht dazu haben. Ein genügender Grund ist aber dann vorhanden, eine außerordentliche Wirkung für ein Wunder zu halten, wenn sie die evidenten Merkmale einer größeren Macht trägt, als die Wirkung, welche auf Seiten der Opposition erscheint. Denn von der Güte und Würde Gottes läßt es sich nicht voraussetzen, daß er seinen Gesandten und seine Wahrheit durch Erscheinung einer größern Macht auf Seite eines Betrügers und zu Gunsten der Lüge werde unterdrücken lassen. So zeigte sich z. B. die größere Macht auf Seite des Moses zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung, als seine Schlange jene der ägyptischen Zauberer fraß. In gleicher Weise tragen auch die Wunder, gewirkt zur Bekräftigung der durch Christus überbrachten Lehre, die Merkmale einer außerordentlichen, einer höhern, d. h. der göttlichen Macht. Es bleibt daher die Wahrheit seiner göttlichen Sendung unzweifelhaft stehen. Wie weit die Macht der natürlichen Agentien, oder der geschaffenen Wesen reiche, weiß man zwar nicht, aber daß diese nimmer der Allmacht Gottes gleichkomme, ist jedem Verstande klar. Die höhere Macht ist daher ein eben so leichter als sicherer Führer zur göttlichen Offenbarung. Uebrigens darf a) keine Mission als eine göttliche angesehen werden, die der Ehre Gottes Eintrag thut, oder deren Botschaft der natürlichen

Religion und den Gesetzen der Vernunftmoral widerspricht. b) Auch wird eine wahre göttliche Offenbarung keine indifferenten Dinge, oder solche, deren Erkenntniß durch den Gebrauch der natürlichen Vermögen leicht erreichbar wäre, enthalten. Denn zu diesem Unterricht wird Gott Niemand in die Welt senden. Dieß würde nur die Würde seiner Majestät zu Gunsten unserer Trägheit verringern. c) Deßhalb muß eine wahre göttliche Sendung die Mittheilung übernatürlicher Wahrheiten zum Zwecke haben. Sie muß entweder die Verherrlichung Gottes oder eine große Angelegenheit der Menschen betreffen. Nur übernatürliche Wirkungen, bezeugend eine solche Offenbarung, mögen mit Recht als Wunder angenommen werden. Hieraus erhellt, daß Locke zwei Kennzeichen eines wahren Wunders aufstellt: 1) die Superiorität der Macht und 2) die Wichtigkeit, Vernunftmäßigkeit und Heiligkeit der Lehre, zu deren Bestätigung dasselbe gewirkt wird. — Eine specielle Anwendung seiner im „Versuch über den menschlichen Verstand" aufgestellten Grundsätze auf die christliche Religion machte Locke in seiner Schrift: The Reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures („die Vernunftmäßigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist", vom Jahr 1695, im VI. Vol. der Gesammtausg. v. 1824, übersetzt in's Teutsche von Dr. J. Ch. Meinigen, Braunschweig 1733, in's Französische von einem unbekannten Verfasser, Amsterdam 1731, 2 Bände). In der Vorrede dieser Schrift erklärt Locke, daß er, als er sich durch die Systeme der Theologen unbefriedigt fand, indem er aus denselben ersehen, daß sie oftmals nur Spitzfindigkeiten zu nothwendigen und wesentlichen Theilen der Religion erhoben haben, sich zur Lesung der hl. Schrift wandte, um aus ihr ausschließlich das Christenthum kennen zu lernen. Als Resultat seiner Forschung aber ergab sich ihm, daß der einzige wesentliche Glaubensartikel des Christenthums der sei: „Jesus ist der Messias." Und an den Sohn Gottes glauben, heißt nichts anderes, als an den Messias glauben (IV. Cap.). Alle andern Wahrheiten der Schrift können Einem, unbeschadet des Seelenheiles, unbekannt bleiben. Jene Glaubenswahrheit aber ist die wichtigste und nothwendigste zu wissen, um ein Christ werden zu können. Dieß wird besonders erkannt, wenn wir beachten, was uns Christus wieder geschenkt hat (II. Cap.). Der erste Mensch Adam verlor durch die Sünde den Zustand der Glückseligkeit und der Unsterblichkeit. In Folge dieses Falles wurden auch seine Nachkommen sterblich. Es geschah aber hiedurch Keinem Unrecht, weil Niemand einen Rechtsanspruch auf den Zustand der Unsterblichkeit hatte. Deßhalb ist der Tod nach dem Falle Adams auch keine Strafe um fremder That willen. Christus erwarb uns das Leben wieder und wird uns vom leiblichen Tode am Tage der allgemeinen Auferstehung befreien. Ursprünglich war dem Menschen das Gesetz der Vernunft oder der Natur gegeben, welches er jedoch nicht erfüllt hat. Die Erkenntniß desselben war in verschiedenen Gegenden verschieden. Die Vernunft allein vermochte die Mängel und Irrthümer der sittlichen Regeln nicht zu heilen. Es konnten weder die bürgerlichen Gesetze, noch die Vorschriften der Philosophen ihre Auctorität ganz geltend machen. Denn nirgends ward die Verpflichtung hiezu allgemein anerkannt, noch galten sie als Norm des höchsten Gesetzes, des Naturgesetzes. Dieß zu erkennen war auch nicht möglich. Die Menschen hatten noch nicht die klare Erkenntniß des höchsten Gesetzgebers, des Urhebers vom natürlichen Sittengesetze. Der Religion der Heiden fehlte es an sittlicher Wahrheit, sowie an der Beziehung der sittlichen Erkenntniß auf Gott als Gesetzgeber. Die Philosophen redeten in der Ethik wenig von Gott. Das Ceremonialgesetz des Moses war nur von temporärer Bedeutung und Verpflichtung. Das mosaische Moralgesetz allein ist bleibend, weil es der ewigen Regel des Rechten entspricht, und gilt daher auch unter dem Evangelium. Doch Keiner hat das Gesetz der Werke ganz erfüllt. Niemand kann aber gerecht sein ohne vollkommene Erfüllung dieses Gesetzes. Jeder bedarf deßhalb einen Ersatz (Ergän-

zung) zum vollen Gehorsam. Dieser ist nur erreichbar durch den Glauben an Jesum als Messias. Denn dieser Glaube wird den Christen als Gerechtigkeit, d. i. als vollkommene Erfüllung des Gesetzes, angerechnet. Daß die Wahrheit: Christus ist der Messias, der wesentliche Inhalt des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens sei, sucht Locke ausführlich zu beweisen. Er bemerkt, daß diese Wahrheit bereits durch Johannes den Täufer, durch Christus selbst und die Apostel ist verkündet worden. Christus sagte es Anfangs nicht frei heraus, daß er der Messias sei, um sich hiedurch nicht einer Hemmung in seinem Predigtamte durch seine Feinde auszusetzen (VIII. Cap.). Wer aber an seine Auferstehung glaubt, kann es nicht in Abrede stellen, daß er der Messias sei. Doch der Glaube allein genügt noch nicht zur Rechtfertigung. Es ist hiebei auch nöthig, das Gesetz zu erfüllen. Christus schreibt den Gläubigen auch Gesetze vor. Diese sind ebenfalls verbindlich. Denn er wird am jüngsten Tage darnach sein Gericht halten (XII. Cap.). Doch wird Niemand verdammt werden, weil er nicht geglaubt, sondern bloß, weil er böse gelebt hat. Die Menschen, welche nichts vom Messias gehört, werden mit Gott durch die Buße und durch die Bitte um Verzeihung versöhnt. Von ihnen kann der Glaube nicht gefordert werden, wohl aber von denen, welchen die Verheißung des Messias im alten Bunde bekannt geworden. Wurden diese aber durch das Vertrauen und die bloße Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißungen von Seite Gottes selig, so kann Gott allerdings auch solche Menschen gerecht machen, welche nicht gerade jeden Glaubensartikel für wahr halten, den irgend einige aus einem symbolischen Glaubensbuche vortragen (XIII. Cap.). Glaube und Buße sind die nothwendigen Bedingungen des neuen Bundes zur Seligkeit (also predigte auch Paulus, Act. 17, 30.). Das Gesetz des Messiasreiches besteht theils in dem durch Christus bestätigten, und von den verdorbenen Traditionen gereinigten natürlichen Sittengesetze, theils aber in neuen Geboten, welche Christus selbst gegeben, nebst dem Beweggrunde unaussprechlicher Belohnungen und Strafen in der Ewigkeit. Die Welt verdankt Christo dem Erlöser die reine Erkenntniß des Einen unsichtbaren, wahren Gottes, welche die heidnischen Priester früher ob ihrem Nutzen gehindert; die klare und vollständige Erkenntniß der Pflicht; die Verbesserung des veräußerlichten Cultus zur Anbetung im Geiste und in der Wahrheit; die kräftigeren Beweggründe zur Tugend durch die Verbürgung einer vergeltenden Unsterblichkeit, durch seine eigene Auferstehung und Himmelfahrt, sowie endlich die Verheißung der Hilfe des Geistes Gottes zur Uebung der Tugend und Religion. Hieraus ergibt sich zur Genüge, wie nothwendig es war, daß Christus in diese Welt gesendet worden (XIV. Cap.). Denn soll die Sittlichkeit allgemeine Geltung gewinnen, so ist es ohne Zweifel der kürzeste und sicherste Weg für die Vorstellungen der Menge, daß Einer, der von Gott gesendet und mit Wunderkraft von ihm ausgerüstet ist, als Gesetzgeber und Herr (König) auftritt, und ihnen ihre Pflichten kundgibt. Denn der gemeine Mann ist nicht fähig, eine ganze Reihe von verwickelten Beweisgründen der Vernunft zu übersehen und zu prüfen. Irrig ist es aber, zu glauben, daß die Vernunft uns die erste gewisse Erkenntniß von den sittlichen Wahrheiten, welche die Offenbarung lehrt, ertheilt hat, deßhalb, weil sie dieselben bestätigt. Der erste Vorzug der übernatürlichen Offenbarung besteht darin, daß sie Wahrheiten mittheilt, deren Erkenntniß die Vernunft nur mit Mühe, oder auch vielleicht gar nicht entdeckt hätte. Dazu kömmt ihr zweiter Vorzug, daß sie ihren Inhalt in populärer Form gibt. Fundamentalartikel sind nur jene, welche der Erlöser und seine Apostel von denen gefordert haben, welche sie zum christlichen Glauben bekehrten (XV. Cap.). (In den Briefen der Apostel noch andere neue Fundamentalartikel zu suchen, hat man keineswegs Ursache.) In Bezug auf die übrigen göttlichen Wahrheiten wird nur gefordert, daß man bereit sei, alle Wahrheiten, welche von Gott kommen, anzunehmen. Die Religion darf den Verstand der gemeinen

Leute nicht übersteigen. Der Satz aber: „Christus ist der Messias und der Richter der Welt" — ist für alle Menschen leicht faßlich, daher auch annehmbar und practisch. — Locke schrieb diese Abhandlung, wie es scheint, zum Zwecke der Union. Denn so spricht es auch der von uns bereits erwähnte Uebersetzer dieses seines Werkes in's Französische aus, indem er in einer hinzugefügten Dissertation bemerkt, daß selbes das einzige und wahre Mittel enthalte, alle Christen, ungeachtet der Differenz ihrer Glaubensgesinnungen, zu vereinen. Locke gab durch seine Behauptung in diesem Werke: daß sich der übrige Glaubensinhalt außer dem besagten Fundamentalartikel nicht mit voller Sicherheit ermitteln lasse, offenbar Veranlassung zum Indifferentismus gegen die Glaubenssymbole, sowie auch zum Skepticismus. Denn nach seiner Ansicht hat jeder Christ die Schrift auszulegen nach seiner individuellen Erkenntniß, und ist nur an dieses rein hiedurch gewonnene Resultat gebunden, daher Keiner das Recht hat, den Andern, der sie anders erklärt, für einen Irrgläubigen oder Häretiker zu halten. Viele von den verschiedenen Secten waren deßhalb mit Locke's Theorie nicht einverstanden, und es wurde ihm auch der Einwurf gemacht, daß es auch andere Fundamentalglaubensartikel noch gebe, deren Annahme eben so nothwendig ist, um ein Christ zu werden, außer jenen zwei, „daß es Einen Gott gibt", und daß „Christus der Messias ist". — Doch gleichwie Locke's Tendenz in dem Werke über „die Vernunftmäßigkeit des Christenthums" dahin ging, die Christen von verschiedenen Glaubensbekenntnissen zu vereinen, ebenso suchte er diese Idee auch auszuführen in einem Plan einer Constitution im Werke: Fundamental Constitution of Carolina (im IX. Vol. v. d. Gesammtausg. v. 1824), die er in Folge eines Auftrags von den acht Lords (unter denen auch Lord Ashley, sein Gönner, war), welchen Carl II. die nordamericanische Provinz Carolina geschenkt hatte, verfaßte. Sie ward von den Lords im J. 1669 bestätigt. In dieser fanden sich folgende Bestimmungen in Betreff der Religion: Nur wer das Dasein Gottes glaubt und anerkennt, daß er öffentlich verehrt werden soll, kann freier Bürger in Carolina sein und Landgut und Wohnung daselbst haben. Zur Constituirung einer Kirche oder Confession wird die Uebereinstimmung von sieben oder mehr Personen in einer Religion verlangt. Jede Kirche oder Confession muß, wenn sie als solche angesehen werden will, folgende Fundamentalartikel anerkennen: 1) daß ein Gott ist, 2) daß Gott öffentlich und feierlich verehrt werden soll, und 3) daß jeder Mensch verpflichtet ist, der Wahrheit Zeugniß zu geben (Eid), sobald er hiezu von der Regierung aufgefordert wird. — Wer nicht Mitglied irgend einer Kirche ist, kann keinen Anspruch auf Genuß von bürgerlichen Rechten machen. Niemand darf den Andern wegen seiner Glaubensmeinung oder wegen seiner Art der Gottesverehrung verfolgen, und die religiöse Versammlung einer andern Confession stören. — Dieses Princip von Locke: die völlige Religionslosigkeit des Staates, oder die Gleichgültigkeit der Regierung gegen alle Unterschiede der Glaubensparteien, fand seine Verwirklichung in den nordamericanischen Freistaaten. Dieselben Grundgesetze sprach Locke auch 20 Jahre später in seinen vier Briefen über die Toleranz aus (im V. Vol. der Gesammtausg. v. 1824). Der erste ist in Holland 1685 geschrieben; der zweite (1690) ist gerichtet gegen die Gegenschrift des Oxforder Theologen, Jonas Proast; der dritte erschien auf eine Replik 1692; endlich der vierte lautete gegen denselben Gegner, als er 12 Jahre später wieder auftrat. Locke empfiehlt in diesen Briefen Duldung gegen jede religiöse Meinung und Gemeinschaft. Er bemerkt, daß eine unbeschränkte und gleichmäßige Duldung Bedürfniß, Recht und Pflicht sei. Deßhalb sollen allen religiösen Bekenntnissen Versammlung, öffentlicher Gottesdienst, Feste mit gleicher Freiheit gestattet werden; also den Presbyterianern, Independenten, Quäckern und auch den Andern; selbst die Heiden, die Mohammedaner und Juden sollen ihrer Religion wegen nicht den Genuß von den Rechten der Staatsbürger verlieren. Dieß

sucht Locke zu erweisen 1) aus dem Begriffe der Kirche. a) Denn das Hauptunterscheidungszeichen der wahren Kirche ist Duldung. Niemand kann Christ sein ohne Bruderliebe. Christus hat seine Krieger nur mit dem Evangelium des Friedens, aber nicht mit dem Schwert ausgerüstet. b) Dann ist die Kirche ein freiwilliger Verein, zum Zwecke der öffentlichen Verehrung Gottes, welche man als Gott wohlgefällig und seligmachend erkennt. Deßhalb darf sie nicht durch Gewalt Jemand zu ihrem Bekenntnisse zwingen. Sie will bloß mittelst der freien Gottesverehrung das ewige Leben erwerben. Daher darf die Excommunication keine bürgerlichen Nachtheile nach sich ziehen. Uebrigens hat jede Kirche als freie Gesellschaft nur Gewalt über solche, die sich als ihre Glieder bekennen. 2) Leitet Locke die Pflicht der Duldung auch aus dem Begriffe des Staates ab. Denn der Staat hat bloß die bürgerlichen Interessen zu wahren. Zur Sorge für die Seelen hat die weltliche Obrigkeit eine Vollmacht weder von Gott, noch von dem Volke. Religion ist Sache der freien innern Ueberzeugung. Daher ist es Pflicht des Staates, die verschiedenen religiösen Gesellschaften zu dulden. α) Deßhalb darf der Staat keine religiösen Ceremonien einführen und befehlen, weil solche Handlungen nur in sofern religiös sind, als sie von Gott angeordnet worden. Selbst den Götzendienst darf der Staat nicht bestrafen, obgleich er Sünde ist. β) Auch kann der Staat speculative Meinungen und Glaubensartikel weder befehlen noch verbieten. Denn etwas zu glauben oder nicht zu glauben, hängt nicht von unserer reinen Willkür ab. Ebenso kann der Staat das Bekenntniß von speculativen Meinungen nicht verbieten, indem sie zu den bürgerlichen Rechten der Unterthanen in gar keiner Beziehung stehen. Denn wenn ein Katholik das für den wirklichen, wahrhaftigen Leib Christi hält, was die Leute von anderer Confession nur einfaches Brod nennen, so thut er hiedurch seinem Nachbar kein Unrecht. γ) Doch anders verhält es sich mit den practischen Meinungen. Die sittlichen Handlungen gehören zur Gerichtsbarkeit sowohl des äußeren (der Obrigkeit) als des innern Gerichtshofes (Gewissens). Ueber practische Meinungen hat die Gesetzgebung des Staates in sofern zu wachen, als sie die Pflicht hat, für die äußere Sicherheit und das äußere Wohl der Unterthanen zu sorgen; deßhalb hat die Obrigkeit das Recht, keine Meinung zu dulden, welche den zur Erhaltung einer bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Gesetzen widerstreitet. Der Staat kann z. B. die Meinung nicht dulden, daß man den Häretikern sein Wort zu halten nicht verpflichtet werden könne. — Locke zeigt auch außerdem noch die Wohlthätigkeit und Ungefährlichkeit der Toleranz. Er meint: Sobald die Duldung aller Kirchen festgestellt wäre, so würden alle jene Besorgnisse aufhören, daß derlei neue religiöse Versammlungen nur Pflanzschulen von Aufruhr bilden. — Auf diese Art hätten wir denn auch die theologischen Ansichten Locke's kennen gelernt. Ein Jeglicher wird hieraus leicht entnehmen, daß man ihm darin gewiß Unrecht gethan, wenn man ihn des Atheismus verdächtigt hat. Auch ist er keineswegs reiner, abstracter Deist, wie Manche es von ihm behaupten, obschon ein Element der negativen Kritik der Freidenkerei (s. d. A.) sich in ihm findet. Nur mag er zum Deismus (s. d. A.) den Grund gelegt haben durch seine Behauptung, daß es zum Seelenheile einzig nothwendig sei, an Einen Gott und an Christum als Messias zu glauben. Doch nimmer kann man sagen, daß er alles Supranaturale im Christenthume verworfen, da er die Wunder, sowie die göttliche Sendung Christi anerkannte. Aber die Gottheit Christi scheint er bezweifelt zu haben, da er sich nirgends hierüber directe ausspricht, auch selbst wo er Veranlassung hiezu hatte; deßhalb schreibt Leibnitz (s. d. A.) von ihm nicht ohne Grund: Inclinasse eum ad Socinianos (Anti-Trinitarios). Auch uns dünkt es: er habe vom Messias bloß angenommen, daß er einzig Mensch gewesen, der aber auf wunderbare Weise (durch göttliche Kraft gezeugt) in die Welt eingetreten ist. Denn er bemerkt: daß Christus nur in sofern dem Vater gleich, d. h. nach seinem Ebenbilde ist („Sohn Got-

tes"), als er unsterblich wie der Vater ist. Es heißt in seinem Werke über „die Vernunftmäßigkeit des Christenthums" (XI. Cap.) ausdrücklich: „Der größte Beweisgrund, daß Jesus der Sohn Gottes sei, wird von seiner Auferstehung hergenommen. Denn da erschien ganz klar das Bild seines Vaters in ihm, weil er alsdann sichtbarlicher Weise in den Stand der Unsterblichkeit ist versetzt worden." — Die posthumous Works von Locke wurden herausgegeben zu London 1706, sind von Le Clerc zum Theil in's Französische übersetzt, und enthalten mehrere philosophische Abhandlungen über die Leitung des Verstandes, über die Freiheit u. s. w. Seine sämmtlichen Werke erschienen zu London 1714 in 3 Foliobänden, jedoch ohne die Collection of several pieces; dann ebend. 1812, 10 Bände; zuletzt 1824, 9 Bände. [Zukrigl.]

Loen, Johann Michael, Unionist der verschiedenen christlichen Religionsparteien, geboren zu Frankfurt a. M. 1695, gestorben als preußischer Geheimrath und Kammer- und Regierungspräsident zu Lingen in Westphalen, trat, nachdem er schon früher Mehreres geschrieben, im Jahr 1724 als Schriftsteller über die Religion auf, indem er unter dem fingirten Namen Gottlob von Friedenheim „den evangelischen Friedenstempel nach der Art der ersten Kirche" herausgab, dem er im Jahr 1725 eine andere Schrift nachsendete: „Höchstbedenkliche Ursachen, warum Lutherische und Reformirte in Fried und Einigkeit zusammenhalten und einerlei Gottesdienst pflegen sollen." Nach einer langen Pause erschien im Jahr 1748 eine Abhandlung ähnlichen Inhalts von ihm über die „Vereinigung der Protestanten", worin er zeigte, wie leicht eine solche Vereinigung wäre, wenn die Controversen abgeschafft würden. Diese und andere theologische, moralische, politische und ähnliche Aufsätze sind in eine zweifache Sammlung seiner kleinen Schriften vom Jahr 1749 und 1751 eingerückt worden. Aber keine von seinen bisher erschienenen Schriften erregte so viel Aufsehen, als die, welche er 1750 herausgab: „Einzige wahre Religion, allgemein in ihren Grundsätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zertheilet in allerhand Secten, vereiniget in Christo." In diesem merkwürdigen Buche, das den Anbruch einer neuen Zeit für Teutschland verkündete, errichtet Loen auf den Trümmern aller positivchristlichen Bekenntnisse die einzig wahre Religion Christi, bei welcher es nur auf das Gebot Christi von der Liebe Gottes und des Nächsten ankomme und deren Glaubensinhalt sich nur auf diejenigen Wahrheiten erstrecke, welche alle vernünftigen Menschen, auch die einfältigsten und schwachsinnigsten, anzunehmen vermögend sind. Für diese einzig wahre Religion (s. d. Art. Freimaurer) zeuge auch die Geschichte, da die Grundwahrheiten der Religion zu allen Zeiten dieselben gewesen seien, und die natürliche Religion selbst bei den heidnischen Weisen mit der geoffenbarten übereinstimme. Dagegen habe man freilich vor Zeiten die Religion in äußerliches Gespräch und Ceremonienwesen versetzt, auch die Reformatoren hätten mehr ihre eigenen Meinungen als den Grund des Glaubens vertheidiget, weßhalb seit ihren Zeiten die geistliche Zank- und Disputirsucht aufgekommen sei, und auch jetzt setze man die Religion mehr ins Gehirn und disputire darüber nach der Kunst. Allein ungeachtet aller dieser Differenzen im Außerwesentlichen, kommen doch alle Christen im Grund des Glaubens überein, weil sie alle die hl. Schrift annehmen und sie nur verschiedentlich auslegen, und daher sei denn auch eine Vereinigung aller verschiedenen christlichen Secten bald geschehen: sobald man sich erklärt, daß man sich an Christus und sein Wort halten wolle, sei man einig. Von den Geistlichen sei aber diese Vereinigung nicht zu hoffen, da diese für ihre symbolischen Bücher und besondern Lehrsätze kämpfen, sondern dieß sei das Werk einer weisen Regierung, welche diese Aufgabe auch ohne Zuziehung der Geistlichen lösen könne, zumal die Theologie jetzt eine allgemeine Wissenschaft geworden sei. Im Zusammenhang mit diesen Grundsätzen macht dann Loen verschiedene Vorschläge für die Einrich-

tung des Kirchenwesens der vereinigten Kirche, Reinigung der Bibel von den vielen Druck- und Uebersetzungsfehlern, Verbot aller Controversen, kurze Symbola mit Auslassung aller streitigen Puncte, Beschränkung der Ceremonien, doch könne man vor der Hand die Kindertaufe noch beibehalten, dagegen sei das Abendmahl, als vorzüglichster Gegenstand ewiger Zänkereien, aus dem öffentlichen Gottesdienste auf so lange auszulassen, bis man sich hierüber vereiniget habe; Herstellung der Kirchenzucht nach dem Muster der ersten Kirche, wobei aber bemerkt wird, man habe sie mit Recht der weltlichen Obrigkeit überlassen, weil die Geistlichkeit ihren Eifer nicht zu mäßigen wisse und ohnehin kein Recht zu excommuniciren habe, wie auch die Kirchenzucht hauptsächlich die Geistlichkeit selbst betreffe. Unter Anderm tadelt es Loen an den Protestanten sehr, daß sie die hohen geistlichen Standeswürden aufgehoben hätten, indem dadurch das Lehramt ganz verächtlich geworden sei; man müsse sie wieder einführen, damit auch vornehme, besser erzogene Personen dem geistlichen Stande sich zuwendeten, ja man könne sowie zur Leitung der gemeinen Clerisei Bischöfe und Prälaten, so auch selbst einen Papst oder obersten Bischof sich gefallen lassen und ihn den Statthalter Christi, den Nachfolger Petri und das sichtbare Haupt der Kirche nennen, nur müsse immer die geistliche Macht der weltlichen unterworfen bleiben. Die neuen Bischöfe und Prälaten sollten aber nicht in den Ehestand treten dürfen; überhaupt habe man nicht wohlgethan, bei den Protestanten allen Geistlichen ohne Unterschied die Ehe zu erlauben. Ebensowenig billigt es Loen, daß man die Klöster insgesammt statt sie zu reformiren abgeschafft habe; er schlägt daher mancherlei Gattungen von Klöstern vor, solche, worin fromme Leute allein der Religion leben könnten, solche, worin vornehme bejahrte Personen von Verdienst den Rest ihrer Tage zubringen könnten, wieder andere zur Verpflegung der Armen und Kranken oder zur Uebung der Gastfreiheit an Orten, wo keine Herbergen und Gasthöfe angelegt werden können, endlich auch Klöster zur Unterweisung der Jugend. So sehr der religiöse Indifferentismus im protestantischen Teutschland zu Loens Zeit schon um sich gegriffen hatte, so konnte damals doch noch nicht Loens Unions-Project realisirt werden, aber deßhalb war es gar nicht umsonst ausgeheckt, es erlebte in Einem Jahre drei Ausgaben, und hat der in unserm Jahrhundert durch „weise Obrigkeiten" unter Anwendung von Bajonetten bewerkstelligten Union als Muster und Vorarbeit wohl gedient. S. Krafts theol. Bibl. B. V.; Schröckhs Kgsch. s. d. Reform. VIII.; Mosheims Kgsch. fortges. v. Schlegel, VI. [Schrödl.]

Löffler, Friedrich Simon, protestantischer Theolog. Er ist geboren den 9. August 1669 zu Leipzig, wo sein Vater Licentiat der Theologie und Archidiacon an der St. Thomaskirche war. Seine Studien machte er in seiner Vaterstadt, wurde daselbst im Jahr 1689 Magister der Philosophie und später Baccalaureus der Theologie. Nachdem er noch im Jahr 1694 pro loco in der philosophischen Facultät eine Dissertation: „de iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur", gehalten, als deren Verfasser der Baron von Leibnitz bezeichnet wurde, erhielt er 1695 die in der Nähe von Leipzig gelegene Pfarrei zu Probst-Heida, später pastorirte er in Holtz- und Zuckelhausen, trat 1745 in den Ruhestand und starb zu Leipzig den 26. Februar 1748. Er war ein Neffe und ab intestato einziger Erbe des berühmten Gottfr. Wilh. von Leibnitz (s. d. A.) Von seinen Schriften ist anzuführen: Specimen exegeseos sacrae de operariis in vinea. Epistola ad G. Serpilium de versibus, qui in soluta N. Foederis oratione habentur. Dissertatio de litteris Bellerophonteis; und „doppelte Nachricht von der römischen Kirchen Jubel-Jahre." Leipzig, 1725. Vgl. Jöcher, allgemeines Gelehrten-Lexicon, 2. Thl. und 2. Supplementband zu dem historischen Lexicon von Iselin. [Fritz.]

Logos. Der hl. Evangelist Johannes nennt die zweite Person der Gottheit, den Sohn Gottes, einige Male Logos, Wort Gottes, Verbum Dei, nämlich Offb. 19, 13; Joh. 1, 1 und 14 und unter Voraussetzung der Aechtheit, 1 Joh.

5, 7. Da dieser Johanniſche *λόγος* vollkommen daſſelbe iſt, als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *μονογενὴς*, wie die zweite Perſon der Gottheit ſonſt überall in der hl. Schrift von Johannes ebenſo wie von den übrigen Apoſteln und Evangeliſten genannt wird: ſo haben wir hier über das Dogmatiſche und Theologiſche als ſolches, nämlich über die Einheit und Dreifaltigkeit Gottes, über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und zum Geiſte, ebenſo über die Menſchwerdung des Sohnes nicht zu handeln; von all dieſem iſt anderwärts die Rede (vgl. die Art. Chriſtus, Jeſus Chriſtus und beſonders Trinität). Was uns demnach hier beſchäftigt, iſt nur die Frage: warum hat Johannes die zweite Perſon der Gottheit, welche ſonſt überall Sohn Gottes oder Eingeborner Gottes heißt, etliche Male *λόγος* genannt? Die nächſte Antwort auf dieſe Frage lautet: er hat es gethan, weil er es thun konnte. Der Sohn Gottes nämlich iſt die Macht und Weisheit Gottes, *δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ* (1 Cor. 1, 24), in der Geſtalt Gottes ſeiend, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*; ſo daß es nicht ein Raub iſt, wenn er ſich Gott gleich ſetzt (Phil. 2, 6), das Bild des unſichtbaren Gottes, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (Col. 1, 15), in dem die ganze Fülle der Gottheit ſubſtantiell wohnt, *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* (Col. 2, 9), ebendeßhalb der Abglanz der Herrlichkeit und das Abbild oder der Ausdruck der Subſtanz Gottes, *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (Hebr. 1, 3), ſo daß wer ihn ſieht, den Vater ſieht, *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα* (Joh. 14, 9). Kurz, der Sohn Gottes oder die zweite Perſon der Gottheit, welche in der Regel Sohn Gottes genannt wird, iſt der offenbare Gott. Dieſen Begriff aber kann man und konnte alſo auch Johannes mit *λόγος* bezeichnen. *Λόγος* iſt zunächſt Wort, Rede, Aeußerung, verbum, oratio, sermo, dictum etc. dann aber ebenſo der Grund ſolcher Aeußerung, das urſächliche oder das noch nicht ſeiende, aber ſein werdende Wort. Wenn man als dieſen Grund die Vernunft, ratio, bezeichnet, ſo iſt das richtig inwiefern unter Vernunft die geiſtige Energie überhaupt verſtanden wird, unrichtig dagegen, wenn man nur den wiſſenden Geiſt darunter verſtünde. Wenn ſich der Geiſt nicht frei beſtimmte, d. h. wollender Geiſt wäre, ſo käme er nicht zur Aeußerung und Offenbarung ſeiner ſelbſt. Die doppelte Beſtimmung aber, die wir Wiſſen und Wollen nennen, macht eben das Geiſtſein oder die geiſtige Energie aus; und dieſe nun iſt es, was als Grund des nach Außen erſcheinenden *λόγος*, des Wortes, zu bezeichnen iſt und in ſofern ſelbſt als *λόγος* erſcheint. Demgemäß iſt *λόγος* zunächſt in beiden angegebenen Bedeutungen zuſammen, dann aber auch in jeder derſelben für ſich, (weil die eine in der andern enthalten iſt), Offenbarung des Geiſtes oder der offenbare Geiſt. Iſt nun Gott Geiſt, ſo iſt der offenbare Gott *λόγος* und kann alſo auch *λόγος* genannt werden. Der offenbare Gott aber iſt, wie wir oben geſehen haben, der Sohn Gottes. Alſo konnte Johannes dieſen mit *λόγος* bezeichnen. Wir aber thun recht daran, dieſes *λόγος* mit Wort zu überſetzen. Ueberſetzen wir es mit Wille oder Vernunft, ſo wäre dieß wenn auch nicht geradezu unrichtig, ſo doch mißverſtändlich. Wollten wir ſagen: Kraft, Geiſteserweiſung u. dgl., ſo wäre damit ſoviel als Nichts geſagt. Das Wort dagegen iſt das Reſultat der geiſtigen Energie, gleichſam die Spitze, in welche dieſe ausläuft, und ſo iſt es in dem Worte, daß Gott als Geiſt am vollſtändigſten und beſtimmteſten offenbar iſt. Demgemäß drücken wir den Begriff, den Johannes mit *λόγος* verbunden hat, unſtreitig am vollſtändigſten und beſten aus, wenn wir *λόγος* mit Wort überſetzen. — Iſt nun aber die Benennung des Sohnes Gottes mit *λόγος* ſchon genügend erklärt, wenn ſie als möglich erkannt iſt? Sehen wir die Sache näher an, ſo erkennen wir ohne Schwierigkeit den Grund, warum der Apoſtel wirklich gethan, was er thun konnte. Es iſt derſelbe Grund, warum auch der Apoſtel Paulus nicht bei der gewöhnlichen Benennung „Sohn Gottes" ſtehen geblieben iſt, ſondern dieſen, wie

wir oben gesehen, Abglanz der Herrlichkeit, Ausdruck der Substanz Gottes u. dgl. genannt hat. Die Apostel hatten, weil sie Augenzeugen der Offenbarung Gottes in Christo gewesen waren, das Evangelium zunächst und vorzugsweise historisch vorzutragen, zu erzählen; und in wieweit sie dieses thaten, konnten sie Christum nicht anders denn als Sohn Gottes, als Eingeborenen des Vaters bezeichnen, als göttliche Person beschreiben. Unmöglich aber konnten sie im Verlaufe ihrer Predigt den Versuch umgehen, Erklärungen zu geben, welche geeignet wären, den Begriff Sohn Gottes an sich näher zu erklären und insbesondere der Frage zu genügen, wie die Einheit Gottes nicht aufgehoben werde, wenn von Vater und Sohn (und Geist) die Rede sei. Diesen wissenschaftlichen Anforderungen — denn so muß man sie doch wohl nennen —, welche schon an die Apostel gestellt worden, sind diese mehr oder weniger nachgekommen, am entschiedensten und vollständigsten Paulus und Johannes; jener durch die mehrgenannten Benennungen, womit er das Wesen des Sohnes anschaulich zu machen sucht, dieser durch die Bezeichnung desselben als Logos. Man beachte: er bedient sich dieser Bezeichnung nur da, wo er nicht historisch referirt, sondern Erklärungen, Begriffsbestimmungen geben will. Im Evangelium erzählt er die Geschichte des menschgewordenen Gottessohnes, und da nennt er diesen fortwährend *υἱὸς θεοῦ*, *μονογενὴς*. Im Prologe aber, d. i. in der Einleitung zum Evangelium will er angeben, was dieser Sohn Gottes, dessen Geschichte eben erzählt werden will, an sich sei, was man sich unter demselben bestimmt zu denken habe. Und diese Erklärung nun fällt dahin aus, daß man ihn zu denken habe als Logos, als die persönliche Offenbarung Gottes, als den offenbaren Gott. Ebenso deutlich ist Offb. 19, 13. Nachdem Christus beschrieben, in seinem Auftreten dargestellt und zuletzt gesagt ist „er war bekleidet mit einem blutbesprengten Kleide", heißt es zum Schlusse: „sein Name aber ist Wort Gottes", *καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Diese letzten Worte schließen sich als Begriffsbestimmung an die vorausgegangene Beschreibung. — Hiemit ist die Frage, die wir aufgeworfen haben, zur Genüge beantwortet, und wir hätten nicht nöthig, uns in der Geschichte der Philosophie umzusehen, um auch noch eine äußerliche Veranlassung fraglicher Bezeichnung aufzusuchen. Weil indessen eine solche immerhin als Accidenz denkbar ist, besonders aber weil eine übel berichtete Wissenschaft die Frage an diesem Puncte angefaßt und ganz falsch beantwortet hat, so müssen wir kurz darauf eingehen. Man hat gesagt, der Johanneische Logos sei ein Philonischer Begriff. Um diese Behauptung annehmbarer zu machen, hat man folgende Combination vollzogen: unter den alexandrinischen Juden sei längst vor Christo der Begriff einer personificirten Vernunft Gottes, eines *λόγος θεοῦ*, einheimisch gewesen. In Alexandrien habe sodann zur Zeit Christi Philo jenem Begriffe Ausbildung und bestimmte Gestalt gegeben. Therapeuten aber und Essäer haben denselben nach Palästina getragen. Bei diesen aber sei Johannes in die Schule gegangen. Folglich erscheine sein Logos als aus derselben Quelle geflossen, wie der Philonische Logos. Diese Combination ist so durch und durch abgeschmackt, daß man kaum im Stande ist, sie anzufassen. Wenn Johannes die Offenbarungen, die ihn so hoch erheben, von Essäern, Therapeuten oder einem ähnlichen Volk empfangen hat, wie kommt er dann dazu, sie auf Jesum zurückzuführen, wie ist er dann im Stande, Alles, was ihn erhebt, erfreut, beglückt, einem landfremden Menschen zu verdanken? Solche Undankbarkeit, solche Verläugnung der Eltern, der geistigen Väter, ist unerhört. Noch mehr: sie ist so rein unmöglich, daß die Annahme derselben ebenso rein absurd ist. Nur in einem Falle wäre der behauptete Johanneische Essäismus oder Therapeutismus nicht eine Abgeschmacktheit, dann nämlich, wenn Jesus selbst ein Tharapeute oder Essäer gewesen wäre. Warum weist man dieß nicht nach? Es haben allerdings in neuerer Zeit Einige auch selbst dieß behauptet, aber nur einige leichtfertige Individuen, die sonst Nichts

aufzubringen wußten. Jeder ernstere Mann wendet sich von diesem Absurdum mit Indignation hinweg. Gesetzt aber auch, es nähme Einer, der essäisch-therapeutischen Hypothese zu lieb, Zuflucht zu ihr, er hätte wenig genug, hätte Nichts gewonnen, denn er müßte es doch unbegreiflich finden, daß der therapeutische Lehrer des Johannes sich selbst nicht ein einziges Mal Logos nennt, daß sich Johannes dieses Ausdrucks nur da bedient, wo er in eigenen Worten spricht. — Weiterführung dieser Kritik wäre eine Beleidigung der urtheilsfähigen Menschen. Es wird als unbestritten erklärt werden dürfen, daß das Evangelium des Johannes Nichts gemein habe mit Philo's Philosophie, keine Anklänge an den Philonischen Logos enthalte. Wenn aber das Evangelium, dann auch der Prolog, denn beide bilden ein unzertrennliches Ganzes. Das Evangelium gibt die Geschichte des menschgewordenen Gottessohnes. Damit aber diese Geschichte begriffen werde, belehrt der Prolog über denselben Gottessohn an sich — eine Theologie, welche dem Johannes eben durch den menschgewordenen Gottessohn geoffenbart ist, dessen Geschichte er zu geben im Begriffe steht. Gesetzt aber es ließe sich, wenn auch nur zum Scheine, darthun entweder, der soeben behauptete Zusammenhang zwischen Prolog und Evangelium bestehe nicht, oder, das Evangelium enthalte ebenso wie der Prolog philonisch-essäisch-therapeutische Philosophie, auch dann wäre man der Absurdität noch lange nicht entronnen, welcher man mit jener Theorie verfallen ist. Lehrt denn nicht der Apostel Paulus über den Sohn Gottes vollkommen dasselbe als Johannes? Stellt er nicht mit seinem *ἀπαύγασμα*, *χαρακτὴρ*, *εἰκὼν* ꝛc. denselben ganz ebenso als den offenbaren Gott dar, wie Johannes mit seinem *λόγος*? — Bringen wir die Sache zu Ende, indem wir uns zur Philonischen Philosophie selbst wenden, um eine kurze Vergleichung anzustellen. (Mit den Essäern und Therapeuten können wir uns nicht weiter beschäftigen, weil wir Nichts von ihnen wissen. Man kann sich nur an Wirkliches halten, nicht an Phantasiegebilde). Logos ist der Centralbegriff der Philonischen Philosophie; man kann sagen, diese sei wesentlich Logoslehre. Was ist aber dieser Philonische Logos? Nichts Anderes, als die göttliche Vernunft, welche realisirt d. h. in der Materie ausgeprägt die Welt ist. Zwei Elemente, sagt Philo, sind der Grund oder die Ursache der Welt (Urwelt oder Welt an sich), nämlich ein Bildendes und ein Bildungsfähiges, *δραστήριον* und *παθητικὸν*. Jenes ist Vernunft, reine, absolute Vernunft, *νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος*, erhaben über alles gegenwärtig Wirkliche; dieses ist leblose, unbewegte und umgestaltete Materie, fähig jedoch, durch die Vernunft belebt, bewegt, gestaltet zu werden, *ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ (καὶ ἄποιον καὶ ἄμορφον), κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ*. In der Verbindung dieser beiden Elemente besteht die Weltbildung. Die Vernunft, auch Gott genannt, dringt belebend, bewegend und gestaltend in die Materie ein; so wird diese zur Welt, *μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον*. Diesem Acte geht aber natürlicher Weise die Entwerfung eines Planes voraus, *πρόνοια, λόγος, λογισμὸς*. Das Erste ist, daß die Vernunft (Gott) denke, ein Gedankensystem schaffe, das heißt eben jene Gestalt als Gedankensystem schaffe, welche sofort der Materie eingedrückt werden soll. Dieses Gedankensystem ist also nichts Anderes, als die im Bewußtsein Gottes enthaltene, bloß gedachte oder als Gedanke seiende Welt, *κόσμος νοητὸς*. In wiefern nun die Vernunft den genannten Act vollzieht, erscheint sie als *λόγος*. *Τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι* (dieß ist nämlich das Hauptmoment, sozusagen die Seele des Weltplans) *τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἱρεῖ* — instruit, docet — *λόγος*. Aber auch der entworfene Weltplan selbst erscheint als Logos, denn er ist ja nichts Anderes, als ein Gedankensystem. Will man sich, sagt Philo, genau ausdrücken, so muß man sagen, die Gedankenwelt sei nichts Anderes als die Vernunft des bereits im Weltbilden begriffenen Gottes

(εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος, οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις (der Bauplan eines Werkmeisters) ἕτερόν τι ἐστὶν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. Etwas später ebenso deutlich: δῆλον δὲ, ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὅν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. De mundi opif.). Es verhält sich mit der weltbildenden Thätigkeit Gottes ganz genau wie mit der bildenden Wirksamkeit des Menschen, eines Künstlers, Baumeisters ꝛc. (a. a. O.); womit eine vollkommen klare Anschauung des göttlichen Logos gegeben ist. Vernunft und Gedanken des Menschen auf Gott, die absolute Vernunft, übergetragen d. h. vergöttert, so haben wir den göttlichen Logos des Philo. Alles Weitere ergibt sich nun von selbst. Der Logos, den wir soeben kennen gelernt haben, muß, um weltbildende Kraft zu sein, bestimmter mehrere Momente in sich vereinigen. Weisheit (ἐπιστήμη, σοφια), Güte, (ἀγαθοτης als δύναμις ποιητική Absicht), Macht (ἀρχὴ, ἐξουσία, κράτος, als δύναμις βασίλικη), Gnade (ἵλεως), und zwar näher gebietende (προστάττουσα ἃ δεῖ) und verbietende (ἀπαγορεύουσα ἃ μὴ δεῖ). Dieß sind dann die sogenannten Kräfte, δυνάμεις, λόγοι, auch Mittelkräfte genannt, weil eben der göttliche Weltgedanke und die Gedankenwelt d. h. der ganze Logos, ὅλος λόγος, in der Mitte zwischen der Vernunft als solcher und der Materie als solcher steht, μέσος τῶν ἄκρων (Quis rerum div. her. p. 502. M.). Die näheren Prädicate, welche dem so bestimmten Logos gegeben werden, Organ, Säule und Band, Sigill, Ordner der Dinge, Ort der göttlichen Gedanken u. s. w., verstehen sich ohnehin von selbst und bedürfen keiner Erläuterung, sowie auch die Personification des Logos schon jetzt dem Mißverständniß enthoben ist, als ob sie mehr als bloße Personification wäre. (vgl. u. a. de sacrif. Ab. et Cain. p. 177. M.) Das Weitere ist ebenso einfach. Der in die Materie eingedrungene und in ihr ausgeprägte Gedankencomplex oder die durch die Vernunft gestaltete Materie ist die Welt, κόσμος, und diese mithin gleichfalls nichts Anderes, als göttlicher Logos. Sieht man freilich auf die Materie, welche die Substanz der Welt ist, so wäre diese das Andere Gottes, Gott geradezu entgegengesetzt. Allein die Materie als solche ist ja Nichtseiendes, μὴ ὄν, was mithin an der Welt ist, ist nicht die Materie, sondern das andere Element, der Gedanke, die Form. Folglich ist, wie gesagt, die wirkliche Welt, der κόσμος ὁρατὸς, αἰσθητὸς, ebenso λόγος θεοῦ, wie die Gedankenwelt. Der einzige Unterschied ist, daß der κόσμος νοητός früher, der κόσμος αἰσθητὸς später ist; jener ist der Erstgeborene, dieser der Zweitgeborene; jener υἱὸς πρεσβύτερος, dieser υἱὸς νεώτερος θεοῦ (Quod Deus immut. p. 277 M. De migrat. Abrah. p. 437 M.). Hiemit sind wir an dem Puncte angelangt, wo der kundige Leser von selbst erkennt, die Philonische Philosophie sei wesentlich nichts Anderes, als Wiederholung Platonischer Gedanken (vgl. Tim. p. 30 ff. 38 f. 47 f. 92; Philab. p. 30; Epin. p. 986). Die Welt ist realisirte Vernunft, d. h. als das die Materie gestaltende und belebende Princip ist Vernunft begriffen. Das ist Alles. Jetzt erst verstehen wir Ausdrücke, wie folgende: „Gott erfüllt Alles und geht durch Alles hindurch, und Nichts ist, worin er nicht wäre" (πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ); „er ist das Princip und das Begrenzende von Allem" (ἀρχὴ καὶ πέρας ἁπάντων — ein Lieblingsbegriff des Plato); „er ist Einer, und er selbst das Universum (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. Leg. alleg. III. p. 88 M; de Plantat. p. 341 M; Leg. alleg. I. p. 52 M.) Alle diese und ähnliche Sätze, wie sie sich zu Hunderten bei Philo finden (der sog. Pantheismus des Philo) wollen nichts Anderes sagen, als: Alles was ist, ist vernünftig; und das versteht sich bei Philo ebenso wie bei Plato von selbst, nachdem als weltschöpferisches oder viel-

mehr weltbildendes Princip die Vernunft, νοῦς, die als λόγος wirkende Kraft, erkannt war. Das Eigenthümliche der Philonischen Philosophie, das von Plato Abweichende in der Ausdrucksweise hat seinen Grund einfach darin, daß Philo Jude gewesen ist und sich an die Sprache des A. T. angeschlossen hat (vgl. über Philo Dähne, geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Relig.-Philos. Halle 1834. Semisch, Justin d. Mart. Breslau 1839 und besonders Staudenmaier, Philosophie des Christenth. I. Bd. Gießen 1840). — Nunmehr sind wir in den Stand gesetzt, die entschiedene Erklärung abzugeben: Johannes kann weder aus Philo, noch aus einer ihm und dem Philo gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben; er und Philo haben Nichts gemein, als das Wort; die Begriffe sind toto coelo verschieden. Der Johanneische Logos ist Person, Gott, in ewigem Verhältnisse zum Vater stehend (πρὸς τὸν θεὸν), der Philonische dagegen ist Product der (streng genommen unpersönlichen) Vernunft, Gedanke; der Johanneische Schöpfer der Welt, der Philonische die Welt selbst. Wir brauchen das Evangelium nicht ein Mal herbeizuziehen; schon der Prolog ist entscheidend. (Vgl. hierüber Staudenmaier a. a. O. u. A. Maier, Commentar über d. Ev. d. Joh. Bd. I. S. 115—119.) — Indessen kann man dieses erkennen und dennoch in Betreff des Johanneischen Logos im Irrthum sein. Nicht zufrieden mit der unmittelbar vor Augen liegenden Wirklichkeit, wie wir sie oben erkannten, und dem Hang zum Dichten folgend, haben Einige, da sie dem soeben Vorgetragenen die Anerkenntniß nicht versagen konnten, dem hl. Johannes die Thargumim der R. Onkelos und Jonathan Ben Usiel als Quelle angewiesen, aus welcher er seine Logoslehre schöpfen sollte. Jene beiden Rabbi haben, bald nach Christo, Paraphrasen verfaßt, der Erste zum Pentateuch, der Zweite zu den Propheten. Diese Paraphrasen sind die sog. Thargumim. Und diese nun, wie gesagt, sollen die Quelle sein, aus der die Johanneische Logoslehre geflossen. Jene Thargumim nämlich setzen fast überall, wo in den alttestamentlichen Schriften Gott, Geist Gottes ꝛc. steht, Wort Gottes, Memra (מֵימְרָא) und personificiren dieses. Johannes aber, so argumentirt man nun, machte sich während seines Aufenthaltes in Judäa mit diesen theologischen Vorstellungen, welche eine tiefere Erkenntniß der alttest. Schriften enthalten, bekannt, und so wurden und waren dieselben ein Bildungselement seines Logosbewußtseins, so daß die Logoslehre des Johannes weiter nichts ist, als eine höhere Entwicklung der thargumistischen Lehre von der Memra. Diese Annahme ist grundfalsch und wenig besser, als die philonisch-essäisch-therapeutische Hypothese. Wenn Johannes außer dem Christus, den er gesehen, gehört, berührt hat, noch einer Lehre oder Lehrweise bedurfte, um zu dem Begriff und Worte Logos zu kommen, so brauchte er doch seine Zuflucht nicht zu den Thargumisten zu nehmen; er konnte sich an die altteſt. Schriften selbst, namentlich die deuterocanonischen, anschließen, woselbst Aeußerungen Gottes (Weisheit, Wort) im Ueberflusse personificirt sind. Einem Apostel nachchristliche Juden zu Lehrern geben, heißt das Wesen des Christenthums total verkennen, denn nach Christus gibt es keinen Propheten, keinen Lehrer mehr, so wenig als einen Priester. Wer immer nach Christus die Wahrheit lehrt, thut es als Organ Christi. Davon aber abgesehen: wie konnte aus der thargumistischen Memra der Johanneische Logos entstehen? Ganz ebenso wenig, als aus dem Philonischen Logos. Man entwickle das unpersönliche Wort Gottes so weit oder hoch als man wolle, man personificire es auf's Vollständigste, es wird nie zum Sohne Gottes, nie zu Gott werden, was der Johanneische Logos ist. Der Begriff, den Johannes gibt, hat sich aus keiner fremden Quelle schöpfen, sondern nur aus der Wirklichkeit, dem menschgewordenen Logos, abstrahiren lassen, mit andern Worten: nur durch den Logos selbst geoffenbart werden können. Das alte Testament weist auf Christum hin; was wir daher in ihm erblicken, was auch R. Onkelos und R. Jonathan in ihm erblickt haben, ist der Schatten des in Christo

erschienenen und von Johannes wie den übrigen Aposteln gesehenen Körpers. — Daß indessen zwischen dem Philonischen und alttestamentlich-thargumistischen Logos einerseits und dem Johanneischen andererseits gar keine Beziehung stattfinde, wollen wir nicht behaupten. Es ist allerdings denkbar, sogar wahrscheinlich, daß eine solche vorhanden sei, aber nur eine negative. Die Apostel hatten Christum als den Sohn Gottes, dem Vater wesensgleich, verkündigt, und zwar so, daß derselbe als der offenbare Gott erschien und daß an der Einheit Gottes festgehalten wurde. Da lag nun Beides ganz nahe: daß man einerseits den Philonischen, anderseits den alttest. thargumistischen Logosbegriff auf den so verkündigten Christus anwende. In dem einen wie in dem andern Falle aber hatte man nicht mehr den wirklichen Christus, nicht den wahren Gottessohn. Die Apostel mußten folglich gegen das Eine wie das Andere protestiren. Als solchen Protest kann man den Prolog ansehen, welchen Johannes seinem Evangelium vorausschickt. Der Apostel würde damit erklären: der Sohn Gottes, dessen Geschichte im Folgenden erzählt werden soll, kann allerdings Wort Gottes, Logos, genannt werden; aber unter diesem Logos ist nicht das unpersönliche und bloß personificirte Wort des alten Testaments, und eben so wenig das Vernunftproduct oder die Vernunftäußerung des Philo zu verstehen, vielmehr ist derselbe absolut seiend (*ἐν ἀρχῇ ἦν*), in ewigem Verhältnisse zum Vater stehend (*πρὸς τὸν θεὸν*), kurz, schlechthin Gott (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*), der Schöpfer des Universums (*πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο*) u. s. w., und dieser Logos ist es, welcher Mensch geworden (*καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*) und als Christus unter uns gelebt hat. Es ist klar, der Apostel konnte den angedeuteten Irrlehren nicht wirksamer entgegentreten, als auf die angegebene Weise. Nehmen wir nun dazu, was wir gleich Anfangs erkannten, daß es wissenschaftlich erlaubt gewesen, den Sohn Gottes Logos zu nennen, so haben wir mit genügender Sicherheit erkannt, wie Johannes dazu gekommen, sich einige Male, namentlich im Eingang zu seinem Evangelium, des Ausdruckes Logos zu bedienen. Daß dann aber freilich gerade an diesen Ausdruck später sich vielfache Mißverständnisse geknüpft haben, lehrt die Dogmengeschichte. Man denke nur z. B. an den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* des Theophilus, an das Mittelwesen der Arianer u. dgl. Hier kommt dieß nicht weiter in Betracht. [Mattes.]

Logotheta — ist einer der zahlreichen Titel am byzantinischen Hofe und heißt nach dem Wortlaute (*λογοθέτης*) Rechenschaftsgeber, Amtsvorsteher. Es gab mehrere Logotheten: *λογ. τοῦ γενικοῦ*, aerarii generalis — Vorsteher über das Steuerwesen; *λ. τοῦ δρομοῦ*, publici cursus — Vorsteher über die Courier- oder Postanstalt; *λ. τῶν οἰκειακῶν*, rerum domesticarum familiarium — Vorsteher über die kaiserliche Haushaltung, Haus- und Hofminister; *λ. τοῦ στρατιωτικοῦ*, logotheta castrensis — Kriegsminister oder (im eigentlichen Sinn genommen) Feldzeugmeister; *λ. τῶν ἀγελῶν*, rei pecuariae — Aufseher über die Domänen 2c. Der wichtigste Logothet aber war der große, *λογοθέτης μέγας*. Codinus bezeichnet dessen Amt in folgenden Worten: „Der große Logothet besorgt die kaiserlichen Erlasse und goldenen Bullen an die Könige, Sultane und Statthalter" (*ὁ μέγας λογοθέτης διατάττει τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποστελλόμενα προστάγματα καὶ χρυσόβουλλα πρός τε ῥῆγας* (reges), *σουλτάνους καὶ τοπάρχας*). Er war demnach Sigelbewahrer oder Kanzler, wie er in der That später genannt wurde — *καγκελλάριος*. — Diesem Logotheta palatinus entsprach der Logotheta ecclesiasticus. Derselbe war Vorsteher der bischöflichen Kanzlei, des kirchlichen Gerichtes (*εἰς τὸ λογογραφεῖν καὶ εἰς τὰς δημοσιακὰς καὶ ἀρχοντικὰς ὑποθέσεις λογογραφεῖν* — was Gretser so übersetzt: praeest discutiendis et conscribendis rationibus, tam quas reddunt qui ex plebe quam qui ex ordine ecclesiastico principali), bewahrte das Sigill des Patriarchen, und besorgte die bischöflichen Erlasse (*ὑποκρατῶν τὴν βοῦλλαν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἴτι ἂν γράφει ὁ ἀρχιερεὺς, σφραγίζεται παρ᾽ αὐτοῦ*), sprach wohl auch

selbst zu dem Volke (vermuthlich durch Hirtenbriefe) als Stellvertreter des Patriarchen (*ποιῶν λόγους κατηχητικοὺς πρὸς τὸν λαὸν, δίκαιος* — vicegerens — *τοῦ πατριάρχου*), war also mit einem Wort der Kanzler (Syndicus) und Generalvicar des Patriarchen, und stund zu diesem in demselben Verhältnisse, als der Groß-Logothet zum Kaiser. In der Kirche hatte er die Patene zu halten, wenn der Patriarch selbst das Abendmahl austheilte. Vgl. Georgii Codini Curopalatae de officiis magnae Ecclesiae et aulae Constantinopolitanae. Cum versione et comment. P. Jac. Gretseri S. J. Ed. Jac. Goar. Par. 1648. Ferner: Joh. Meursii Glossarium graeco-barbarum. [Mattes.]

Lohner, Tobias, Jesuit, geboren 1619 zu Neuötting in Bayern, erhielt 1637 die Aufnahme in den Orden, in welchem er verschiedenen Lehrstellen und dem Rectorate zu Luzern und Dillingen vorstund und um 1680 starb. Außer verschiedenen ascetischen Schriften in teutscher und lateinischer Sprache hat er auf dem Gebiete der practischen Theologie mit großer Thätigkeit gearbeitet und Werke geliefert, die noch immer sehr geschätzt und gebraucht werden. Obenan steht die Bibliotheca manualis concionatoria, in qua copiosa et selecta pro concionibus, exhortationibus aliisque spiritualibus instructionibus materia facili, ordinata et grata methodo proponitur. Dieses treffliche Werk, das manche Predigerlexica der neuern Zeit weit übertrifft, ist in Teutschland und Italien oft aufgelegt worden, zu Augsburg in drei Foliobänden 1712, 1717, 1771, und aus dem Lateinischen übersetzt und neu geordnet zu Wien erschienen unter dem Titel: Handbibliothek für Prediger, übersetzt und neu geordnet von L. Leopold Lausch, 3 Bände gr. 8. Wien 1838—1839. Die andern nicht weniger geschätzten Werke Lohners sind: Instructio practica de ss. missae sacrificio; instructio practica de officio divino juxta ritum breviarii Romani recitando; compendium ritualis pro administratione sacramentorum; instructiones practicae varii argumenti, partes XI cum compendio rituali, worin über folgende Materien gehandelt wird: 1) de sacrificio missae, 2) de horis canonicis, 3) de conversatione apostolica, 4) de munere pastorali pie et fructuose obeundo, 5) de confessionibus rite excipiendis, 6) institutiones quintuplicis theologiae positivae videlicet, asceticae, polemicae, speculativae et moralis, 7) de munere concionandi et catechizandi, 8) theologiae mysticae institutiones, 9) de sacerdotii origine et praestantia, 10) de summa doctrinarum asceticarum, 11) de armamentario seu panoblia spirituali, cum compendio ritualis pro administratione sacramentorum. Auch diese Werke Lohners sind öfter im Drucke aufgelegt worden. [Schröbl.]

Lollharden. Im Beginne des 14ten Jahrhunderts bildeten sich zuerst zu Antwerpen und dann in andern Theilen Niederlands beghardische Vereine für Krankenpflege und Todtenbestattung, deren Mitglieder den Namen Alexianer (s. d. A.) und Celliten trugen und vom Volke häufig Lollarden, Lollharden i. e. Luller, Loller, Rollbrüder, Sänger, von ihrem Todtengesang bei den Begräbnissen her, genannt wurden. Ob gerade diesen Vereinen, die sich auch nach Teutschland verpflanzten, der Name Lollharden zuerst gegeben worden sei, und ob sie denselben Anfangs ausschließlich getragen, läßt sich nicht ermitteln; gewiß ist, daß dieser Name selbst schon im ersten Decennium des 14ten Jahrhunderts vorzüglich zur Bezeichnung herumziehender sectirerischer Heuchler und Andächtler gebraucht und bald ganz allgemein als identisch mit versteckten, scheinheiligen und betrügerischen Schwärmern, Sectirern und Ketzern genommen wurde. Insbesondere kommen die Lollharden bald als identisch, bald in Verbindung mit den Begharden, Beghinen (s. d. A.), Fraticellen (s. d. A.) und verwandten Secten vor, und von dieser Art Lollharden mögen diejenigen gewesen sein, von denen der Canonicus Hocsemius von Lüttich in seinen Annalen zum Jahr 1309 schreibt: „eodem anno quidam hypocritae gyrovagi, qui Lollardi sive Deum laudantes vocabantur, per Hannoniam et Brabantiam quasdam mulieres nobiles de-

ceperunt." Ferner wird der Name Lollharden öfter von den gnostisch-manichäischen Ketzern und Abkömmlingen der Albigenser, wie auch von verdeckten Waldensern gebraucht; so gab man dem Erzketzer Walther, welcher 1322 zu Cöln verbrannt wurde, und den ihm gleichgesinnten manichäischen Ketzern schlechtester Art, die im Anfang des 14ten Jahrhunderts in Oestreich zum Vorschein kamen, wohin sie aus den Niederlanden her sich eingeschlichen hatten, den Namen Lollharden (s. Rayn. Annal. a. 1318, nr. 44, und Klein, Gesch. d. Christenth. in Oestr. u. Steierm. Bd. II. S. 395). Es ist daher wohl ein Irrthum, wenn man früher häufig den genannten Walther zu Cöln als den Stifter der Lollharden angesehen oder auch gemeint hat, der Name Lollharden schreibe sich erst von den Wiclefiten her, weil diese in England allgemein schimpf- und spottweise mit dem Namen „Lollharden" bezeichnet wurden. Demnach sind es vor Allen die Wiclefiten, welchen der Name Lollharden beigelegt worden ist, worüber Mehreres im Art. Wiclef, Wiclefiten. Vgl. auch die Art. Christenverfolgungen S. 505 und Großbritannien S. 782. [Schrödl.]

Lombarden, s. Longobarden.

Lombardisch-Venetianisches Königreich, s. Italien.

Lombardus, Petrus, und die wichtigsten seiner Commentatoren. Petrus Lombardus war im Gebiete der lombardischen Stadt Novara, woher er seinen Beinamen führt, aus einer armen und unbekannten Familie geboren. Ein Wohlthäter gab ihm die Mittel, in Bologna seine Studien zu beginnen; von da begab er sich nach Frankreich mit Empfehlungsschreiben an den heiligen Bernardus, welcher ihn in die Schule von Rheims schickte. Der Ruf der Professoren von Paris zog ihn in diese Stadt, welche ihn so sehr fesselte, daß er dieselbe gegen seine anfängliche Absicht nie mehr verließ. Seine Gelehrsamkeit verschaffte ihm bald eine theologische Lehrkanzel, welche er mehrere Jahre lang mit der größten Auszeichnung inne hatte. Im Jahre 1159 wurde er auf den Vorschlag des Bruders des Königs Philipp, welcher Archidiacon an der Cathedrale von Paris war, zum Bischofe der genannten Stadt gewählt; er starb jedoch schon im Jahre 1164. Ueber seine Wirksamkeit als Bischof ist nichts bekannt; doch reicht der einzige Zug, welchen ein ferraresischer Chronist über ihn aufgezeichnet hat, hin, einiges Licht über seinen Charakter zu verbreiten. Einige Edelleute aus seiner Vaterstadt reisten nach Paris, um ihrem berühmten Landsmanne ihre Ehrerbietung zu bezeugen, und nahmen auch seine Mutter mit. Da ihnen aber diese gar zu ärmlich gekleidet schien, so legten sie derselben dem Range ihres Sohnes entsprechendere Kleider an, obwohl dieselbe versicherte, sie kenne ihren Sohn; ein solcher Aufzug werde ihm nicht gefallen. Als man ihm dieselbe als seine Mutter vorstellte, bemerkte er, er kenne sie nicht; er sei der Sohn einer armen Frau, und erst, nachdem sie ihre alte ländliche Kleidung wieder angezogen hatte, erkannte er sie als seine Mutter und umarmte sie. — Petrus Lombardus ist der Verfasser der vier berühmten Sentenzenbücher (libri IV sententiarum). Zur Zeit des Lombarden herrschten in den Schulen zwei Methoden, welche einander feindselig gegenüberstanden: die der Kirchlichen oder Positivisten und die speculative oder dialectische. Die erste bestand darin, daß man die kirchliche Lehre aus der heiligen Schrift und aus der Tradition zusammenstellte. Die zweite, welche durch Abälard (s. d. A.) auf ihre Spitze getrieben wurde, erörterte die Gegenstände der Religion auf dem Wege des Raisonnements, stellte Satz und Gegensatz einander gegenüber und suchte dann die scheinbaren Widersprüche dialectisch zu lösen. Petrus Lombardus suchte nun beide Methoden mit einander zu vereinigen. Nach dem Vorgange früherer Gelehrten, welche Sammlungen von Sentenzen der Kirchenväter und Concilien veranstalteten — Wilhelm von Champeaux, Hugo von St. Victor, Robert Pulleyn (s. diese Art.) — wollte er „die sicheren Sätze des Glaubens gegen die Ketzerei der Meinungen" zusammenstellen. Das dialectische Moment aber nahm er in sofern in sein Werk auf, als er ähn-

lich dem von Abälard in seiner berühmten Schrift: „Sic et non“ beobachteten Verfahren, die scheinbaren Widersprüche seiner Auctoritäten nicht übergeht, sondern ausdrücklich hinstellt und zu lösen sucht. Er selbst gibt in seiner Einleitung als Zweck seines auf Verlangen seiner lernbegierigen Brüder verfaßten Werkes an „die Festigkeit des kirchlichen Glaubens darzustellen, das Verborgene theologischer Untersuchungen zu öffnen und die Sacramente der Kirche verständlich zu machen.“ Entsprechend dem großen Ansehen, welches der heilige Augustin im Mittelalter genoß, ist die Grundanlage seines Werkes vorherrschend Augustinianisch, wie schon daraus hervorgeht, daß derselbe die Glaubenswahrheiten in Lehren von Sachen und von Zeichen eintheilt. Die drei ersten Bücher und der Tractat von der Auferstehung des vierten behandeln die Lehre von den Sachen, während der übrige Theil des vierten Buches die Lehre von den Zeichen (unter welchen besonders die Sacramente verstanden werden) enthält. (Eine Analyse des ganzen Werkes siehe in der Hist. lit. de la France XII, 509—601. Cramer in seiner Fortsetzung der Einleitung der Weltgeschichte Bossuets VI, 591—782. Flügge, Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften III, 443—465. Schröckh, Kirchengeschichte 28, 489—518. Ritter, Geschichte der Philosophie VII, 480—499. Kuhn, Dogmatik I, 1. 260 ff.) — Als Mangel an dem Werke des Lombarden wird hervorgehoben die oberflächliche, nicht in der Natur der Sache begründete Eintheilung des Stoffes und die Zusammenfassung der Dogmatik und Moral, welche von ihm auf das ganze Mittelalter sich forterbte. Das außerordentliche, fast symbolische Ansehen, welches die Sentenzenbücher unter den Scholastikern erhielten, legt übrigens den sprechenden Beweis ab, daß der Lombarde, wenn er auch kein productiver Geist war, doch einem wirklichen, vielverbreiteten Bedürfnisse seiner Zeit entsprochen habe. Die Nüchternheit und Mäßigung der theologischen Anschauung, die Reichhaltigkeit des aufgenommenen Stoffes und der geschickte Tact, mit welchem eine Menge spitzfindiger, unfruchtbarer Fragen von der Erörterung ausgeschlossen wurden, gaben diesem Werke eine solche Bedeutung, daß dasselbe fast in allen theologischen Schulen des Mittelalters den Vorlesungen als Lehrbuch zu Grunde gelegt wurde. — Uebrigens fanden die Sentenzenbücher schon bei Lebzeiten ihres Verfassers Anstoß. Einer der ausgezeichnetsten Schüler des Lombarden, Johann von Cornwallis, suchte zwölf Jahre hindurch bei dem Papste Alexander III. es durchzusetzen, daß sein Lehrer als der Ketzerei des Nihilismus schuldig verdammt werde. Endlich vermochte er den Papst, daß er im Jahre 1170, am Ende seines Pontificats, durch ein Rescript allen Professoren verbieten ließ, den Satz, daß Jesus Christus, als Mensch betrachtet, Nichts sei, vorzutragen. Kurz darauf erneuerte Walter von Mauritanien, damals Prior in dem Stifte der regulären Chorherrn des hl. Victor zu Paris, welcher einer der ersten Gegner Abälards gewesen war, denselben Angriff in dem gegen ihn, gegen Abälard, Peter von Poitiers und Gilbert de la Porrée (s. d. A.) gerichteten Buche „contra quatuor Galliae labyrinthos.“ Auch warf er den genannten Theologen, die er ungerechter Weise in eine Linie mit einander stellte, insgesammt vor, daß sie durch die Art und Weise, wie sie die Dialectik anwendeten, überall Gegensätze aufstellten und über Alles Fragen aufwürfen, Alles in der Religion schwankend machten. Endlich erhob sich der Abt Joachim von Calabrien (s. d. A.), ein bekannter Mystiker jener Zeit, gegen den Lombarden. In einer der Kirchenversammlung im Lateran (1179) überreichten Schrift behauptete der genannte Abt, Petrus nehme eine Viereinigkeit (quaternitas) in Gott an, da er gelehrt habe, der Vater, der Sohn und der hl. Geist seien ein höchstes Ding (summa quaedam res), welches nicht zeuge, nicht gezeugt werde und nicht ausgehe. Das Concil ging nicht auf diese Anschuldigung ein. Auf einer spätern Kirchenversammlung im Lateran, welche unter Innocenz III. 1215 gehalten wurde, ward die Lehre

des Lombarden gebilligt und die Schrift des Denuncianten verdammt. Obgleich diese Angriffe das Ansehen des Lombarden nur hatten erhöhen helfen, so kamen doch im Jahre 1300 die Professoren der Theologie zu Paris darin mit einander überein, 16 Sätze der Sentenzenbücher nicht vorzutragen. Doch hatte diese Maßregel nach D'Argentrée nicht so fast einen eigentlich theologischen, als vielmehr einen öconomischen Grund; auch findet man nicht, daß andere theologische Schulen derselben beigetreten wären. Die späteren Theologen tadelten außerdem noch an dem Lombarden, daß er mehrere wichtige Lehrstücke, z. B. über die heilige Schrift, die Kirche, den Primat und die Concilien, in sein Werk nicht aufgenommen habe und einen großen Mangel an Kritik an den Tag lege. Allein beide negative Eigenschaften hat derselbe nicht bloß mit seiner Zeit, sondern überhaupt mit dem ganzen Mittelalter gemeinsam, da auch die größten Scholastiker, z. B. der heilige Thomas von Aquin, auf einem niedern Standpuncte der Kritik stehen, und die Lehren von der heiligen Schrift, von dem Primat u. s. w. erst durch die Bestreitung derselben durch die Reformatoren ein Gegenstand der gründlicheren Untersuchung wurden. — Ueber die verschiedenen Ausgaben der Sentenzenbücher siehe Hist. lit. l. c. 607—617. — Noch haben wir hier eines literarischen Streites zu erwähnen, welcher über die eigentliche Urheberschaft der Sentenzenbücher erhoben worden ist. Dr. Eck hatte in der Abtei Mölk ein „summa magistri Bandini" betiteltes Manuscript gefunden, welches außerordentlich große Aehnlichkeit mit den Sentenzen des Lombarden darbot und durch den Abt der Schotten zu Wien, Chelidonius, im Jahre 1519 zum Drucke befördert wurde. Cramer, welcher einen Auszug der summa des Bandinus in sein oben genanntes Werk aufgenommen hat und beide Schriften mit einander vergleicht, vermag den Streit nicht genügend zu schlichten. Doch geht aus einem von dem bekannten Bernhard Pez aufgefundenen Manuscripte, welches den Titel führt: „Abbreviatio magistri Bandini de libro sacramentorum magistri Petri Parisiensis episcopi fideliter acta", welche von dem genannten Gelehrten in dem ersten Bande seines thesaurus anectodorum novissimus abgedruckt wurde, hervor, daß die Arbeit des Bandinus, eines sonst gänzlich unbekannten Theologen, nur ein Auszug aus den Sentenzen des Lombarden sei. „Gewiß", sagt in dieser Beziehung Neander (Kirchengesch. VI. 795) mit Recht, „war Peter der Lombarde nicht der Mann, der einer solchen Vorarbeit bedurft hätte." — Petrus Lombardus ist außerdem der Verfasser von Commentarien über die Psalmen und das hohe Lied, sowie über die Briefe des heiligen Apostels Paulus, welche 1537 und 41 zu Paris gedruckt wurden. Doch haben diese exegetischen Werke keinen bedeutenden wissenschaftlichen Werth, da sie fast nur in Auszügen aus den Schriften der Kirchenväter und Theologen des Mittelalters bestehen. In Beziehung auf seine Erklärung der Briefe des heiligen Paulus, in welchen Lombardus besonders dem heiligen Ambrosius, Hieronymus und Augustinus folgte, bemerken übrigens die gelehrten Benedictiner in der schon angeführten Literärgeschichte Frankreichs, dieselbe sei klar, methodisch und enthalte außer den Gedanken der Väter sehr gute, dem Verfasser eigenthümliche Ansichten. Ueber die ungedruckten Werke des Petrus — Glossen zu dem Buche Job, Sonn- und Festtagspredigten, einige Briefe, eine Methode der practischen Theologie und eine Selbstvertheidigung gegen die Angriffe des Johann von Cornwallis — siehe das so eben genannte Werk S. 603. — Hinsichtlich der bisher von uns noch nicht angeführten ältern Literatur über den Lombarden verweisen wir auf Gräße's Lehrbuch einer Literärgeschichte der berühmtesten Völker des Mittelalters. II. Abth. 1. Hälfte, S. 211 ff. — Unter den zahllosen Commentatoren der Sentenzenbücher des Lombarden heben wir mit Umgehung derjenigen, welche, wie die großen Scholastiker Alexander von Hales, Thomas von Aquin u. s. w., in eigenen Artikeln dargestellt werden, als die bedeutendsten hervor: Peter von Poitiers (nicht zu verwechseln mit seinem

ältern gleichnamigen Zeitgenossen, einem Dichter aus dem Orden von Clugny), einer der ausgezeichnetsten Schüler des Petrus Lombardus, welcher dem letzteren auf seinem Lehrstuhle folgte und als Kanzler der Kirche und Universität von Paris im Jahre 1206 starb. In seinem Commentare zu den Sentenzen des Lombarden schließt er sich ganz getreu an den Vortrag seines Lehrers an, den er zu begründen und zu bestätigen sucht. Einen Auszug aus diesem Werke siehe bei Cramer a. a. O. VI. 754 ff. Auch verfaßte er eine „genealogia und chronologia sanctorum Patrum ab Adamo ad Christum" und noch einige unbedeutende Werke exegetischen, theologischen und philosophischen Inhalts. S. Schröckh 28, 540 ff. Flügge a. a. O. III. 484 ff. — Petrus Aureolus, zu Vermeria in Frankreich geboren, trat frühzeitig in den Franciscanerorden, war von 1316—21 Professor an der Universität zu Paris, wurde dann Erzbischof von Aix, wo er 1345 starb. Wegen seiner Beredtsamkeit hatte er den Beinamen Doctor facundus erhalten. Er hinterließ außerdem „quodlibeta varia", und einen „tractatus de immaculata Virgine." Cfr. Oudinus de script. sacr. III. 850 sqq. — Johannes Bassolis, ein Schüler des Duns Scotus, wahrscheinlich ein geborner Schotte. Derselbe lehrte in der ersten Hälfte des 14ten Jahrhunderts als Professor der Theologie zu Rheims und Mecheln mit solchem Beifalle, daß er den Ehrennamen Doctor ornatissimus erhielt. — Petrus von Aquila aus dem Franciscanerorden, Bischof von St. Angelo im Neapolitanischen und 1338 von Trivento, schrieb einen „Scotellus", in welchem er die Lehren des Scotus zusammenfaßte, und ein „compendium super magistrum sententiarum", sowie ein eng damit verbundenes Werk „quaestiones in IV lib. sent. juxta Scoti doctrinam." — Johannes Bacon oder Bacon Thorpe, so genannt von seinem in der Nähe von Norfolk gelegenen heimathlichen Dorfe, trat frühzeitig in den Carmeliterorden, wurde zu London 1329 zum Provincial seines Ordens gewählt und starb 1346 mit dem Beinamen eines Doctor resolutus. Er schrieb außer seinem Commentar über den Lombarden ein „compendium legis Christi" und „quodlibeta", welche öfters gedruckt wurden. — Gerardus Odonis aus Rodez in Frankreich gebürtig, wurde 1329 General des Minoritenordens, in den er frühzeitig getreten war, und starb 1349 als Administrator der Kirche von Catanea in Sicilien. Er führte den Titel Doctor moralis. — Johannes Canon, ein Minorite und Schüler des Duns Scotus, wurde 1329 zu Paris Doctor der Theologie und starb als Professor der Theologie zu Oxford. — Petrus Paludanus aus Burgund, Dominicaner und Thomist, war seit 1314 Lehrer der Theologie zu Paris, seit 1330—42 Patriarch zu Jerusalem, schrieb außerdem ein „directorium terrae sanctae", einen „tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis" und eine „determinastio facult. Paris. de visione beatifica contra Joh. XXII." — Adamus Goddam aus Norwich, wegen seiner Abkunft gewöhnlich Anglicus genannt, ein Minorit, Schüler Occam's und Lehrer der Theologie zu Oxford um die Mitte des 14ten Jahrhunderts. — Robert Holcot aus Northampton, Dominicaner, starb 1349 als Professor der Theologie zu Oxford und hinterließ mehrere moraltheologische Schriften. — Thomas de Argentina, aus Straßburg gebürtig, Professor der Theologie zu Paris, starb 1357 als General des Augustinereremitenordens. S. Tiedemann, „Geist der speculativen Philosophie" V. 235 ff. — Gregorius von Rimini, Nachfolger des vorigen, den er nur um ein Jahr überlebte, verfaßte außerdem Commentarien zu den Briefen des heiligen Apostels Paulus und Jacobus. — Alphonsus Vargas aus demselben Orden, früher Professor der Theologie zu Paris, zuletzt Erzbischof von Sevilla, wo er 1359 starb. — Jacobus von Teramo oder auch von Ancherano, wo er 1349 geboren wurde, wurde 1384 Archidiacon zu Aversa, dann Bischof in verschiedenen Diöcesen und zuletzt in Spoleto, wo er 1417 starb. Derselbe ist besonders berühmt durch seine „consolatio peccatorum s. liber Belial, processus luciferi contra Jesum judice Sa-

lomone", in welchem nach Gräße der Prophet Jeremias der Sachwalter des Teufels und Aristoteles der Advocat Christi ist. Siehe die ziemlich reichhaltige Literatur bei Gräße a. a. O. II. 1. 319. — Johannes Capreolus, ein französischer Dominicaner, zuerst Professor der Theologie zu Paris, dann Rector seiner Ordensschule zu Toulouse, starb 1444 in seinem Profeßhause zu Rodez, in das er sich 1326 zurückgezogen hatte. — Dionysius von Rykel, sonst auch de Leewis genannt, trat in seinem 21ten Lebensjahre in das Carthäuserkloster zu Ruremonde, wo er 1471 starb. Derselbe führt gewöhnlich den Beinamen eines Doctor ecstaticus und ist besonders auf dem ascetischen und moralischen Gebiete ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller. — Heinrich Gorcum oder von Gorchheim (einer gleichnamigen Stadt in Holland oder Bayern) war ein zu seiner Zeit — er lebte um die Mitte des 15ten Jahrhunderts und war im Jahre 1460 Vicekanzler der Universität zu Cöln — sehr berühmter Scholastiker. — Ein ebenfalls angesehener Theologe seiner Zeit war Petrus Aquilanus aus dem Minoritenorden, welcher zuletzt 1337—44 Inquisitor zu Florenz wurde und den Beinamen Doctor sufficiens, oder auch wegen seiner Anhänglichkeit an die scotistische Lehre Scotellus führte. — Gabriel Biel zu Speyer, nach Einigen zu Tübingen oder Constanz geboren (s. Biel). Derselbe wurde zuerst Prediger an der Martinskirche zu Mainz, dann Propst an der Collegiatkirche zu Urach. Der Graf und nachherige Herzog Eberhard von Würtemberg bediente sich seiner bei Errichtung der Universität zu Tübingen (1477); im folgenden Jahre war er einer der Begleiter dieses Fürsten auf seiner Reise nach Rom. Er lehrte seit 1484 die Theologie zu Tübingen und trat später unter die fratres de communi vita (s. Clerici et fratres vitae communis), in welcher Bruderschaft er 1495 starb. Mit Gabriel Biel wird gewöhnlich das dritte und letzte Zeitalter der Scholastik als abgeschlossen betrachtet. Derselbe war ein Nominalist und schrieb eine „epitome scripti Guielmi de Occamo et collectorium super IV lib. sent." Außerdem war er ein berühmter Kanzelredner. Seine Predigten wurden in zwei Sammlungen gedruckt („sermones Gabrielis de tempore" herausgegeben von Wendelin Steinbach, Professor der Theologie zu Tübingen, 1500, und „sermones Gabrielis de festivitate gloriosae virginis Mariae"), und sind vorherrschend moralisch gehalten. S. Schröckh a. a. O. 33, 533 ff. Die freimüthigen und öfters von den Meinungen der übrigen Lehrer abweichenden Urtheile, welche Gabriel Biel hinsichtlich mehrerer kirchenrechtlichen Fragen in seiner „lectura super canone missae in alma universitate Tubingensi ordinarie lecta" — und in seiner „sacri canonis Missae literalis et mystica expositio", cfr. sein „defensorium contra aemulos suos de obedientia sedis apostolicae" — aussprach, haben demselben die zweideutige Ehre verschafft, von den Protestanten unter ihre sogenannten testes veritatis aufgenommen zu werden. Von Wernsdorf und Hieronymus Wigandus wurden nämlich alle seine von den Bestimmungen des Concils von Trient abweichenden Meinungen in einer in heftigem polemischen Tone abgefaßten Schrift gesammelt, welche 1719 zu Wittenberg unter dem Titel: „de Gabr. Biel celeberrimo Papista Antipapista" abgedruckt wurde. S. Schröckh a. a. O. 34, 215 ff. Biographie universelle 4, 472 suiv. — Johannes Zachariä, Augustinereremit, von 1400—1428 Professor der Theologie in seiner Vaterstadt Erfurt, wegen seiner auf dem Concil von Constanz gegen Hus an den Tag gelegten Heftigkeit Hussomastix genannt. — Unter die Commentatoren des Petrus Lombardus wird gewöhnlich auch Paulus Cortesius gerechnet, welcher zu Rom, wo sein Vater päpstlicher Secretär war, 1465 geboren wurde und 1510 als apostolischer Protonotar auf seinem Castell Cortesiano in Toscana starb. Derselbe ist unter dem Namen des Cicero der Scholastiker bekannt. Er verfaßte „disputationes in IV lib. sentent.", welche im Jahre 1540 zu Basel unter dem Titel: „P. Cortesius in sententias; qui in hoc opere eloquentiam cum theologia conjunxit; boni igitur ac studiosi gaudento et emento" gedruckt wurde.

Doch hat dieses Werk mit Petrus Lombardus fast nur die Eintheilung und Anordnung des Stoffes gemein. Statt dem Lombarden zu folgen, macht er sich vielmehr über die Scholastiker an vielen Stellen lustig. Ueberhaupt gehört dieser Theologe einer von der der bisher angeführten Scholastiker abweichenden Geistesrichtung an. Ein Auszug aus seinem obengenannten Werke siehe bei Schröckh a. a. O. 34, 219 ff. Außerdem verfaßte derselbe: „Dialogus de hominibus doctis" und „de sacrarum litterarum omniumque disciplinarum scientia." — Conrad Summenhart aus Calw in Schwaben, 1465 geboren und 1511 als Professor der Theologie zu Tübingen an der Pest gestorben, der Verfasser vieler theologischer Schriften. S. Gräße a. a. O. II. 1. 395. — In Spanien, wo die Scholastik noch fortblühte, nachdem die theologischen Wissenschaften zum Theile in Folge der Einwirkung des Protestantismus in andern Ländern großentheils eine andere Richtung erhalten hatten, traten während des ganzen 16ten und im Anfange des 17ten Jahrhunderts noch eine Menge Theologen auf, welche den Fußstapfen des Lombarden folgten und seine Sentenzenbücher commentirten. Unter diesen heben wir hervor: — Dominicus Soto. Dieser, einer der gründlichsten Theologen seiner Zeit, im Jahre 1494 in Segovia von armen Eltern geboren, studirte zuerst zu Alcala Philosophie, und erhielt zu Paris, wohin er einen reichen Mitschüler begleitet hatte, die Magisterwürde. Nach seiner Rückkehr lehrte er die Philosophie zu Alcala, trat 1524 in den Dominicanerorden und erhielt dann eine Lehrkanzel auf der Universität zu Salamanca, wo er Commentarien über die aristotelische Philosophie herausgab. Im Jahre 1545 schickte ihn Carl V. mit dem Titel seines ersten Theologen auf das Concil von Trient, wo er mit der Erörterung der schwierigsten dogmatischen Fragen beauftragt wurde und mit dem bekannten Catharinus (s. d. A.) öfters in gelehrten Streit gerieth. Carl V. wählte ihn später zu seinem Beichtvater und wollte ihn zum Bischofe von Segovia erheben. Auch stellte ihn dieser Fürst, dessen volles Vertrauen er besaß, als Schiedsrichter in der Streitsache des Lascasas (s. den Art. Casas) und Sepulveda hinsichtlich der unglücklichen Indianer auf. Im Jahre 1550 zog er sich von dem Hofe nach Salamanca zurück, wo er 1560 starb. Sein Commentar über die Sentenzen des Lombarden hat einen bedeutenden wissenschaftlichen Werth. Ferner verfaßte er einen Commentar zu dem Römerbriefe, in welchem er besonders die Erklärung Cajetans (s. d. A) zu widerlegen suchte, eine Abhandlung über die Natur und Gnade, in welcher er die Lehre des Concils von Trient über die Erbsünde, den freien Willen und die Rechtfertigung vertheidigte, und einen Tractat „de justitia et jure." Cfr. Nicolai Antonii „bibliotheca Hispana" I. 255 sqq. Biographie universelle Tom. 43, 143 suiv. — Antonius de Corduba, aus dem Orden der Minoriten, dessen Provincial er wurde. Derselbe genoß zu seiner Zeit solches Ansehen, daß ein Zeitgenosse von ihm behauptete, er habe in der Theologie wie ein pythisches Orakel gegolten, bei dem man sich von allen Seiten her Raths erholt habe. Er verfaßte außerdem ein „quaestionarium theologicum sive silva casuum conscientiae"; eine „expositio regulae fratrum minorum"; „annotationes in Dominicum Sotum de ratione tegendi et detegendi secretum" etc. Cfr. Antonius l. c. I. 88. — Bartholomäus de Ledesma, ein Dominicaner, welcher den ersten Lehrstuhl auf der Academie zu Mexico inne hatte und vom Könige zum Bischofe von Guaxaca ernannt wurde. — Didacus de Leon aus dem Carmeliterorden, wohnte als Bischof von Coimbra dem Concil von Trient bei, auf welchem er mehrere Reden hielt, und starb 1589 im Rufe großer Gelehrsamkeit. — Der letzte bedeutende Commentator des Lombarden ist der niederländische Theologe Wilhelm Estius, welcher überhaupt den ausgezeichnetsten Gottesgelehrten seines Zeitalters beizuzählen ist. Derselbe wurde 1652 zu Gorcum in Holland geboren, studirte zuerst zu Utrecht, dann zu Löwen, wo er 1580 die Doctorwürde der Theologie erhielt. Bald darauf wurde er nach Douai auf eine

theologische Lehrkanzel berufen, welche er mit großer Auszeichnung inne hatte. Er wurde Superior des dortigen Seminars, Propst an der St. Peterskirche und zuletzt Kanzler der Universität, und starb 1613 in seinem 72ten Lebensjahre. Zuerst beschäftigte er sich mit der Herausgabe der Werke des hl. Augustin, dann verfaßte er eine „historia martyrum Gorcumensium", d. h. eine Geschichte von 19 Priestern und Ordensleuten, welche 1552 wegen ihrer Anhänglichkeit an die katholische Kirche bei der Einführung des Calvinismus in seiner Vaterstadt ermordet worden waren. Seine „commentaria in IV lib. sentent. Pet. Lomb. Doct. Paris. II Vol. fol.", welche öfters gedruckt wurden, werden von den Theologen auch in unserer Zeit noch sehr geschätzt. Sie sind überhaupt dem Besten beizuzählen, was die speculative Theologie seit der Reformation zu Tage gefördert hat. „Die biblische und patristische Beweisführung ist in diesem Werke mit großer Sorgfalt behandelt, und das dialectische speculative Moment einfach und klar gehalten; dagegen ist die Anordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Lehrstücke und Lehrpuncte, der Zusammenhang und die systematische Einheit offenbar vernachläßigt" (Kuhn, kath. Dogm. I. 282.). Nicht minder berühmt sind die Commentare des Estius zu den Briefen des heiligen Apostels Paulus, welche zwei Foliobände umfassen. In der Ausarbeitung eines Commentars über die katholischen Briefe wurde er bei dem fünften Capitel des ersten Briefes Johannis durch den Tod unterbrochen. Minder werthvoll sind seine „annotationes in praecipua et difficiliora scripturae loca", an welchen jedoch die überhaupt in allen seinen Werken herrschende Klarheit und Gründlichkeit gerühmt wird. Noch sind endlich zu erwähnen seine „orationes theologicae" XIX. Cfr. Biographie univers. Tom. XIII. 400 suiv. Dupin, nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiastiques Tom. XVI. 45 suiv. [Brischar.]

London, Bisthum, s. Angelsachsen Bd. I. S. 245, 246, 250, Großbritannien Bd. IV. S. 803, und Hochkirche.

Long, s. Le Long.

Longobarden, Christenthum bei denselben und Religionszustand bis auf Carl den Großen. Die Longobarden, ein teutscher Volksstamm, von der Elbe her allmählig gegen die Donau rückend, nahmen gegen Ende des fünften Jahrhunderts das Land der im J. 487 von König Odoaker unterworfenen und zerstreuten Rugier in Besitz, i. e. das sogenannte Rugiland, das heutige Unteröstreich etwa mit Theilen von Mähren und Ungarn. Bald darauf geriethen sie in Abhängigkeit von den Herulern, besiegten sie aber im J. 512, setzten um 526, aufgefordert von Kaiser Justinian, auf die rechte westliche Seite der Donau, führten da häufige Fehden mit den Gepiden, und machten etwa um 566—567 dem Gepidenreich ein Ende. Und nun, nachdem schon früher longobardische Hilfstruppen im Kriege des Narses gegen die Ostgothen in Italien auf Seite der Römer gekämpft und das ostgothische Reich hatten stürzen helfen (553), verließen die Longobarden unter ihrem König Alboin im J. 568 die Donauländer, um sich in Italien ein Reich zu gründen (Lombardei). — Wie andere teutsche Stämme an der untern Donau seit dem vierten und fünften Jahrhundert arianische Christen waren (s. über die Gothen die Art. Fridigern und Gothen; über die Gepiden den Jornandes de reb. Get. c. 25. und Schlossers Archiv für Gesch. und Lit. VI. Abth. 2; über die Rugier die vita S. Severini von Eugippius; Kleins Kirchengesch. von Oestr. und Steierm. I. und den Art. Bayern, Bd. I. S. 700), so kennt Procop (bell. Goth. II, 14) auch die Longobarden schon als Christen zu der Zeit, da sie von den noch heidnischen Herulern unterjocht wurden, „und nun kann man auch die Glaubwürdigkeit der, obwohl späten, Angabe in der Gothaer Handschrift (des longob. Gesetzb.) nicht mehr beanstanden, wonach die Longobarden während ihres Aufenthaltes in Rugiland, also gegen das Ende des fünften Jahrhunderts, unter König Godehoc oder Claffo zum Christenthum über-

getreten sein sollen" (Abel, Geschichtschreiber der teutschen Vorzeit, 8. Jahrh. Paulus Diaconus, Berlin 1849, S. 241). Ohne Zweifel geschah die Einführung des Christenthums bei den Longobarden von Oben herab durch den König und Adel, und mögen wohl seit Godehoc oder Claffo alle longobardischen Könige Christen gewesen sein. Von König Wacho z. B. scheint es gewiß, da seine zwei Töchter mit fränkischen Königen vermählt wurden, also wohl getauft waren. Ebenso weiß man es von König Alboin selbst, welcher die Chlodeswinda, Enkelin des großen Chlodwigs, zur Gemahlin hatte, an die der hl. Bischof Nicetius von Trier das bekannte Mahnschreiben erließ, ihren Gemahl von dem arianischen Irrthume zum katholischen Glauben zu bekehren (s. Schriften des hl. Nicetius, übers. von J. M. Mandernach, Mainz 1850). Leider hatten aber auch die Longobarden, wie man sieht, das Christenthum in arianischer Form empfangen, und wie wenig das eigentlich ein Christenthum war, und wie sehr dasselbe nur in einigen ceremoniellen Aeußerlichkeiten bestand, mit welchen der crasseste heidnische Aberglaube und alle mögliche heidnische Unsitte, Rohheit und Grausamkeit Hand in Hand ging, wird sich sogleich zeigen. Außerdem waren viele Longobarden und mit ihnen ziehende Slaven und Teutsche aus andern Stämmen, als sie in Italien einwanderten, noch völlige Heiden. — Bei diesen religiösen Zuständen der Longobarden ist es zu verwundern, daß der siegreiche König Alboin nach den ersten Stürmen des Einfalls in Italien, wobei die katholische Kirche schrecklich mitgenommen wurde, allmählig anfing, die katholischen Bischöfe milde zu behandeln. So konnte der Patriarch Paulus von Aquileja, der Anfangs aus Furcht vor den Longobarden mit den Kirchenschätzen geflohen war, wieder zurückkehren. Dem Bischof Felix von Treviso bestätigte Alboin alle Kirchengüter. Und als er nach dreijähriger Belagerung Ticinum (Pavia) eingenommen, begnadigte er die ganze katholische Bevölkerung, gegen den Eid, den er geschworen, sie sämmtlich umzubringen. Allein weder war Alboin im Stande, die Wildheit und Grausamkeit und den Katholikenhaß seiner Longobarden durchgreifend zu zügeln, noch lebte er lange. Nach seinem Tod begannen die Longobarden unter ihrem König Kleph († 575) und der auf ihn folgenden Herzogen-Herrschaft ein grausames Ausrottungssystem gegen die römischen Decurionen und Possessoren, und wiederholten an der katholischen Kirche das grausame Schauspiel, welches die arianischen Vandalen (s. d. A.) in Africa gegeben hatten. Im Allgemeinen bemerkt hierüber Paulus Diaconus (IV, 6): „Die Longobarden hatten, als sie noch im heidnischen Unglauben befangen waren (sie waren ja auch Heiden, obgleich sie größtentheils die Taufe empfangen hatten!), fast das gesammte Kirchenvermögen in Besitz genommen, aber, durch das fruchtbare Flehen der Königin (Theodelinde) bestimmt, hielt der König (Agilulph) fest am katholischen Glauben, begabte die Kirche mit vielen Besitzthümern, und wies den (katholischen) Bischöfen, die bisher gedrückt und mißachtet gewesen waren, ihre alte ehrenvolle Stellung wieder ein." Noch wichtiger ist, was Paulus (IV, 32) erzählt: „Die Longobarden blieben nach Kleph's Tod zehn Jahre ohne König und standen unter Herzögen. . . Zu jener Zeit wurden viele vornehme Römer aus Gewinnsucht ermordet, die Uebrigen zinsbar gemacht und den Longobarden in der Art zugetheilt, daß sie den dritten Theil ihrer Früchte an sie zu entrichten hatten. Unter diesen longobardischen Herzögen und im siebenten Jahr seit dem Einbruch Alboins und des ganzen Volkes geschah es, daß die Kirchen geplündert, die Priester ermordet, die Städte zerstört, die Einwohner, die den Saaten gleich aufgeschossen waren, umgebracht und der größte Theil Italiens von den Longobarden erobert und unterjocht wurde, ausgenommen die Gegenden, die schon Alboin eingenommen hatte." Die besten und detaillirtesten Nachrichten über die damalige Schreckenszeit, über die von den Longobarden verübten Gräuel, über ihre religiösen Verhältnisse und ihre Verfolgungen der Katholiken, namentlich der Geistlichen und Mönche, theilt der be-

rühmte Zeitgenosse, Papst Gregor der Große, in seinen Dialogen und Briefen mit (s. Dial. I, 4; II, 17; III, 11, 26, 38; IV, 21, 23; epp. I, 3, 31; II, 29; III, 29; IV, 16; V, 16, 20, 21, 40, 41; VI, 60; VII, 26 etc.); namentlich möge nur Folgendes angeführt werden: Nach Dial. III, 27 wurden einmal von den Longobarden 40 Bauern aufgefangen und aufgefordert, den Götzen geopfertes Fleisch zu essen, da sie aber davon nichts anrührten, tödtete man sie sämmtlich. Weiter erzählt Gregor (ibid. III, 28): „Als einst die Longobarden 400 Gefangene gemacht hatten, so opferten sie nach ihrer Weise unter Gesang und Tanz dem Dämon den Kopf einer Ziege und tödteten hierauf, weil die Gefangenen sich weigerten, das Gleiche zu thun, Alle ohne Ausnahme. Da, wo Gregor diese blutige Thatsache erzählt, läßt er den Diacon Peter auftreten und bemerken, es sei doch eine wunderbare Fürsehung Gottes, daß wenigstens die Geistlichen der Longobarden die orthodoxe Lehre nicht verfolgten, entgegnet aber hierauf: „Das, mein Petrus, haben sie wohl auch sehr häufig versucht, allein himmlische Wunder haben ihrer Grausamkeit Widerstand geleistet," und führt als Beispiel an, ein arianischer Bischof der Longobarden habe von dem katholischen Bischof von Spoleto eine Kirche für die Arianer begehrt und sei, da sie ihm verweigert worden, mit einem Haufen Longobarden gewaltthätig in die Paulskirche eingedrungen, aber plötzlich erblindet, zum heilsamen Schrecken der Longobarden in der ganzen Umgegend, welche die geheiligten Statten der Katholiken nicht mehr zu entweihen wagten." Etwas besonders Merkwürdiges berichtet Gregor (ibid. III, 37) von dem Priester Sanctulus, seinem Freunde. Ein katholischer Diacon wurde von den Longobarden gefangen und zum Tode bestimmt. Vergebens flehte Sanctulus für den Diacon; Alles, was man ihm zugestand, war, daß ihm der Diacon in Gewahrsam übergeben wurde unter der Bedingung, Sanctulus selbst müsse im Falle der Entweichung des Diacons mit seinem Leben büßen. Sanctulus forderte aber den Diacon auf, nächtlicher Weile zu fliehen, und wurde dafür von den Longobarden wirklich zum Tode verurtheilt, jedoch nur zur Enthauptung, indem sie sagten: „Du bist ein guter Mensch, wir wollen dich daher nicht durch verschiedene Peinen um das Leben bringen." Schon kamen alle Longobarden der Umgegend freudig zum blutigen Schauspiele, schon knieete Sanctulus, um den Todesstreich zu empfangen, aber siehe da, als er den hl. Johannes anrief, vermochte der Longobarde, der ihn tödten sollte, das Schwert nicht zu schwingen, seine Hand war erlahmt. Ehrfurcht und Verwunderung ergriff die Longobarden, sie flehten, Sanctulus möge den Arm des Unglücklichen heilen; aber nicht eher betete Sanctulus für dessen Heilung, als bis er geschworen hatte, daß er keinen Katholiken mehr umbringen werde, und erlangte dann auch dessen Heilung. Nun wetteiferten die Longobarden, dem Diener Gottes Geschenke mit geraubtem Vieh zu machen, doch dieser nahm es nicht an, sondern erbat sich von ihnen die Losgebung aller Gefangenen und erhielt sie. — Selbst der nach der zehnjährigen Herrschaft der Herzöge im J. 585 von den Longobarden gewählte König Authari, der sich im Mai 589 mit der bayerischen Princessin Theodelinde verheirathete, ein im Uebrigen von Paulus Diaconus belobter Fürst (III, 16), blieb fortwährend ein fester Arianer und den Katholiken abgeneigt, obgleich die katholische Theodelinde es nicht an Bemühungen gespart haben wird, ihn zur katholischen Lehre zu bekehren. Doch geschahen unter Authari's Regierung, wie es scheint von Seite vieler Longobarden, annähernde Schritte zur katholischen Kirche, was aus einer Anordnung Authari's vom J. 590 abzunehmen ist, worin er den Longobarden verbot, ihre Kinder auf den katholischen Glauben taufen zu lassen (s. ep. Greg. M. I, 17). Einzelne Longobarden hatten sich schon früher zum katholischen Glauben bekehrt (s. Paul. Diac. II. 27; III, 2). — Nach Authari's Tod († 590) überließen es die Langobarden der Königin Theodelinde, „weil sie ihnen so wohl gefiel", einen Gemahl und König zu wählen; sie wählte den tüchtigen Herzog Agilulph

von Turin. Jetzt machte die Bekehrung der arianischen Longobarden zur katholischen Kirche raschere Fortschritte, besonders in Folge des großen Eifers der Theodelinde. Durch diese Königin, sagt der Diacon Paulus (IV, 5), erlangte die Kirche Gottes viele Vortheile, durch ihr Flehen bestimmt, hielt König Agilulph fest am katholischen Glauben, gab der Kirche ihre Besitzungen zurück, und wies den bisher gedrückten und mißachteten katholischen Bischöfen ihre alte ehrenvolle Stellung wieder an. Hieraus allein schon erhellt, daß Theodelinde die Bekehrung Agiluphs zum katholischen Glauben bewirkte, und bestärkt wird dieses dadurch, daß ihre Tochter Gundiperga und der 603 geborene Thronerbe Adelwald auf den katholischen Glauben getauft wurden. Die Taufe des Prinzen geschah in der von Theodelinde neugebauten prächtigen St. Johanneskirche zu Monza (ibid. IV, 27). Von diesem freudigen Ereignisse setzte Theodelinde den großen Papst Gregor I. in Kenntniß, mit dem sie überhaupt, insbesondere bezüglich der religiösen Verhältnisse im longobardischen Reiche in Briefwechsel stund, und der sowohl durch seine Briefe an sie, wie auch durch Mahnschreiben an die katholischen Bischöfe Italiens (s. ep. Greg. I, 17; II, 2; IV, 2, 4, 38; IX, 42, 43; XIV, 12) eifrig zur Bekehrung der Longobarden mitarbeitete. Gregor erwiederte Theodelindens Brief mit einem freudigen Gratulationsschreiben, wiederholt den schon in früheren Briefen an Theodelinde und Agilulph ausgesprochenen Dank für den mit ihm (Gregor) abgeschlossenen Friedenstractat (abgeschlossen vorzüglich durch Theodelindens Vermittlung bei ihrem Gemahle), und legte als Geschenk für den kleinen Prinzen eine Kreuzpartikel und ein Evangelienbuch in kostbarer Lade, und für dessen Schwester drei mit Edelsteinen verzierte Ringe bei. Früher schon hatte Gregor der Theodelinde seine vier Bücher Dialogen zugesendet, „weil er wußte, daß sie dem Glauben an Christo treu ergeben und stark in guten Werken sei" (Paul. Diac. IV, 5). Nur Eines wäre zu wünschen gewesen, daß sich Theodelinde und Agilulph nie hätten verleiten lassen, aus Mißverständniß und Anhänglichkeit an die vier ersten allgemeinen Synoden, also eigentlich aus zu großem Eifer für den katholischen Glauben, es einige Zeit mit jenen schismatischen Bischöfen ihres Reiches zu halten, welche in dem sogenannten Dreicapitelstreit (s. d. A.) dem apostolischen Stuhle gegenüberstanden. Papst Gregor bemühte sich sehr, die Königin rücksichtlich der Dreicapitel-Angelegenheit aufzuklären (s. Greg. ep. IV, 2, 4, 38), und der Hauptsache nach mit glücklichem Erfolg, denn in den spätern Briefen zwischen dem Papst und der Theodelinde ist ferner nichts mehr von einer Art Zwiespalt betreffs dieser Sache zu bemerken. Erst als nach Gregors Tod der hl. Columban (s. d. A.) um 612 nach Italien in das Reich der Longobarden kam, der bei Agilulph eine ehrenvolle Aufnahme fand, scheint das longobardische Königspaar, besonders Agilulph, wieder von einem lebendigeren Interesse für die Dreicapitelsache eingenommen worden zu sein, denn Columban schrieb im Namen Agilulphs zwischen 612—615 an Papst Bonifacius IV., ihn mahnend, von der Verdammung der Dreicapitel abzustehen und dadurch den Wünschen des Königs und der Königin zu entsprechen, die verlangen, daß der katholische Glaube erhöht und befestiget werde, während die frühern longobardischen Könige das Katholische unter die Füße getreten hätten (s. Mabill. Annal. t. I. l. 11. n. 4). Im Uebrigen ist aus dem Gesagten zu ersehen, mit welchem Ungrund Abel (Paulus Diaconus, Geschichtschreiber der teutschen Vorzeit, 8. Jahrh. S. 243 rc.) die Dreicapitel-Angelegenheit als eine Gefahr für Theodelinde, gar zum Arianismus abzufallen, erklärt und den Brief Columbans an Papst Bonifacius als einen Beweis ansieht, daß Agilulph noch in seinen letzten Jahren ein Arianer gewesen sei. Eben so falsch ist es, wenn Abel bemerkt, Paulus schreibe zwar, der König habe festgehalten am katholischen Glauben, flechte aber unmittelbar darauf einen um 599 geschriebenen Brief Gregors an Theodelinde ein, worin sie der Papst ermahne, es bei ihrem Gemahle dahin zu bringen, „daß er nicht länger sich

fern halte von der Gemeinschaft der Christen", denn diese Uebersetzung der Worte „hortamur ut apud excellentissimum conjugem vestrum ita agatis, quatenus Christianae reipublicae societatem non rejiciat" ist offenbar ganz verfehlt und widerspricht dem ganzen Context (s. Greg. ep. IX. 43). Der erwähnte Columban, ehrenvoll von Agilulph aufgenommen, erhielt von ihm die Erlaubniß, überall im ganzen Reiche der Longobarden, wo es ihm nur gefalle, sich niederzulassen. Er schlug zuerst bei Mailand seine Wohnung auf und fand sogleich Gelegenheit, gegen den Arianismus durch Herausgabe einer Schrift aufzutreten. Unterdeß zeigte ein gewisser Jocundus dem Könige einen in den Apeninnen gelegenen, für ein Kloster passenden Ort an, Bobbio genannt, wo noch die Ruinen einer ehemaligen Basilica standen. Da auch Columban den Ort zur Errichtung eines Klosters sehr geeignet fand, machte ihm der König damit eine Schenkung, und so entstand das berühmte Kloster Bobbio, welches nach Columbans Tod († 615) unter den ausgezeichneten Aebten Attala, Bertulph und Bobolenus zu großer Blüthe gelangte und mächtig zur allmähligen Ausrottung des longobardischen Arianismus und Heidenthums wirkte (s. die vit. Columbans und der genannten Aebte bei Mabill. Act. II. und Annal. I.). — Agilulph starb im Anfang des Jahres 616; ihm folgte unter der Vormundschaft und Regentschaft Theodelinde's sein junger Sohn Adelwald. Unter diesem, berichtet der Diacon Paul (IV, 42), wurden die Kirchen wieder hergestellt und viele reiche Schenkungen an heilige Stätten gemacht. So wirkte Theodelinde bis zu ihrem Tod, welcher zwischen 622—624 fiel, fort, und suchte durch die Kraft der Religion, durch Begünstigung der katholischen Geistlichkeit, die allein Bildung besaß und verbreitete, und durch Friedensliebe ihre Longobarden zu entwildern. Nach ihrem Tode scheint eine Reaction des arianischen Sectenhasses und der longobardischen Raubsucht und Unbändigkeit eingetreten zu sein; Adelwald wurde entthront und starb etwa um 628. Dennoch lebte Theodelinde in ihrem Geschlechte und in der Achtung, welche man diesem zollte, noch lange Zeit fort, und ist die Blüthezeit des longobardischen Reiches sowie vorher an sie selbst, so auch noch nachher an ihr Geschlecht geknüpft. Dem Adelwald succedirte König Ariowald († 636), Schwestermann Adelwalds, zwar ein Arianer, der als Herzog den Mönch Blituff von Bobbio insultirt, aber ihn doch wieder um Verzeihung hatte bitten lassen (s. die vit. s. Attalae bei Mabill. Act. II. und Boll. 2. Jan.), allein als König die Katholiken schonend behandelte und die Dazwischenkunft bei einer zwischen dem Bischof von Tortona und dem Abt Bertulph von Bobbio entstandenen Jurisdictionsstreitigkeit ablehnte und die Streitenden an eine Synode oder den Papst verwies (s. vit. s. Bertulfi, Mabill. Act. II; Boll. 19. Aug.). Nach seinem Tode wurde seine fromme Gemahlin Gundeberga, die Tochter der Theodelinde, die er nicht gut behandelt zu haben scheint, gebeten, gleich der Mutter denjenigen zu erkiesen, welchen sie ihrer Hand und des Thrones für würdig hielte. Ihre Wahl fiel auf den tapfern Herzog Rothari (636—652), welcher zwar auch ein Arianer war, von dem aber Gundeberga vermuthen mochte, er werde wie Ariowald die Katholiken gut behandeln. Kaum aber hat er dieser Erwartung entsprochen, denn „in den Zeiten Rotharis, sagt Paulus Diaconus (IV, 43), waren fast in allen Städten seines Reiches zwei Bischöfe, ein katholischer und ein arianischer; bis auf diesen Tag zeigt sich das in der Stadt Ticinus (Pavia), wo der arianische Bischof an der Kirche des hl. Eusebius ist und das Baptisterium hat, während der katholischen Kirche ein anderer Bischof vorsteht; der arianische Bischof jedoch, mit Namen Anastasius, trat zum katholischen Glauben über und regierte nachmals die Kirche Christi." Ueberdieß verstieß er bald seine fromme Gemahlin, welche gottselig 642 zu Pavia starb, wo sie dem Hauptpatron des longobardischen Reiches, dem hl. Johann dem Täufer, eine prächtige Kirche erbaut hatte (IV, 49). Rothari, der zuerst das longobardische Volksrecht aufzeichnen ließ, hinterließ das

Reich seinem Sohne Rodoald, der schon nach einigen Monaten getödtet wurde. — Mit Rodoald hatte die Nachkommenschaft der Theodelinde ein Ende. Aber ihr Andenken scheint noch so lebhaft bei Longobarden und Römern gewesen zu sein, daß man auch jetzt noch in der Thronbesetzung bei ihrer Familie blieb, und ihren Brudersſohn Aripert zum König wählte. Unter Aripert, einem eifrigen Katholiken, wurden viele Arianer katholisch; in einem uralten Rythmus zum Lobe der Könige Aripert, Bertari und Cunibert heißt es: „Rex Haribertus, pius et catholicus, Arrianorum abolevit haeresem et christianam fidem fecit crescere.“ (Döllingers Gesch. der christl. Kirche, Bd. I. Abth. 2. S. 172). Zu Pavia erbaute er dem Heilande eine Kirche und starb daselbst 661. In der Regierung folgten ihm seine zwei Söhne Bertari und Gundepert, allein sie entzweiten sich, und diese Entzweiung benützend, schwang sich Herzog Grimoald († 671) auf den Thron. Durch den frommen Bischof Johann von Bergamo vom Arianismus zum katholischen Glauben bekehrt und von seiner Gemahlin Theodata darin bestärkt, begünstigte Grimoald den katholischen Glauben und die katholische Geistlichkeit, erbaute zu Mailand eine schöne Ambrosiuskirche und verbesserte das longobardische Gesetzbuch. Unter ihm wurde der Hauptsache nach die Bekehrung der Longobarden vollendet; von da an verlieren sich die arianischen Bischöfe und besteigt kein Arianer mehr den königlichen Thron (Paul. Diac. V, 33); vielmehr thaten sich mehrere der folgenden Könige, wie Bertari († 688), der von der Geistlichkeit und dem Volke vielgeliebte Cunibert († 700), Aripert II., Luitprand († 744) und dessen Bruder Rachis (gest. als Mönch im Kloster Monte Cassino) durch ihre katholische Gesinnung hervor. Insbesondere verdient, ungeachtet seiner auf ganz Italien mit Einschluß Roms gerichteten Eroberungsplane, der große Luitprand (713—744) hervorgehoben zu werden. Von ihm sagt Paulus Diaconus am Schlusse seiner Geschichte der Longobarden: „Er war ein Mann von großer Weisheit, klug im Rath, sehr gottesfürchtig, ein Freund des Friedens, im Streite gewaltig, gegen Fehlende milde, keusch und züchtig, wachsam im Gebet, freigebig gegen die Armen, mit der Wissenschaft zwar unbekannt, aber den Philosophen gleich zu achten, ein Vater seines Volkes und ein Verbesserer der Gesetze.“ Alles, was sich in den Gesetzen auf geistliche und kirchliche Angelegenheiten bezieht, zeigt die katholische Gesinnung Luitprands und namentlich auch seine Sorge, die noch immer zahlreichen Ueberreste des Heidenthums auszurotten. Er erbaute mehrere Klöster und Kirchen und innerhalb seines Palastes eine Capelle, wobei er zum täglichen gesungenen Gottesdienst Priester und Kirchendiener anstellte. Dem Papste bestätigte er die Schenkung der kottischen Alpen und stand auf seiner Seite gegen die bilderstürmenden Kaiser. Um hohen Preis brachte er den Leib des hl. Augustin an sich und ließ ihn zu Pavia beisetzen. Die auf der Reise nach Rom begriffenen Pilger und Missionäre nahm er freundlichst zu Pavia auf. Kurz, Luitprand beschloß glanzvoll die Reihe der tüchtigeren Regenten des longobardischen Reiches, das nach ihm eiligen Schrittes seinem Untergange entgegenging. Ueber den Untergang des longobardischen Reiches lese man den Art. Desiderius, König der Longobarden, Bd. III. des Lexicons nach. S. außer den bereits schon citirten Quellen und Schriften: Erchemperti, historia Longobardorum bei Pertz, Scriptores III (V); Muratori, Scriptores I und Antiquitates IV; Manzoni, opere, discorso storico, in verschiedenen Editionen; Leo, Heinrich, Gesch. von Italien, I; Kerz, Fortſ. der Gesch. der Rel. J. von Stolberg Bd. VI—XI; Koch-Sternfeld, das Reich der Longobarden in Italien; Damberger, synchr. Gesch. der Kirche und Welt im Mittelalter, I. u. II. Vgl. hierzu auch die Art. Italien und Kirchenstaat. [Schrödl.]

Loos, s. Gottesurtheile.

Lope de Vega, hochberühmter spanischer Dichter. Im Zweige der dramatischen Poesie hat die spanische Nation am Höchsten culminirt und dabei die

Poesie des katholischen Christenthums zu Höhen emporgetragen, zu welchen die Muse anderer Völker wie zu unerreichbaren Zielpuncten hinaufschaut. In Spanien, wie überall in den christlichen Ländern, ging die Dramaturgie (gleich der Tonkunst und den zeichnenden und bildenden Künsten) aus der Religion und dem Cultus hervor, welcher in gewissem Betracht nicht mit Unrecht ein großes, heiliges Kunst- und Schauspiel genannt werden kann. Schon sehr frühzeitig begegnet man in Spanien, neben dem heiligen dramatischen Elemente im Gottesdienste selbst, Spuren von geistlichen Schauspielen; so wird solcher Schauspiele, aber zum Theil mit weltlichen Possen vermischt, schon in Alphons' X. Gesetzen gedacht, und den Priestern nur heilige Darstellungen, wie die Geburt, die Epiphanie und das Leiden und die Auferstehung Christi, ohne profane Beimischung, erlaubt. Während in andern Ländern das heilige Schauspiel später sich immer mehr verweltlichte und deßhalb, aus der Kirche verlegt, im Verlaufe der Zeit in ein ganz weltliches und zuletzt selbst antichristliches umschlug, so sank es in Spanien, ob auch aus der Kirche eingeführt in die Salons und säcularisirt, doch nie so tief, und stellte sich bis auf die neuere Zeit in zahllosen Bühnenstücken, von den ersten Genies der Nation verfaßt, dar, welche, allerdings mit weltlicher Einführung und Beimischung, Gegenstände der Religion, dramatisirte Lebensläufe der Heiligen und die sogenannten „autos sacramentales", i. e. allegorische Dramen zu Ehren des Frohnleichnams Christi zum Inhalt hatten. Der erste wirkliche Dramatiker Spaniens, welcher zuerst das Drama in die Welt einführte und mehrere Weihnachts- und Passionsspiele dichtete, war der berühmte Tonkünstler und Dichter Juan de la Encina, geb. 1468 zu Salamanca, ein Priester. Zum höchsten Ruhme als Verfasser heiliger Schauspiele brachte es Lope de Vega, einer der genialsten dramatischen Dichter aller Zeiten und Völker. Geboren zu Madrid 1562, erhielt er, obgleich seine Eltern nicht reich waren, eine literarische Erziehung, hörte, nach deren frühzeitigem Tod, unterstützt von dem Bischof Geronymo Manrique, die Philosophie zu Alcala, kehrte sodann nach Madrid zurück, trat als Secretär in die Dienste des Herzogs von Alba und verheirathete sich. In Folge eines Duells mußte er einige Jahre Madrid verlassen, ging später wieder nach Madrid, und nahm dann, ebenso patriotisch als katholisch gesinnt, Militärdienste bei der sogenannten unüberwindlichen Flotte. Zurückgekehrt ward er wieder Secretär und ließ sich nach dem Tode seiner zweiten Gemahlin zum Priester weihen. Von Kindheit an schon mit den poetischen Studien beschäftiget, hatte er schon vor der Priesterweihe durch poetische Werke verschiedener Art sich einen großen Namen gemacht, zuerst durch seine „Arcadia", eine Mischung von Versen und Prosa, Romanze, Schäfer- und Heldengedicht, worin die Schäfer mit ihren Dulcineen die Sprache des Amadis reden und Untersuchungen über Theologie, Grammatik, Rhetorik, Poesie, Musik, Arithmetik und Geometrie anstellen, dann neben andern besonders durch seine Lobgesänge und Schauspiele auf den hl. Isidor bei Gelegenheit der Canonisation desselben im J. 1598. Nachdem er nun Priester geworden, nahm seine dichterische Thätigkeit dergestalt zu, daß die Menge seiner Dichtungen an das Wunderbare grenzt. In allen damals üblichen Dichtungsarten versuchte er sich und erntete Beifall; aber zum höchsten Enthusiasmus ward das spanische Volk durch seine geistlichen und weltlichen Schauspiele hingerissen, worin er den Ton des katholischen spanischen Volkes getroffen hatte. Haufen bewundernden Volks umgab ihn auf den Straßen, jubelnd liefen ihm die Knaben nach, die Großen wetteiferten ihn zu ehren und auszuzeichnen, und da er in seinen Werken ein so begeistertes Interesse für den Triumph der katholischen Religion zeigte, so wurden ihm auch geistlicherseits mancherlei Auszeichnungen zu Theil, indem er zum capellan mayor, zum Familiar der Inquisition, und vom Papst Urban VIII., dem er ein Gedicht auf die unglückliche Königin Maria Stuart dedicirt hatte, zum Doctor der Theologie und zum apostolischen Kammerfiscal ernannt und mit dem

Maltheserkreuz geschmückt wurde. Bis zum J. 1635 fuhr Lope ununterbrochen fort, Gedichte und Schauspiele herauszugeben, aber von da an beschäftigte er sich bloß mit religiösen Gedanken und Uebungen und starb den 26. August desselben Jahres. Obgleich ihm seine Schauspiele sehr viel Geld eingetragen hatten, so hinterließ er doch wenig, da die Armen Madrids bei ihm stets eine offene Casse getroffen hatten. Sein Leichenbegängniß war fürstlich; drei Tage dauerten die Exequien, wobei drei Bischöfe in Pontificalibus fungirten. Man schlägt Lope's Theaterstücke auf 1800 und dessen Frohnleichnamsstücke auf 400 an, und dazu kommen eine Menge geistliche und profane Gedichte. Daß die ungeheure Fruchtbarkeit des Dichters ihn gehindert habe, im Dichten und Reimen Vollkommenes hervorzubringen, ist wahr, aber doch lebt auch in dem schlechtesten seiner Werke ein poetischer, ächter Spaniergeist und hat er durch seine unerschöpfliche Phantasie und die siegende Leichtigkeit seiner lebendigen Darstellung das spanische Schauspiel zu dem gemacht, was es bis auf das Einreißen des französischen Geschmackes blieb, indem die auf ihn folgenden Schauspieldichter in seine Fußstapfen traten und sein Werk eigentlich nur verfeinerten. Derjenige, welcher unter den nach Lope aufgetretenen spanischen Schauspieldichtern und Verfassern heiliger Comödien durch die Feinheit der Erfindung, der Ausführung und des Styls der spanischen Comödie ihre letzte Bildung gab und in den heiligen Schauspielen das Sinnreichste und Größte leistete, war **Pedro Calderon de la Barca**, geb. 1600, gest. 1687, seit dem 52. Jahr seines Alters Geistlicher. S. **Ludwig Clarus**, Darstellung der span. Literatur im Mittelalter, Mainz 1846. Bd. II. S. 290. 2c; **Schack**, span. Theater. 2 Bde.; **Schlegel**, Vorlesungen über dramatische Kunst; **Bouterweck**, Gesch. der Poesie und Beredtsamkeit seit Ende des 13ten Jahrh. Bd. III. — Zwei Jahrhunderte vor Lope de Vega zeichnete sich durch poetische und prosaische Schriften aus **Lopez de Ayala**, aus hochadeligem castilianischem Geschlechte, geb. um 1332, gest. 1407 zu Calahorra, nachdem er unter vier Königen in Ansehen und Würde gestanden. Sein vorzüglichstes poetisches Werk „das Buch vom Palaste" ist ein Zeitspiegel, worin die damaligen Gebrechen in Kirche und Staat lebendig geschildert und die Regeln für eine christlich-weise und gerechte Regierung aufgestellt werden. Seine kleinern frommen Gedichte und Lieder, besonders zur jungfräulichen Gottesgebärerin Maria, sind voll Innigkeit religiösen Gefühles. Außerdem hat er schätzbare Chroniken von Peter dem Grausamen, Heinrich II., Johann I. und Heinrich III. geschrieben. S. **Clarus** I. 432. 2c. [Schrödl.]

Lorch, Bisthum, s. **Passau**.

Lorettinerinnen, s. **Frauen von Loretto**.

Loretto, Uebertragung des Hauses, worin das Wort Fleisch geworden, aus Nazaret nach Loretto. Das Haus, oder vielmehr nur ein Theil oder ein Zimmer desselben, worin Maria den Sohn Gottes vom hl. Geist empfing, sei nach dem unglücklichen Ablauf der Kreuzzüge auf wunderbare Weise nach Europa übertragen und zuletzt nach Loretto in Italien gebracht worden; diese Sage verbreitete sich seit dem 14ten Jahrh. mehr und mehr und machte Loretto allmählig zu einem der berühmtesten Wallfahrtsorte. Der Inhalt dieser Sage ist folgender. Im J. 1291 wurde nächtlicher Weile dieses Heiligthum, das schon die Apostel in hohen Ehren hielten und einweihten, von Engeln nach Dalmatien übertragen und auf einer Anhöhe zwischen den Städten Tersato und Fiume niedergelassen. Ueber diese allen Bewohnern dieser Gegend unerklärliche und wunderbare Erscheinung erhielt der Bischof (oder Pfarrer) Alexander von Tersate in einer Vision durch die Mutter Gottes selbst Aufschluß und wurde zum Zeichen, daß die Vision kein leerer Traum gewesen, plötzlich gesund. Eine eigene Gesandtschaft wurde nach Nazaret abgesendet, welche die Grundlage des hl. Hauses daselbst und die Länge und Breite des Platzes, worauf es gestanden, ganz übereinstimmend mit dem in

Dalmatien angekommenen neuen Heiligthume fand. Allein schon nach 3 Jahren und 7 Monaten wanderte die santa casa in der Nacht des 10. December 1294 hinüber über das adriatische Meer in das picenische Gebiet und ließ sich in der Nähe der Stadt Recanati in einem Lorbeerwalde nieder, welcher einer reichen und frommen Matrone Laureta gehörte, woran sich dann der Name „Lauretanisches Haus, Loretto" anknüpfte. Bei der Ankunft des hl. Hauses beugten sich die Bäume ehrerbietigst und noch lange nachher erblickte man an ihnen die Spuren davon. Hirten, welche Nachts über ihre Herden wachten, waren die ersten Zeugen des Wunders und bald konnte sich ganz Recanati und Umgebung davon überzeugen. Da aber zahlreiche Pilger sich einstellten, weil an der hl. Stätte auch viele Wunder geschahen, so fanden sich bald Räuber ein, welche die Wallfahrt unsicher machten, und das hl. Haus erhob sich nach 8 Monaten von neuem und ließ sich auf einen benachbarten Hügel nieder. Allein die Besitzer des Grundstücks, zwei Brüder, geriethen wegen der fallenden Opfergaben in Streit, das Heiligthum erhob sich nach zwei Monaten abermals und senkte sich an die Stelle nieder, wo es noch steht. Eine neue nach Dalmatien und Nazaret abgeschickte Gesandtschaft kehrte mit dem nämlichen Resultate zurück wie die frühere. So lautet die Sage, die aber durch Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller nicht verbürgt ist. — Papst Paul II. († 1471) verlieh den Besuchern des lauretanischen Hauses Ablässe und führte aus den reichlichen Opfern der zahlreichen Pilger die jetzige prächtige Kirche auf, welche das lauretanische Haus umschließt. Auch Papst Sixtus IV. († 1484) und Julius II. († 1513) ertheilten Indulgenzen; zudem eximirten sie die Lorettokirche von der Jurisdiction des Bischofs von Recanati, wobei Julius II. in der hierüber erlassenen Bulle (Raynald. Annal. ad. a. 1507 no. 27 etc.) die erzählte Loretto-Sage mit dem Beisatze anführt: „ut pie creditur et fama est". Die spätern Päpste, namentlich Sixtus V., dessen colossale Bildsäule von Bronze am Eingang zur Kirche steht, haben die santa casa durch das Aufgebot aller Künste verherrlichet, und Papst Innocenz XII. hat für die Gedächtnißfeier der Translation des hl. Hauses ein eigenes Officium cum missa am 10. December concedirt. S. Turselini S. J. Lauretana historia; Raynald. Annal. ad a. 1291 no. 68, 1294 no. 24, 1295 no. 58, 1296 no. 35, 1471 no. 58, 1507 no. 27, 1533 no. 37; Benedict. XIV. de Servorum Dei beatif. et B. canoniz. l. IV. pars II. c. 10. no. 11—17. [Schrödl.]

Lorinus, Johann, Jesuit, einer der vorzüglichen Exegeten seiner Zeit, geboren zu Avignon 1559, Lehrer der Theologie zu Paris, Rom, Mailand u. a. O., gestorben 1634 zu Dol 75 Jahre alt, verfaßte Commentarien zu dem Leviticus, den Numeri, Psalmen, Prediger, Weisheit, Apostelgeschichte und den katholischen Briefen. Dupin in seiner bibl. eccl. XVII., wo er von den Exegeten aus der Gesellschaft Jesu während der ersten Hälfte des 17ten Jahrh. Ribera, Sa, Villalpande, Justinien, Mariana, Lorin, Tirin, Cornelius a Lapide, Pineda, Bonfrer, Menochius, Gourdon und Phelippeaux handelt, bemerkt von den Commentarien des Lorinus: „Il y explique les mots hebreux et grecs avec beaucoup de précision et en critique, et s'étend sur diverses questions d'histoire, de dogmes et de discipline"; dazu setzt Feller (dict. hist.) hinzu: „mais plusieurs de ces questions pouvaient être traitées d'une manière plus concise, et quelquesunes n'ont qu'un rapport éloigné à leur sujet."

Lorsch (Laresham, Lauresheim, monasterium Laureacense, Laurissense, Laurissa), wurde im J. 763 von Cancor, einem Grafen im Oberrheingau und seiner Mutter Williswinda, Wittwe des am Hofe Pipin's einst sehr einflußreichen Grafen Ruprecht gestiftet und auf einer Insel der Waschnitz, eine Stunde westlich von Heppenheim an der Bergstraße, erbaut. Im folgenden Jahre übergaben sie die Stiftung ihrem Verwandten, dem berühmten Bischof Chrodegang von Metz (s. d. A. und Codex Lauresham. T. I. p. II.), damit derselbe die

klösterliche Ordnung einführe. Er weihte die Klosterkirche nach dem Wunsche der Stifter zu Ehren des hl. Petrus ein und berief 16 Mönche aus dem von ihm zu Gorze in Lothringen gestifteten Benedictinerkloster. Durch seine Vermittlung schenkte Paul I. der neuen Stiftung die Reliquien des hl. Nazarius. In einer feierlichen Procession wurden dieselben auf den Schultern der Grafen Cancor, Wariund und anderer Adeligen in die Klosterkirche gebracht, wo sie nun der Gegenstand zahlreicher Verehrer aus Nah und Ferne und der Anlaß zu so vielen und bedeutenden frommen Schenkungen wurden, daß bald ein neuer größerer Kirchenbau auf einer kleinen Erhöhung ausgeführt werden konnte. Gundeland, von dem vielseitig beschäftigten Bruder, der nach den ersten Anordnungen wieder in sein Bisthum zurückgekehrt war, zum Abte eingesetzt, vollendete den Neubau und leitete das Kloster mit vieler Umsicht. Der erste Gegner der frommen Stiftung war Cancor's eigener Sohn, Heinrich, der das Ganze zu seinem Privatbesitze umzuwandeln suchte. Allein durch die Vorsicht der Stifter war schon vorgebeugt: die Stiftung war von ihnen dem Bischof Chrodegang („sub traditionis titulo", sagt der Codex Lauresh. l. c.) förmlich vermacht und dadurch mittelbar dem Schutze des fränkischen Hofes, mit welchem Chrodegang verwandt war, übergeben worden. Gundeland wählte aber überdieß ausdrücklich Carl d. Gr. zum Schutzherrn des Klosters, der dasselbe, nachdem Heinrich allen Ansprüchen feierlich entsagt hatte, mit zwei Freibriefen ausstattete, von welchen der eine die freie Abtwahl, der andere Freiheit von jedem fremden Gerichtszwange zusicherte (772). Außerdem schenkte er dem Kloster die ansehnliche Heppenheimer Markung (773). Auch verherrlichte er die Einweihung der neuen Kirche durch Erzbischof Lullus von Mainz, dem noch vier benachbarte Bischöfe assistirten, am 14. August 774 nach Beendigung des Longobardenkriegs durch seine Gegenwart. Unter einer Reihe trefflicher Aebte gelangte das Kloster nach Innen und Außen zu großem Ansehen; wir heben aus den nächsten Nachfolgern Gundeland's, der den dritten Theil der Einkünfte für die Armen verwendete, Helmreich, zugleich Architect, der damals in keinem der bessern Klöster fehlte, Richbod, der statt des hölzernen Hauses für die Mönche ein anderes Gebäude in südlicher Lage erbaute und es mit Mauern umgab, hervor. Er wurde später Bischof von Trier, behielt aber seine Stelle als Abt bei († 803). Unter diesem Abte war es, daß der bayerische Herzog Tassilo um Gnade flehend vor Carl d. Gr. in Lorsch erschien. Er wurde damals in ein Kloster verwiesen und nur das konnte er von Carl erlangen, daß der Act des Haarabschneidens nicht in Gegenwart der fränkischen Großen, sondern zu St. Goar ausgeführt wurde (vgl. die Annales Nazariani bei Pertz I. S. 44). An Richbod reiht sich an Abt Adelung und der gelehrte Samuel, Bischof von Worms. Unter Abt Thiodrich (Dietrich), der eine Kirche zu Oppenheim baute, erhielt das Kloster von Ludwig dem Teutschen (870) Seeheim und Bickenbach. Die Besitzungen des Klosters nicht nur an der Bergstraße, sondern auch in entfernteren Gauen, müssen damals schon sehr bedeutend gewesen sein, wie aus dem interessanten Codex Laureshamensis zu ersehen ist, der über 3000 einzelne Schenkungen, größtentheils aus der Zeit Carl's d. Gr. und Ludwigs des Frommen, aufzählt. Zu Lorsch gehörten außer den schon erwähnten Besitzungen Hohnheim an der Selz (Bezirk Oppenheim), die erste Schenkung Cancor's, Bürstadt, Biblis, Weinheim, Seckenheim, Birnheim, Großsachsen, Hirschhorn, Fürth, Wißloch, Laudenbach, Crüfftel ꝛc.; außerdem hatte es liegende Güter im Nahe- und Speierergau, im Neckargau, in der Wetterau, im Kocher- und Jaxtthale, dann auch Giengen an der Brenz. — Die erste bedeutende Störung in der Klosterzucht trat im neunten Jahrh. ein; das Kloster verlor zur Strafe das Wahlrecht und Adelbero, Bischof von Augsburg, erhielt vom Kaiser die Leitung des Klosters. Er stellte während seiner fünfjährigen Verwaltung die Ordnung wieder her, seine dringende Bitte jedoch um Zurückgabe des

Wahlrechtes ging erst 914 unter König Conrad in Erfüllung. Eine Zierde für das Kloster war der gelehrte Abt Salomon, der drei Bücher moralia schrieb und 28 Jahre mit dem besten Erfolge regierte. Bald nach seinem Tode konnte es den Ottonen Bruno, Erzbischof von Cöln, wiewohl nur kurze Zeit, 949—50, unter seinen Aebten aufzählen. Eine große Gefahr für die Selbstständigkeit und gute Ordnung des Klosters erhob sich in der Mitte des eilften Jahrh.: der ländersüchtige Erzbischof von Bremen, Adalbert (s. d. A.), hatte seine gierigen Augen auch auf dieses schöne geistliche Gut geworfen und Heinrich IV. hatte ihm bereits die Erfüllung seines Wunsches zugesagt. Aber das Kloster, unter Abt Ulrich, widersetzte sich mit der äußersten Anstrengung: zur Schutzwehr wurde damals die Starkenburg erbaut (1066). Muthig und kuhn schlug sie mehrere Angriffe der Belagerer zurück, bis der verhaßte Erzbischof auf dem Reichstage zu Tribur, auf welchem bekanntlich die meisten teutschen Reichsfürsten dem von Gregor VII. gebannten Kaiser (s. Heinrich IV.) die Aussöhnung mit der Kirche empfahlen, auf den dringenden Wunsch der Fürsten aus der Umgebung des Kaisers entfernt wurde. Damit schwand auch die Gefahr für Lorsch. Im J. 1090 wurde die Klosterkirche durch Unvorsichtigkeit einiger Soldaten, welche am Schlusse eines Volksfestes Feuerkugeln warfen, ein Raub der Flammen. Doch war dieser Verlust durch reichliche fromme Spenden bald wieder ersetzt. Schwieriger war die Wiederherstellung der abermals bedeutend erschütterten Ordnung und Disciplin. Der im J. 1110 gewählte Ermenold, ein Mönch aus Hirschau, entließ eine Anzahl Mönche aus Lorsch und setzte andere aus Hirschau an ihre Stelle. So berichtet uns Tritenheim (chronic. ad ann. 1114). Anders freilich erzählt die Lorscher Chronik, welche erst durch unwürdige aus Hirschau gewaltsam eingedrungene Mönche die Ordnung gestört werden läßt. Aber bald nachher sehen wir den bessern Theil der Brüder, als er bei der Abtwahl die Majorität erlangte, schon wieder zu einem Auswärtigen seine Zuflucht nehmen. Im J. 1153 wurde der gelehrte und fromme Heinrich aus dem Kloster Sinsheim gewählt. Er war ein treuer Anhänger Friedrich's I., führte bei der Belagerung Cremona's persönlich ein Corps und erhielt dafür von dem von den Kaiserlichen gewählten Victor IV. eine Inful. Nach ihm zerfiel das Kloster sittlich und finanziell immer mehr, es verlor dadurch seine Selbstständigkeit und kam an das Erzstift Mainz. Abt Conrad wurde von Gregor IX. 1229 abgesetzt und Erzbischof Sigfried II. von Mainz mit der Verwaltung und Reformation des Klosters beauftragt. Friedrich II. übergab Sigfried die „fürstliche Abtei" Lorsch 1232. Erzbischof Siegfried III. entließ sämmtliche Benedictiner und setzte an ihre Stelle Cistercienser, die sich aber wegen fortgesetzter Gehässigkeit und selbst gewaltsamer Angriffe der vertriebenen Mönche bald wieder zurückzogen, worauf der Erzbischof Prämonstratenser Chorherren aus dem Kloster Allerheiligen in der Straßburger Diöcese berief (1248). Aus der fürstlichen Abtei wurde eine Propstei. Noch lange hatte aber Mainz gegen benachbarte Großen, namentlich die Pfalzgrafen, welche unter einigen schwachen und nachlässigen Aebten bereits mehrere Besitzungen von Lorsch an sich gebracht hatten, für die neue Erwerbung manche blutige Fehde zu führen. Endlich erreichte Churpfalz doch sein Ziel: als der von Rom 1462 abgesetzte Erzbischof Dietrich von Mainz (s. d. A.) gegen den an seine Stelle gesetzten Adolph von Nassau eine Fehde begann, mußte, um Geld zu bekommen, Lorsch an Churpfalz (1463) versetzt werden. Daher sollte Lorsch im 16ten Jahrh. auch den Glauben von Churpfalz annehmen. Die Prämonstratenser wurden vertrieben und 1555 wurde ein lutherischer Prediger aus Worms, Johann Carpentarius, zum Propste in Lorsch eingesetzt, die Verwaltung ging an eine „churfürstliche Administration" über, bis im J. 1623 Lorsch wieder an Mainz gelangte, was im westphälischen Frieden (Bergsträßer Vertrag von 1650) bestätigt wurde. Im J. 1664 (kaiserliches Decret vom 31. März) wurde Churmainz wegen

des Besitzes dieser fürstlichen Abtei mit Sitz und Stimme in den Reichsfürstenrath aufgenommen. Nun machten auch die Prämonstratenser Versuche, wieder in ihre frühere Behausung zu kommen. Der Generalvicar des Ordens, Abt Johann David zu Ninau, bestellte einen neuen Propst in der Person des Johann Silvius, der aber wegen der schwedischen Unruhen nicht zum Besitze gelangen konnte. Das Generalcapitel des Ordens schickte den von demselben bestellten Propst an Alexander VII., um die Sache zu verfechten. Es kam zu mehrjährigen Verhandlungen zu Rom, Wien und Mainz, die zu keinem Resultate führten. Das Klostergebäude war 1621 abgebrannt und die Erbauung eines neuen war wohl in den damaligen schweren Zeiten zu kostspielig. Nachdem sich die Bergstraße von den Verheerungen des dreißigjährigen Krieges (Gustav Adolph eroberte 1631 die Veste Gernsheim, Starkenburg und die ganze Bergstraße) etwas erholt hatte, kamen neue Leiden über sie durch den Einfall der Franzosen unter Turenne 1674. Turenne blieb Sieger bei Sinsheim und Meister der Pfalz und Bergstraße. 1688 kamen die wilden Schaaren Melac's; alle Ortschaften der Bergstraße litten auf's Neue furchtbar durch Feuer und Schwert. Starkenburg behauptete damals seine Ehre gegen eine harte Belagerung. Im J. 1803 erhielt Hessen-Darmstadt die churmainzischen Besitzungen an der Bergstraße und damit auch die Propstei Lorsch. Quellen: Codex principis olim Laureshamensis Abbatiae diplomaticus, edid. Academia elect. Theodoro-palatina. Mannh. 3 Tom. 1768—70. Annales Laurescham. bei Pertz T. I.; Historisch-topographisch-statistische Beschreibung des Fürstenthums Lorsch, von C. Dahl, Stadtpfarrer zu Gernsheim. Darmstadt 1812. [Scharpff.]

Löscher, Caspar, ein berühmter lutherischer Theolog. Er ist geboren den 8. Mai 1636 zu Werda im Vogtlande, und bezog 20 Jahre später die Academie Leipzig, wo er unter dürftigen Umständen seine Studien mit recht gutem Erfolge machte. Noch im J. 1660 ward er Magister, 1662 Baccalaureus der Theologie, 1668 Superintendent zu Sondershausen und zu Leipzig Licentiat der Theologie. Im J. 1674 erhielt er zu Leipzig die Doctorwürde und 1676 das Pastorat an der Predigerkirche, auch die Inspection an dem Gymnasium zu Erfurt, 1679 die Superintendur zu Zwickau. Endlich kam er 1687 als Generalsuperintendent und Professor der Theologie nach Wittenberg, wo er auch als Professor primarius, Senior der Academie und des Consistoriums, Pastor an der St. Marienkirche und Generalsuperintendent des sächsischen Churkreises den 11. Juli 1718 starb. Wie er in den pietistischen und terministischen Streitigkeiten seiner Zeit eine Rolle spielte, so ließ er auch das literarische Gebiet nicht unangebaut; er schrieb sehr viele Dissertationen, auch mehrere Abhandlungen verschiedenen, meist theologischen Inhalts, die natürlich jetzt von sehr untergeordnetem Werthe sind. — Eine ganz ähnliche Laufbahn, wie er, schlug auch sein Sohn, Valentin Ernst Löscher, ein, und gelangte zu noch größerem Ruhme. Geboren den 28. December 1672 zu Sondershausen, genoß er gleich Anfangs eine treffliche Erziehung, studirte später zu Wittenberg und wurde hier auch 1692 Magister, und 1695, nachdem er sich inzwischen zu seiner weitern Ausbildung noch eine Zeit lang zu Jena aufgehalten, Adjunct der philosophischen Facultät. Im J. 1698 wurde er Pastor und Superintendent zu Jüterbock, 1700 Doctor der Theologie zu Wittenberg, 1702 Superintendent zu Delitsch, 1707 Professor der Theologie zu Wittenberg und endlich 1709 Superintendent zu Dresden, wo er den 8. Februar 1749 starb. Die theologische Zeitschrift, betitelt: „das Alte und Neue aus dem Schatze der theologischen Wissenschaften", später „unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Urkunden u. s. w." wurde von ihm gegründet. Wie er in diese Zeitschrift viele Arbeiten lieferte, so erwies er sich auch sonst als fruchtbarer Schriftsteller, hatte dabei aber manchen Strauß zu bestehen sowohl mit katholischen als reformirten, und selbst protestantischen Schriftstellern und

Theologen. Beſonders bekämpfte er alle von den Pietiſten herrührende Schriften auf eine ſehr heftige Weiſe, und verlor dadurch ſehr an Anſehen bei den „Frommen", wenn er gleich auf ein thätiges Chriſtenthum mit aller Entſchiedenheit drang und eine Menge aſcetiſcher Schriften abfaßte. Von ſeinen vielen Werken wollen wir nur folgende anführen: Hiſtorie des römiſchen Hurenregiments, Leipzig 1704; geheime Gerichte Gottes über das Papſtthum, Leipzig 1706, wogegen ſich die P. P. Krauſe und Nonhard erhoben. Vollſtändiger Timotheus Verinus oder Darſtellung der Wahrheit und des Friedens in den bisherigen pietiſtiſchen Streitigkeiten. 2 Thle. Wittenberg 1718 u. 26. Vgl. Fuhrmann, Handwörterbuch der chriſtl. Religions- und Kirchengeſch. 2. Bd. Jöcher, allgemeines Gelehrtenlexicon. II. Thl. Iſelin, hiſtor. Lexicon. [Fritz.]

Losſprechung von den Sünden, ſ. Abſolution und Beicht.

Lot (לוֹט, LXX. *Λώτ*, Vulg. Lot.), ein Sohn Horans, eines Bruders Abrahams (Geneſ. 11, 27), begleitete letzteren und ſeinen Vater Terah, als ſie von Ur in Chaldäa, ihrer Heimath, nach Horan zogen und dort ſich niederließen (Geneſ. 11, 28—31). Und ſpäter, als Abraham auf Gottes Geheiß auch von da wieder fortzog, während ſein Vater und ſeine Verwandtſchaft blieben, begleitete ihn ſein Bruderſſohn Lot ebenfalls bis in's Land Canaan (Geneſ. 12, 4. f.). Es dauerte jedoch nicht lange, ſo entſtunden Streitigkeiten zwiſchen den Hirten Abrahams und Lots, in Folge deren ſie ſich von einander trennten, und Lot den Jordankreis bezog, bis gegen Sodoma hin, eine Gegend, gut bewäſſert und fruchtbar, wie ein Garten Gottes (Geneſ. 13, 5—12). Bald aber traf ihn hier ein großer Unfall. Fünf Städte des Jordankreiſes, Sodoma, Gomorra, Adama, Zeboim und Bela, wurden von Kedorlaomer und ſeinen Verbündeten mit Krieg überzogen, weil ſie nach zwölfjähriger Dienſtbarkeit von ihm abgefallen waren. Im Thale Siddim kam es zum Treffen. Die Könige von Sodoma und Gomorra fielen, die übrigen flohen, die eroberten Städte wurden ausgeplündert, und da Lot zu Sodoma wohnte, wurde auch er ſammt ſeiner Habe fortgeführt. Als Abraham hievon Kunde erhielt, ſetzte er mit ſeinen Leuten und ſeinen Verbündeten den Feinden nach, überfiel ſie unvermuthet bei Nacht in der Gegend von Dan, ſchlug ſie und verfolgte ſie bis Choba in der Nähe von Damascus, und nahm ihnen alles Geraubte, namentlich auch Lot und ſeine Habe, wieder ab (Geneſ. 14, 1—16). Später als die vier Städte des Jordankreiſes, Sodoma, Gomorra, Adama und Zeboim, wegen ihrer Laſterhaftigkeit zerſtört werden mußten, wurde Lot auf eigenthümliche Weiſe davon in Kenntniß geſetzt und vor dem Untergange bewahrt. Zwei Engel nämlich kamen als unbekannte Fremdlinge nach Sodoma und folgten der dringenden Einladung Lots, in ſeinem Hauſe zu übernachten. Als aber die Bewohner von Sodoma einen vergeblichen Verſuch machten, die vermeintlichen Fremdlinge zu mißhandeln, kündigten dieſe den nahen Untergang der Stadt an und führten am frühen Morgen Lot mit den Seinigen hinaus, wobei jedoch Lots Weib, weil ſie das Verbot der Engel nicht beobachtete, in eine Salzſäule verwandelt wurde (Geneſ. 19, 1—28). Jene wunderbare Rettung für einen Mythus zu erklären, und mit dem heidniſchen Mythus von Philemon und Baucis auf gleiche Linie zu ſtellen (vgl. Winer, Realwörterb. s. v. Lot), hat man keinen andern Grund, als die rationaliſtiſche Wunderſcheue; und der Verſuch, die Verwandlung in eine Salzſäure hinweg zu exegeſiren (vgl. Roſenmüllers Scholien zu Geneſ. 19, 26. und Winer a. a. O.), verſtoßt in allen ſeinen Wendungen gegen die Textesworte. Nach Sodoma's Zerſtörung begab ſich Lot mit ſeinen beiden Söhnen zunächſt nach Zoar, und ſpäter von da auf das nahe Gebirge, wo er in einer Höhle ſich aufhielt. Hier wußten es ſeine beiden Töchter dahin zu bringen, daß er ihnen beiwohnte, ohne es zu wiſſen. Beide bekamen Söhne, der Sohn der älteren wurde Stammvater der Moabiter, und der Sohn der jüngern Stammvater der Ammoniter (Geneſ. 19, 22. f. 30—38). Auch

hier hat man eine aus Nationalhaß entsprungene Volkssage, eine sehr gehässige und garstige Dichtung finden wollen, deren etymologisches Fundament selbst der grammatischen Wahrscheinlichkeit entbehre (de Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. II. 94. f. Winer a. a. O.). Allein daß gegen das etymologische Fundament nichts einzuwenden sei, behauptet selbst Tuch (Commentar über die Genesis S. 370), und Baumgarten bemerkt mit Recht, „diese Meinung sei rein aus der Luft gegriffen", und fügt bei: „denn nirgends wird diesen Völkern ihr blutschänderischer Ursprung zum Vorwurf gemacht, im Gegentheil wird den Israeliten untersagt, das Gebiet zu betreten, welches Jehova „den Söhnen Lots" gegeben hat (s. 5, 2. 19—21). Erst nachdem sie sich unbrüderlich gegen Israel bezeugt haben, wird ihnen und zwar ausdrücklich aus diesem Grunde der Eingang in die Gemeinde Israels untersagt (s. 5, 23. 4. 5)". (Theologischer Commentar zum Pentateuch. Kiel 1843. S. 216). Ueber die rabbinischen und mohammedanischen Zuthaten zu dem biblischen Berichte über Lot vgl. Calmet, Dictionarium Biblicum s. v. Loth. [Welte.]

Lothar I. II. Lothar I., weströmischer Kaiser, Sohn König Ludwig des Frommen. Die Regierung Lothar's zerfällt in zwei Perioden, die der Mitregentschaft mit seinem Vater, der ihm im J. 817 die Kaiserwürde neben sich verlieh, und die seiner Alleinregierung als Kaiser nach dem Tode seines Vaters 840—855. Von dem Tage an, als er sich verleiten ließ, den Eid zu brechen, welchen er seinem Vater zu Gunsten des jüngsten Bruders (aus zweiter Ehe) Carls des Kahlen geschworen, wurde das Frankenreich, dessen Vereinigung nach Carls d. Gr. Tode König Ludwig nicht ohne gewaltsame Mittel bei seiner Familie herbeigeführt, den heftigsten Stürmen zweier Bürgerkriege, mehrfachen Theilungen, der zeitweisen Entthronung Ludwigs wie der Entfernung Lothars nach Italien Preis gegeben (s. Ludwig der Fromme). Als aber endlich der alte Kaiser nach so vielen Kämpfen mit seinen Söhnen auf dem Feldzuge gegen Ludwig den Teutschen gestorben war, gedachte Lothar das Gesammtreich (universum imperium. Nithardi hist. II.) an sich zu reißen. Er betrieb deßhalb den Krieg seiner Brüder Pipin und Carl und hoffte den dritten, Ludwig, selbst aus seinem Reiche zu vertreiben. Allein er bewirkte nur, daß sich die drei Brüder verständigten, Lothar, der sie mit einem schändlichen Spiele falscher Eide hintergangen, in der gewaltigen Schlacht bei Fontanetum, welche dem Frankenlande den Kern seiner kriegerischen Mannschaft kostete, 25. Juni 841 besiegten und zuletzt den Kaiser zwangen, zur Vermittlung die Hand zu bieten, welche er nicht nur vor der Schlacht beharrlich abgewiesen, sondern zu deren Fernhaltung er nach derselben die Normannen wider das fränkische Reich aufbot. Erst im J. 843 kam der Friede zu Verdun zu Stande und durch ihn die bekannte Theilung des Carolinger-Reiches in drei große Theile, Frankreich, Teutschland und Lothringen mit Italien; letztere Länder mit der Kaiserkrone behielt Lothar. War so zum zweiten Male, den Brüdern wie zuerst dem Vater gegenüber, der Plan des Ehr- und Ländergeizigen gescheitert, so war er nun in der letzten Zeit seines Lebens gezwungen, auch den Sturm zu ernten, den er in der Mitte seines Lebens ausgesäet. Der Bruderkrieg der Carolinger hatte den auswärtigen Feinden des Reiches Gelegenheit gegeben, ihre Kräfte zu sammeln und das weite Küstenland wie herrenloses Gut zu behandeln. Nur die größte Eintracht konnte ein so großes Reich erhalten, nur ein fortwährender Kampf gegen Außen die zwieträchtigen Bestandtheile zusammenhalten. Lothar sah sich genöthigt, um Italien gegen die Saracenen zu vertheidigen und die Italiener an's Reich zu knüpfen, dem wichtigen Lande, dessen Besitz die Kaiserkrone verlieh, seinen ältesten Sohn Ludwig II. zum Herrscher zu geben; er selbst aber wurde in Lothringen dermaßen im Kampfe mit den von ihm entfesselten Normannen — namentlich nach der Ermordung des mit friesländischen Districten belehnten Haralds (845) verwickelt, daß Kummer über seine Unfälle und wohl auch Reue über seine schweren politi-

schen und moralischen Missethaten ihn bewogen, 15 Jahre nach dem Tode seines Vaters in ein Kloster zu gehen. Hier in der nothgedrungenen Zufluchtsstätte seines Vaters vor seinen Söhnen, und wohin die Carolinger ihre besiegten Gegner, wie ihre Blutsverwandten, Halbbrüder, Schwestern, Vettern gewöhnlich zu entfernen pflegten (per monasteria sub libera custodia etc. Nith. I. 2), endigte auch er, der dritte Kaiser des wiederhergestellten weströmischen Reiches 855 sein Leben. — **Lothar II.**, König von Lotharingien, zweiter Sohn des Vorigen (855—869). Verfiel der ältere Lothar in den einen Fehler seines Geschlechtes, unbegrenzte Herrschsucht, die Treulosigkeit und Zwietracht gebärt, so verfiel der jüngere auch noch in den andern Fehler, sinnliche Ausschweifung. Statt nach einem fruchtlosen Versuche, wie sein Vater 840 gestrebt, das ganze Erbe sich allein zuzueignen, das ihm zu Theil gewordene Reich von der Nordsee bis zu den Vogesen desto rühmlicher gegen die äußern Feinde zu vertheidigen, stürzte sich Lothar II. um der Waldrade seiner Concubine willen in einen heftigen Streit mit dem römischen Stuhl. Obwohl nämlich die Erzbischöfe von Cöln und Trier, Verwandte Waldrada's, sich gegen Theutberge, die rechtmäßige Gemahlin Lothars erklärt hatten, jene selbst die Legaten Papst Nicolaus I. gewonnen hatte und die Synoden von Aachen und Metz 862 und 863 gleichfalls gegen die verstoßene Königin auftraten, und Lothars Ehe bei Lebzeiten der rechtmäßigen Gattin mit der früheren Concubine billigten, erklärte sich nicht nur Hincmar, Erzbischof von Rheims (s. d. A.), gegen diese Procedur, sondern sprach sich Papst Nicolaus I. auch so entschieden für die Heilighaltung der ehelichen Bande und den Beruf des römischen Stuhles, der Hilfeflehenden Recht zu verschaffen, aus, daß selbst der Heereszug König Ludwigs II. nach Rom zu Gunsten seines Bruders Lothar, Drohungen und Gewalt ihn nicht bewegen konnten, von dem wider die Synoden, die beiden Erzbischöfe, Lotharn und Waldraden ausgesprochenen Urtheile abzugehen. (S. Nicolaus I.). Und als nun König Ludwig selbst, hiedurch erschüttert, sich mit dem Papste versöhnte und nach dessen Tode Papst Adrian II. den widerstrebenden König von Lothringen zu sich berief, dieser in guten Treuen gehandelt zu haben vorgab, so theilte mit ihm der Papst, gleichsam daß ein Gottesurtheil zwischen ihm und dem Könige entscheide, das hl. Sacrament in der Communion. Beide riefen das Gericht Gottes über den Schuldigen herab, und zum Entsetzen des Jahrhunderts starb nicht nur Lothar, ehe er die Heimath wieder gesehen, sondern auch seine Gefährten, die ihm in der Unterdrückung Theutbergens die Hand gereicht, mit ihnen das Gericht Gottes zur Entscheidung angerufen hatten (869). [Höfler.]

Louvois, s. Tellier.

Lovt (Lavtus, Loftus), Dudley, Rechtsgelehrter und Orientalist, wurde zu Refernham bei Dublin um das J. 1683 geboren. Auf Veranlassung des berühmten Usserius sandte ihn sein Vater nach Oxford (1639). In seinem Vaterlande erlangte er später hohe Würden, unter andern die eines Vicarius generalis in Irland, die er bis zu seinem im J. 1695 erfolgten Tode mit großem Ruhme bekleidete. Er war auch Professor des Rechts und der morgenländischen Sprachen zu Dublin. Von seinen verschiedenen Schriften über das Morgenländische nennen wir: Uebersetzung der Psalmen aus dem Armenischen in das Lateinische; Uebersetzung des äthiopischen N. T. in das Lateinische; Dionysius des Syrers Reden und Erklärung der Evangelien und mehreres Andere übersetzte er aus dem Syrischen; aus dem Arabischen das Leben des Abulpharadsch. Noch besitzt man von ihm: Reductio litium de praedestinatione et libero arbitrio; *Διγαμίας ἀδικία* u. m. a. cf. Wood. ath. Oxon. Taylor, Life of Jesus.

Löwen (Lovanium), eine alte Stadt in der Provinz Brabant. Die dortige Universität wurde von dem Herzog Johann IV. von Brabant gestiftet, am 9. December 1425 von Papst Martin V. bestätigt und am 7. September 1426 eröffnet. Sie wurde im Laufe der Zeit durch zahlreiche Stiftungen bereichert und

hatte bei der Aufhebung 42 zum Theil sehr reich dotirte Collegien (eines der 17 Collegien für Theologen hatte 36,000 Gulden Einkünfte). Im 16ten Jahrh. hatte sie an 6000 Studenten. Sie zählte viele berühmte Männer unter ihren Lehrern, z. B. den Papst Adrian VI. (s. d. A.) und Justus Lipsius (s. d. A.). Namentlich stand die theologische Facultät immer in einem ausgezeichneten Rufe, der indeß später durch die theologischen Streitigkeiten des Michael Bajus, Cornelius Jansenius und Lessius (s. diese Art.) befleckt wurde. Durch Joseph II. wurde zu Löwen ein Generalseminar (s. d. A.) errichtet und im Juni 1788 für einige Zeit die Universität mit Ausnahme der theologischen Facultät nach Brüssel verlegt (s. d. Art. Joseph II. Bd. V. 805. 806. und Frankenberg). Nach der französischen Revolution rückten die Franzosen in Belgien ein. Am 4. Brumaire des Jahres VI. (25. Oct. 1797) hob die Central-Verwaltung des Departements de la Dyle die Universität auf, weil sie nicht den republicanischen Grundsätzen gemäß lehre: die Hallen, Collegien, Sammlungen u. s. w. wurden geschlossen, die Hauptwerke der Bibliothek, welche schon 1794 und 95 von französischen Commissären geplündert war, nach Brüssel gebracht, den Präsidenten der Collegien wurde geboten, binnen zehn Tagen die Collegien zu räumen, der Rector J. J. Havelange wurde nach Brüssel und von da nach Frankreich geführt, mehrere geistliche Professoren deportirt; das Vermögen der Universität wurde der Direction der National-Domänen überwiesen. Später wurde zu Löwen ein Lyceum errichtet. — Nachdem Belgien unter niederländische Herrschaft gekommen war, bemühten sich in den Jahren 1814 und 15 mehrere Professoren bei der Regierung für Wiederherstellung der alten Universität; durch eine Verordnung des Königs Wilhelm I. vom 25. September 1816 wurde aber eine neue Universität mit vier Facultäten (einer philosophisch-philologischen, mathematisch-naturwissenschaftlichen, medicinischen und juristischen) errichtet und am 6. Oct. 1817 eröffnet. Sie zählte im ersten Jahre 230, kurz vor der belgischen Revolution 6—700 Studenten. Seit der Revolution im J. 1830 hat Belgien nur zwei Staatsuniversitäten, Gent und Lüttich. Die Bischöfe benützten die von der Verfassung gewährleistete Unterrichtsfreiheit und beschlossen mit Genehmigung des hl. Stuhles die Errichtung einer rein katholischen Universität als Fortsetzung der alten Universität Löwen. Im Februar 1834 forderte ein von dem Erzbischof von Mecheln und den Bischöfen von Tournay, Gent, Lüttich, Namur und Brügge ergangener Aufruf zu freiwilligen Beiträgen für diesen Zweck auf. Trotz des Lärms der „Liberalen" wurden am 4. November 1834 zunächst die philosophische, naturwissenschaftliche und theologische Facultät zu Mecheln eröffnet; sie zählten 86 Studenten. Im folgenden Jahre wurde die Universität nach Löwen verlegt und dort am 1. December vollständig eröffnet. Die Zahl der Studenten betrug gleich im ersten Jahre 261 und stieg in der Folge auf 700. Die katholische Universität wird noch fortwährend durch freiwillige Beiträge der katholischen Geistlichen und Laien unterhalten; alljährlich wird in ganz Belgien eine Kirchen-Collecte für sie abgehalten. Die Bischöfe suchten im Januar 1841 bei den Kammern für die Universität Corporationsrechte nach, nahmen aber wegen des Widerstandes und der Verdächtigungen der „Liberalen" im Februar 1842 ihr Gesuch zurück. Die Universität zählt fünf Facultäten, Theologie, Jurisprudenz, Medicin, Philosophie und Philologie und Sciences (Mathematik und Naturwissenschaften). An der Spitze steht der Rector (Prof. de Ram), ein Conseil rectoral (der Vicerector, die fünf Decane und der Secretär) und der Senat, der aus allen Professoren besteht. Die Professoren werden von den Bischöfen auf ihren jährlichen Zusammenkünften ernannt. Die Studenten müssen alle katholisch sein und werden zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten, zum Besuch der Vorlesungen und zur Beobachtung der academischen Disciplin angehalten. Ein Theil wohnt in Collegien, deren drei bestehen, das Collége du St. Esprit für Theologen, das Collége du

Pape Adrian VI. für Studenten der Philosophie und Jurisprudenz und das Collège de Marie-Therèse für Studenten der Medicin und Sciences. Im J. 1839 wurde mit der Universität eine Art von Gymnasium, das Collège de la Haute-Colline mit einem Internat und Externat verbunden; es zählte Anfangs 125, später an 160 Schüler. Seit dem October 1844 ist auch ein Institut philologique, philologisches Seminar, ähnlich wie an teutschen Universitäten, errichtet. Ferner besteht an der Universität eine „literarische Gesellschaft“ von Professoren und Studenten, unter einer Direction von drei Professoren und vier Studenten, welche alle vierzehn Tage wissenschaftliche Zusammenkünfte hält; in ähnlicher Weise ein „Verein für flämische Literatur“ und ein „Verein vom hl. Vincenz“ zur Unterstützung der Armen und Kranken. Für die Promotion, namentlich in der Theologie und dem canonischen Recht, besteht ein strenges Reglement: das Baccalaureat in diesen beiden Fächern kann erst nach 4, das Licentiat nach 6, das Doctorat nach 9—10 Studienjahren erworben werden. Der Ertheilung der Doctorwürde, welche unter großen academischen und kirchlichen Feierlichkeiten geschieht, geht eine dreitägige Disputation über 72 Thesen vorher. Die katholische Universität hat von den Päpsten Gregor XVI. und Pius IX. mehrfache Zeichen des Wohlwollens erhalten; Pius IX. hat bekanntlich die irischen Bischöfe zur Errichtung eines ähnlichen Instituts aufgefordert. Die Anfeindungen der liberalen Partei, welche in gleicher Weise eine freie Universität zu Brüssel errichtet hat, haben das Aufblühen der katholischen Universität nicht hemmen können. Die Examina, welche alljährlich von einer Jury für alle belgischen Universitäten gehalten werden, fallen immer für Löwen sehr günstig aus. (Vgl. die Annuaires de l'Université catholique de Louvain.)

Loyola, Ignaz v., s. Jesuiten.

Lübeck, Bisthum, und Reformation daselbst. Der eigentliche Gründer Lübecks ist Heinrich der Löwe (s. d. A.), der die Stadt seit dem J. 1158 besaß. Derselbe erwirkte die Verlegung des Bisthums Aldenburg (in Wagrien) nach Lübeck 1163, und gründete die Domkirche 1173, nachmals die Grabstätte der Lübecker Bischöfe. Im J. 1342 hielt der Bischof Johannes von Muhl hier eine Diöcesansynode gegen die Angriffe auf geistliche Personen (Con. Germ. T. IV.). Ebenso wurden im J. 1420 durch den Bischof Johannes Schele auf einer Synode verschiedene aus andern Concilien entnommene Beschlüsse erneuert (T. V.). Das Bisthum Lübeck stand unter dem Erzbisthume Hamburg-Bremen (s. d. A.). Der Magistrat von Lübeck widersetzte sich lange der Einführung der Reformation. Im J. 1525 wurde ein gewisser Johann von Osnabrück, der nach dem Wunsche des Volkes lutherisch predigte, vom Rathe eingesperrt und auch auf Ansuchen des Churfürsten von Sachsen nicht freigegeben. Hierauf traten Andreas Wilhelmi, Pastor zu St. Aegidi, Michael Fund und Johann Walhof als Reformatoren auf. Sie wurden, auf Anzeigen der Geistlichkeit, der Stadt verwiesen; Luthers Postille und andere Schriften wurden durch Henkershand auf dem Markte verbrannt. Die Unzufriedenen aus Lübeck zogen nun in die Nachbarorte zu dem lutherischen Gottesdienste. Ein aus Belgien geflohener Prediger, Peter Friwersheim, sollte in die Stadt eingeführt werden, wozu sich bald Wege fanden. Die Stadt war verschuldet; neue Steuern sollten eingeführt werden, die protestantische Partei benützte die Gährung, um Leute von ihrer Farbe in den Bürgerausschuß zu bringen. Diese mußten die Aufstellung von Predigern verlangen, die das Evangelium rein und lauter verkündigten, wie das in Braunschweig, Hamburg und Wismar geschehe. Der Rath widerstand. Als er aber den Bürgern die Artikel in Betreff der Steuern vorlegte, worüber er sich mit dem Ausschusse von 48 Bürgern geeinigt hatte, erklärten die lautesten Stimmen jener, sie würden nichts bezahlen, wenn nicht die vertriebenen Prediger zurückgerufen, und die Uebung der neuen Lehre freigegeben werde. Alle Gegengründe des Rathes halfen nichts; Wilhelmi und Walhof wurden zurückberufen; jener Prediger in St. Peter, dieser

zu St. Maria, unter der Bedingung jedoch, daß sie Frieden halten. Doch — sie griffen den katholischen Glauben an; die Geistlichen der Kirche vertheidigten ihren Glauben, und mußten auch gegen die neue Lehre wegen Gefahr der Verführung der Gläubigen ankämpfen. Die Neuerer beklagten sich über Lästerungen ihrer Gegner; sie verlangten vom Rathe eine Disputation, und daß denen Stillschweigen geboten werde, welche ihre Lehre nicht aus der hl. Schrift beweisen könnten. Die Stiftsherren verweigerten das Erstere und überreichten ein Schreiben des Herzogs Heinrich von Braunschweig des Inhalts, daß er die Stiftung seiner Ahnen beschützen werde. Allein das Volk schritt zu Drohungen; es sammelte sich zum Oeftern in hellen Haufen vor dem Dome, und verlangte Abstellung der Schmähungen und des Götzendienstes der Pfaffen. Es erzwang endlich den Beschluß: das Predigtamt dürfe nur der verwalten, der vom Rathe, von eigens bestellten Bürgern und den Predigern des reinen Wortes tüchtig erfunden worden; denen, die es wünschen, solle das Abendmahl in der Kirche des hl. Aegidius unter beiden Gestalten gereicht werden; in den andern Kirchen solle es, unter Vorbehalt späterer Reform, vorerst bei'm Alten bleiben — 2. April 1530. Die für die Katholiken günstigen Bestimmungen wurden nicht erfüllt. Aus dem größern Ausschusse der Bürger verfügten sich zwölf Abgeordnete zu den katholischen Geistlichen und verboten ihnen, bis auf Weiteres die Kanzel zu besteigen. Bald wurde die Messe als Götzendienst in allen Pfarr- und Klosterkirchen — 27. Juni, und auch im Dome — 2. Juli abgestellt. Ein scharfes kaiserliches Edict — October, verlangte die Wiedereinführung des alten Gottesdienstes. Umsonst. Der große Ausschuß wurde um 100 Mann vermehrt und Johann Bugenhagen (s. d. A.) herberufen, der den neuen Gottesdienst ordnete und sogleich eine Schule gründete. Da der Senat noch immer dem Neuen widerstand, so schritten die 164 des Ausschusses gewaltsam vor, und setzten die Glieder des Raths in Haft. Der Rath wurde völlig eingeschüchtert und mußte zu Allem sein Jawort geben. Neue entsprechende Mitglieder wurden ihm einverleibt und bald war aller Widerstand gebrochen. Der ehrgeizige schlaue Wollenweber, der in Kurzem Bürgermeister wurde, beutete die Religion für seine weltlichen Zwecke aus; unter seiner Herrschaft wurden die Kirchen in der Stadt und dem ganzen Gebiete geplündert. Lübeck nahm die Beschlüsse des (1535) zu Hamburg gehaltenen Convents an, durch welche die neue Lehre im Gegensatz gegen die Katholiken und Wiedertäufer bestimmt wurde. Nach ihnen solle jede Obrigkeit die Sacramentirer und die Katholiken aus ihrem Gebiete verbannen; jeder Prediger solle an das Augsburgische Bekenntniß gehalten sein; von dem alten Gottesdienste und der alten Kirchenordnung sollten noch beliebige Stücke beibehalten werden, damit nicht alle Zierde des Gottesdienstes fehle, und öffentliche Sünder mit dem Kirchenbann belegt werden könnten. Die katholische Kirche war aus der Stadt und dem Gebiete Lübecks verschwunden. In neuester Zeit haben sich wieder einige Katholiken dort zusammengefunden. Ihre Zahl wird auf 200 angegeben. Vgl. Chytraeus Sax. L. XIII. et XIV. Riffel, Kirchengesch. II. Bd. Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Nordteutschland. I. Bd. [Gams.]

Lubienicki, (lat. Lubienicius) Stanislaus, ward aus einer adeligen Familie im J. 1623 den 23. August zu Rakow (nicht zu Krakau, wie die Biographie universelle, Bd. XXV. S. 328. und Feller, dictionnaire historique s. v. haben), dem Sitze der polnischen Antitrinitarier im Gebiete von Krakau geboren. In seiner Jugend besuchte er das Gymnasium seiner Vaterstadt. Später schickte ihn sein Vater Christoph Lubienicki, welcher Prediger in Rakow war, nach Thorn, wo er zwei Jahre blieb, damit er dort in der teutschen Sprache sich vervollkommnen möchte. Hier ward er mit Jonas Schlichting und Martin Ruar, den bekannten Antitrinitariern, welche sich wegen des Colloquium charitativum dort aufhielten, befreundet. Dieses Colloquium hatte den Zweck, die Abgefallenen mit

den Katholiken wieder zu vereinigen (vgl. C. A. Menzel, neuere Geschichte der Teutschen, Bd. VIII. S. 105 ff.), erreichte aber eben so wenig diesen Zweck, als die vielen andern abgehaltenen Colloquia. Lubienicki war bei diesem Colloquium Schriftführer von Seiten der Socinianer. Darauf ging er als Hofmeister des jungen Grafen Niemyrycz nach Frankreich und Holland. Als aber 1648 sein Vater starb, kehrte Lubienicki wieder nach Polen zurück und verheirathete sich mit der Tochter des Paul Brzeski Zegota, welcher aus einem Lutheraner ein eifriger Unitarier geworden war. In demselben Jahre ward er dem Prediger in Siedliaka, Joannes Ciachowski, zum Coadjutor gegeben. Nicht lange nachher übertrug ihm die antitrinitarische Synode zu Charkow das Amt eines Predigers in dieser Stadt (Lubienicki war nie Prediger in Lublin, wie die Biographie universelle aus einer Verwechselung mit Andreas Lubienicki hat.). Während des schwedischen Krieges begab sich Lubienicki ebenso wie die meisten Protestanten unter den Schutz des Königes von Schweden und kam mit ihm nach Krakau. Hier schrieb er den Brief, welcher dem Commentare des Jonas Schlichting zum Evangelium Johannes vorgedruckt ist und suchte für seine Secte möglichst zu wirken. Als aber Krakau 1657 von den Polen wieder eingenommen wurde, folgte Lubienicki mit andern Socinianern der schwedischen Garnison und begab sich zum Könige von Schweden, um ihn dringend zu bitten, er möge doch beim Friedensschluß mit Polen dahin wirken, daß für alle Unitarier Amnestie ausbedungen werde. So kam Lubienicki nach Stettin und traf am 7. Oct. 1657 in Wolgast ein. Er ward vom Könige von Schweden und dessen Ministern recht gnädig aufgenommen und häufig zur Tafel geladen, obgleich die lutherischen Prediger dieses durchaus nicht gern sahen, da Lubienicki keine Gelegenheit vorbeiließ, von seiner Religion zu sprechen. Von dort reiste er nach Oliva bei Danzig, wo die Friedensunterhandlungen zwischen Polen und Schweden ihren Anfang genommen hatten, konnte aber aller Anstrengungen ungeachtet es nicht bewirken, daß die Unitarier in die Amnestie aufgenommen wurden. Als er so die Hoffnung auf Ruckkehr in sein Vaterland verloren hatte, begab er sich nach Kopenhagen, hier traf er am 28. Nov. 1660 ein, um dort für seine aus Polen vertriebenen Glaubensgenossen vom Könige Friedrich III. von Dänemark die Erlaubniß, dort sich aufhalten zu dürfen, zu erlangen. Es gelang ihm aber nur für sich, nicht aber für seine Glaubensgenossen, diese Erlaubniß zu erhalten. Der König bewilligte ihm auch eine jährliche Pension, unter der Bedingung, daß Lubienicki, welcher einen sehr ausgedehnten Briefwechsel führte, ihm die merkwürdigsten in Abschrift mittheilte. Die Lutheraner ließen aber den Lubienicki in Kopenhagen nicht ruhig leben. Er wendete sich deßhalb nach Pommern, zuerst nach Stralsund und dann nach Stettin 1661. Da er aber auch hier keine Ruhe fand, reiste er nach Hamburg und ließ 1662 seine Familie nachkommen. Von hier begab er sich nochmals nach Dänemark und fand beim Könige wieder eine gnädige Aufnahme. Die Behörden in Friedrichsburg erlaubten Lubienicki's Glaubensgenossen in ihren Häusern Gottesdienst zu halten. Doch trat dem der Superintendent Johannes Rembott eifrig entgegen und in Folge dessen erließ der Herzog von Holstein-Gottorf an Lubienicki den Befehl, die Stadt zu verlassen. Lubienicki wollte nun wieder nach Hamburg zurückkehren, allein auch hier erwirkten die lutherischen Prediger von der Obrigkeit den Befehl, daß Lubienicki wieder aus der Stadt fortgehen sollte. Aber noch ehe dieser Befehl zur Ausführung kommen konnte, starb Lubienicki, wie seine Glaubensgenossen selbst berichten, nebst zweien Töchtern an Gift, welches das Hausgesinde ihnen beigebracht hatte, am 8. Mai 1675. Die Leiche ward zu Altona begraben, aber nicht ohne heftigen Widerstand der lutherischen Prediger. — Von seinen Werken sind zu nennen: Theatrum cometicum, Amstelodami 1688. 2 tom. fol. Dieses Buch ist dem Könige von Dänemark dedicirt und enthält die Geschichten aller Kometen, und ist gerade im Gegensatz zu der früheren Meinung geschrieben,

welche beim Erscheinen der Kometen allerlei Unglück befürchtete. Historia reformationis Polonicae, in qua tum reformatorum tum antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et in finitimis provinciis narrantur, autore Stanislao Lubienicio, equite Polono. Freistadii apud Joannem Aeonium 1685. Diese Geschichte ist im Geiste seiner Secte geschrieben, aber für die Geschichte der Reformation in Polen sehr wichtig. Außerdem hat Lubienicki noch eine Menge von Schriften hinterlassen, welche noch gar nicht einmal gedruckt sind. [Uedinck.]

Lubranski, Johann, Bischof von Posen (1499—1520), verwendete große Summen auf die Verschönerung der Domkirche, ließ zum besseren Schutz des Domes gegen räuberische Anfälle eine große zum Theile noch bestehende Mauer, welche alle Wohnungen der Domherren und Vicarien umschloß, aufführen; stiftete ein Collegium von 12 Psalteristen mit einem besonderen noch jetzt stehenden Gebäude u. s. w. Besonders aber machte er sich verdient durch Stiftung einer gelehrten Schule, Gymnasium oder Academie genannt, welche durch mehrere Jahrhunderte, wenngleich unter verschiedenen Wechselfällen, eine der berühmtesten Bildungsanstalten in Polen wurde. Das von ihm für diese Academie aufgeführte Gebäude ist jetzt der Sitz des Clericalseminars.

Lucaris, s. Cyrillus Lucaris.

Lucas, s. Evangelien.

Lucas von Tuy (Lucas Tudensis) erhielt diesen Namen von der Stadt Tuy in Gallicien, wo er Diacon und von 1239 an Bischof war. Zuvor war er Canonicus regularis im Kloster St. Isidor zu Leon. Er machte verschiedene Reisen in den Orient und nach andern Ländern, um über die Religion und die Gebräuche der verschiedenen Völker Studien zu machen. Nach seiner Rückkehr schrieb er mit viel Urtheil und Genauigkeit I. ein Werk gegen die Albigenser (epistola de altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores libr. III.), Ingolstadt 1612, auch zu finden in der „Bibliothek der Väter", wie in Gretsers Werken. II. Eine Geschichte Spaniens von Adam bis 1236, eigentlich eine Fortsetzung vom Chronicon Isidori Hispalensis bis zum genannten Jahre; sie befindet sich in Schotti Hispania illustrata. III. Vita et miracula S. Isidori, eingereiht beim 4. April in den Actis Sanctorum und bei Mabillon in Saeculo II. Sanctor. Ord. D. Bened. Lucas von Tuy starb 1288.

Lucernarium, s. Brevier.

Lucia, hochverehrte hl. Jungfrau und Martyrin. Im Meßcanon, wie er im Sacramentar Gregor's des Großen vorkommt und noch jetzt gebetet wird, kommt unter den Namen der hl. Martyrinnen auch der Name der h. Lucia vor (s. S. Greg. opp. ed. Maur. III, 4); ferner enthält das Sacramentar Gregors (S. 144) die Gebete auf ihr Fest, und der liber responsalis oder das Antiphonar desselben Papstes (s. S. 842) gibt für ihren Festtag am 13. Dec. dieselben Antiphonen, wie sie mit einigen Abweichungen noch jetzt ad laudes et per horas im Brevier vorkommen. Aldhelm, der berühmte englische Dichter, Abt und Bischof von Sherburne († 709) führt in seinem bekannten Brief an die Nonnen des Klosters Berkin über die jungfräuliche Reinigkeit unter den hochberühmten hl. Jungfrauen auch die Lucia von Syracus an (s. Erstes Jahrh. d. Engl. Kirche, S. 295, und Basnage-Canisius, lect. antiq. I, wo von 709—754 Aldhelms Brief, von ihm selbst in ein Gedicht übertragen, zu lesen und S. 743—744 von dem Martyrium Lucia's die Rede ist). Beda in seinem Martyrologium, (Boll. im II. Band des Monats März zum 13. Dec.), Usuard, Wandelbert, Rhabanus Maurus u. A. in den ihrigen, erwähnen alle am 13. December die Leidensgeschichte der hl. Lucia. Hieraus erhellt einerseits, in welch' hoher Verehrung seit der ältesten Zeit die hl. Lucia in der ganzen Kirche (auch die Griechen gedenken ihrer zum 13. Dec.) stund, und andererseits wie alt und ehrwürdig die von Surius zum 13. Dec. gelieferten Leidensacten der hl. Lucia sind, denn auf diese Quelle

gehen Gregor's Antiphonar, Aldhelms Schrift und alle martyrologischen Berichte über Lucia zurück und mit dieser Quelle stimmen sie alle der Hauptsache nach überein; freilich mag etwa erst ein Jahrhundert nach Lucia's Tod die in Rede stehende Passio abgefaßt worden sein, weßhalb, wie es scheint, einige Ausschmückungen und in Nebendingen einige Irrthümer unterlaufen, welche Ruinart bewogen, dieselbe nicht in seine Martyreracten aufzunehmen. Das Wesentliche der Surianischen Acten ist Folgendes. Lucia, aus vornehmem Geschlecht der Stadt Syracus entsprossen und christlich erzogen und schon frühzeitig ihres Vaters durch den Tod beraubt, mußte mit Schmerz mehrere Jahre zusehen, wie ihre fromme Mutter Eutychia ungeachtet aller ärztlichen Hilfe von einem Blutflusse nicht frei wurde, und beredete sie endlich, zu Catanea am Grabe der hl. Agatha, der hochberühmten sicilianischen Jungfrau und Martyrin, welche in der Verfolgung des Decius ihr Leben für Christus opferte (s. die Bolland. zum 5. Febr.), ihre Heilung zu erflehen. Als diese wirklich erfolgte, entdeckte Lucia ihrer Mutter, welche sie mit einem vornehmen, aber heidnischen Jünglinge zu vermählen wünschte, daß sie durch ein Gelübde Christo ihre Keuschheit geweiht habe, und gerne gab nun die Mutter den Plan mit ihrer Tochter auf und willigte auch ein, daß diese Vieles von ihren Gütern verkaufen und den Erlös an die Armen vertheilen durfte. Da der Jüngling sich in seinen süßen Hoffnungen getäuscht sah, klagte er die keusche Jungfrau wuthentbrannt bei dem Richter Paschasius als Christin an. Es geschah dieß während der Diocletianischen Verfolgung. Standhaft bekannte sich Lucia vor dem Richter zu Christus, daher befahl Paschasius, sie, wie es der hl. Agatha geschehen war, in ein Haus der Unzucht abzuführen, allein als man sie dahin bringen wollte, war keine Gewalt im Stande, sie von der Stelle zu schaffen. Unversehrt blieb sie auch von dem Feuer, das hierauf Paschasius rings um sie anlegen ließ. Beschämt befahl der Tyrann, ihr einen Dolch in den Hals zu stoßen, worauf sie noch einige Stunden lebte, den Leib Christi empfing und ein baldiges Ende der Verfolgung und den Verfolgern die nahen Strafgerichte voraussagte. In der Folge kamen ihre Gebeine nach Metz und Venedig. Vgl. Tillemont, Mém. V, 142; Butlers Leben der Väter und Martyrer 13. Dec. — Mit der hl. Lucia von Syracus ist nicht zu vermischen die hl. Wittwe Lucina, über welche man bei Tillemont IV, 554 sqq. nachlesen kann. [Schrödl.]

Lucianus (wie er bei Epiphanius haer. 43. und Johannes Damascenus haer. 43. heißt) oder Lucanus (wie Andere ihn nennen, Tertullian. de resurrect. carnis c. 2. Origenes c. Cels. l. II. n. 27. S. Philastr. haer. 46. ed. Fabricius) war einer der vornehmsten Anhänger des gnostischen Häuptlings Marcion (s. d. A.). Dieser Lucian wird von den meisten alten Verfassern eigener Werke über die Ketzereien der ersten Jahrhunderte und deren Urheber als Haupt einer eigenen gnostischen Secte (der Alt-Lucianisten) aufgeführt, die jedoch bald wieder erlosch, da schon der eifrige Forscher Epiphanius im vierten Jahrhundert nicht viel Sicheres mehr davon aufzutreiben vermochte. Lucian behauptete, das System seines Meisters Marcion weiter ausbildend und schärfer entwickelnd, drei ewige Wesen oder Principien. Diese sind ihm das oberste gerechte Wesen (zugleich Schöpfer und Richter), das oberste gute Wesen, und das oberste böse Wesen, wofür er sich auf gewisse Stellen der Propheten berief. Außerdem verwarf er die Ehe aus principieller Opposition gegen den Schöpfer, um nicht durch dieselbe, wie er sagte, die Macht des Schöpfers, indem Kinder gezeugt und die Geschöpfe vermehrt werden, noch zu verstärken (S. Epiphan. haer. 43.). In Betreff der künftigen Auferstehung ließ er zwar für jetzt Leib und Seele des Menschen untergehen, dafür aber dermaleinst eine ganz neue Substanz („tertium quiddam") auferstehen (Tertullian. de resurrect. carnis c. 2. ed. Semler). Endlich wird auch von ihm und seiner Secte berichtet, daß sie gleich dem Anhang des Marcion und des Va-

lentinus das Evangelium verfälschten (Origenes c. Cels. l. II. n. 27. ed. Maur.). Vgl. Tillemont les Marcionites Art. IX. (T. II. p. 281—82). Vgl. hierzu den Art. Gnosticismus. [Feßler.]

Lucidus, ein prädestinatianischer Priester im fünften Jahrhundert. Im Gegensatze zu den Semipelagianern, welche die augustinische Lehre durch falsche Consequenzmacherei prädestinatianisch deuteten und sie dadurch eines ganz unerträglichen Widerspruchs mit dem allgemein-menschlichen und dem christlich-sittlichen Bewußtsein zu überführen suchten, gab es in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Gallien eine, wenn auch nicht gar große, Partei, die um jeden Preis an dem Lehrbegriff des verehrten Bischofs von Hippo hing. An ihrer Spitze stand als besonderer Vorkämpfer und Vertreter ein sonst unbekannter Presbyter, Namens Lucidus, c. 474. Weil aber diese Anhänger der augustinischen Lehre nicht die Geisteskraft eines Prosper, Hilarius, Fulgentius rc. besaßen, um die jener Lehre von den Semipelagianern aufgebürdeten Consequenzen als solche zurückzuweisen und den wesentlichen Unterschied zwischen dem wahren Augustinismus und dem semipelagianischen Zerrbilde desselben hervorzuheben, so nahmen sie, nur um den Augustinismus nicht fallen zu lassen, diese fälschlich gezogenen Consequenzen lieber als wesentliche Bestimmungen der augustinischen Lehre an, und behaupteten also: 1) daß der freie Wille durch die Sünde Adams gänzlich vernichtet sei — ex toto arbitrium voluntatis extinctum; 2) daß das menschliche Thun und Streben neben der göttlichen Gnade unnütz sei; 3) daß durch den Willen Gottes verloren gehe, wer immer verloren gehe, indem das göttliche Vorherwissen als ein absolutes zugleich ein Vorherbestimmen sei und den Menschen mit Gewalt zur Sünde treibe — praescientia Dei hominem violenter compellit ad mortem; 4) daß Einige zum Tode, Andere zum Leben prädestinirt seien; 5) daß Christus nicht für Alle gestorben sei; 6) daß auch nach empfangener Taufe alle in Adam sterben, welche wieder sündigen, d. h. daß die Erbsünde in der Taufe nur zugedeckt, nicht aber wahrhaft und mit der Wurzel ausgetilgt werde, und daß folglich die sacramentale Wiedergeburt nur in den Auserwählten eine wahrhafte sei. — Aus der vollkommenen Uebereinstimmung dieser Sätze, die man als den Inbegriff des Prädestinatianismus der damaligen Zeit betrachten muß, mit den Consequenzen, welche die Semipelagianer aus der augustinischen Lehre zogen, geht klar hervor, daß diese Lehrbestimmungen nicht erst von Lucidus und Seinesgleichen erfunden und selbstständig entwickelt, sondern schon vorgefunden und als wesentliche Bestimmungen der augustinischen Lehre angenommen wurden. Während sich schon mehrere Bischöfe über die Frage berathschlagten, ob man Lucidus nicht geradezu seines Amtes entsetzen solle, um durch dieses Beispiel der Strenge weitere Anhänger zurückzuschrecken, schlug Faustus (s. d. A.) von Riez vor, erst den Weg der Güte zu versuchen. Ein Brief (abgedruckt bei Canisius lectiones antiquae, Ausgabe von Basnage I, 352), den er zu diesem Zwecke an Lucidus schrieb, scheint ohne Erfolg geblieben zu sein, darum kam die Sache um 475 vor eine Synode zu Arles. Hier verdammten 30 Bischöfe die obigen Sätze. Nun verstand sich Lucidus gerne zum Widerrufe fraglicher Lehrbestimmungen, was aus seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe (cfr. Mansi T. VII. p. 1108 sqq.) deutlich erhellt, und damit war seine Rolle ausgespielt; überhaupt scheint die prädestinatianische Partei jetzt bald ganz verschwunden zu sein, denn sonst hätte sich die zweite Synode von Orange 529 nicht so zweifelhaft darüber ausdrücken können, ob es je Solche gegeben habe, welche lehrten, daß Gott auch zum Tode oder zum Verderben prädestinire. Vgl. Natal. Alexand. histor. eccl. Paris. T. V. Schröckh, Kirchengesch. 18. Thl. S. 148 ff. Gfrörer, Kirchengesch. Bd. II. Abthlg. 2. [Fritz.]

Lucifer, s. Teufel.

Lucifer von Calaris und das luciferianische Schisma. Von dem

frühern Leben Lucifer's haben wir keine sichern Nachrichten; im Jahr 354 tritt er schon als Bischof von Calaris (Cagliari) auf der Insel Sardinien auf. Papst Liberius suchte damals von dem Kaiser Constantius, der sich, von Valens und andern Arianern umgeben, zu Arles aufhielt, nach dem unglücklichen Ausfall der Synode von Arles im J. 353 (s. d. A.), die Zusammenberufung einer neuen Synode zur endlichen Beilegung der arianischen Streitigkeiten zu erlangen. Er schickte also Lucifer, der sich gerade zu Rom befand, und den Priester Pancratius und den Diacon Hilarius mit einem Briefe an den Kaiser nach Arles; zugleich gab er ihnen ein Schreiben an Eusebius, Bischof von Vercelli (s. d. A.), mit, welcher sich darauf der Gesandtschaft anschloß. Constantius ging auf den Vorschlag des Papstes ein, und das Concil kam im Frühjahr 355 zu Mailand zusammen. Lucifer war auf demselben einer der Hauptgegner der Arianer, welche besonders auf der Verdammung des Athanasius bestanden; um die übrigen katholisch gesinnten Bischöfe seinem mächtigen Einflusse zu entziehen, wurde er im kaiserlichen Palaste eingesperrt, fand aber Gelegenheit, an seine Gesinnungsgenossen zu schreiben und wurde nach einigen Tagen wieder freigelassen. Bald nachher wurde derselbe Gewaltstreich wiederholt, und der Kaiser hörte dießmal, hinter einem Vorhang verborgen, Lucifers furchtlose Disputationen mit den Arianern an. Er wurde nun noch einige Zeit militärisch bewacht und dann, da seine Standhaftigkeit gar nicht zu brechen war, verbannt, zuerst auf kurze Zeit nach Cappadocien, dann nach Germanicia (Comagene) in Cölesyrien, darauf nach Palästina, zuletzt nach Aegypten. Da er überall seine Ansichten frei aussprach und standhaft vertheidigte, so wurde er von den Arianern vielfach belästigt und mißhandelt; in Palästina überfielen sie ihn sogar einmal in der Kirche während der hl. Messe, raubten die hl. Gefäße und Bücher und tödteten mehrere Anwesende. In der Verbannung verfaßte Lucifer seine Schriften: de non conveniendo cum haereticis; de regibus apostatis; pro S. Athanasio libri duo; de non parcendo in Deum delinquentibus und moriendum esse pro Dei filio. In dem ersten Buche beweist er, daß zwischen den Katholiken und Arianern ebensowenig jemals Eintracht und Friede sein könne, als zwischen den Israeliten und Götzendienern. Das zweite Werk widerlegt eine Aeußerung des Constantius, daß Gott seine arianische Gesinnung nicht so sehr mißfällig sein müsse, da er ja trotz derselben glücklich lebe und regiere, durch das Beispiel vieler israelitischen Könige, die Gott auch trotz ihrer Schlechtigkeit lange am Leben und Regieren gelassen habe. In den Büchern pro S. Athanasio setzt Lucifer die Gründe auseinander, warum er sich geweigert habe, die Verdammung des Athanasius mitzuunterzeichnen. In dem vierten Werke antwortet er auf die Einrede des Kaisers, daß es doch unchristlich von Lucifer und den andern Orthodoxen sei, die Arianer so hart anzufahren: man finde in der hl. Schrift ebenso harte Aussprüche und bei den Heiligen des alten und neuen Bundes ein ebenso unerbittlich strenges Auftreten gegen Gottlose, Ketzer und dergleichen Menschen, die doch nicht schlimmer seien als die Arianer. In dem letzten Werke endlich erklärt Lucifer, daß und warum er mit Freuden bereit sei, für seinen Glauben das Martyrium zu erdulden. — Lucifer behandelt diese Gegenstände in einer ganz eigenthümlichen Weise: eine geordnete Aufzählung und Ausführung von Gründen und einen ruhigen Beweis für seine Behauptungen sucht man vergebens; er führt in allen seinen Werken eine ganze Reihe von Schriftstellen (und zwar immer ganz ausführlich) an und wendet jede einzeln auf seinen Gegenstand an. In den meisten Werken folgen diese Stellen fast ganz in derselben Ordnung auf einander, wie sie in der hl. Schrift vorkommen, so daß die Vermuthung nahe liegt, Lucifer habe jedesmal die hl. Schrift durchgelesen und dabei die Stellen, die ihm passend schienen, ausgewählt und der Reihe nach in seiner Weise commentirt. Das einförmige Wiederholen derselben Gedanken in verschiedenen Ausdrücken, das ununterbrochene Drohen und Warnen, dazu der harte, ungeschmeidige Styl

machen das Lesen dieser Werke wenig erquicklich, wenn auch die eiserne Kraft und unbeugsame Festigkeit, die sich in jedem Satze ausspricht, und die kühne und eigenthümliche Beredtsamkeit vieler Stellen Bewunderung erregen muß. Uebrigens hat schwerlich jemals ein Fürst einen Bischof in einer solchen Sprache mit sich reden hören, wie sie Lucifer dem Constantius gegenüber führt: Anreden, wie folgende: vos estis servi diaboli, spirituales adulteri, filii pestilentiae et tenebrarum; intelligeris esse filius pestilentiae; apostatas (angelos) in aeternum tecum visurus eris torqueri, nisi temet eripueris ab eis; non delegimus ardere, sicut tu delegisti cum amatore tuo diabolo, stehen gar nicht vereinzelt, und doch meint Lucifer selbst (de reg. ap.), seine Schriften seien eher instructiones, als increpationes zu nennen. Der ganze Charakter Lucifer's, seine rückhaltlose Offenheit, seine freimüthige Kühnheit, sein standhaftes Festhalten an seiner Ueberzeugung, seine Geringschätzung aller irdischen Vortheile, aber auch sein gänzlicher Mangel an ruhiger Ueberlegung und sein unbesonnener Eifer sprechen sich in diesen Schriften auf's Klarste aus. — Er schickte dieselben (oder einige derselben) auch direct an den Kaiser, der über diese Kühnheit so erstaunt war, daß er durch den Magister officiorum Florentius bei Lucifer anfragen ließ, ob die Schriften wirklich von ihm übersandt seien. Lucifer war nicht der Mann, das zu läugnen; er sagt in seiner Antwort an Florentius sogar: jam tuae erit generositatis, agnitum a me sine ulla cunctatione defendere. Athanasius bat den Lucifer, als er von dessen Schriften hörte, um eine Abschrift, und ertheilte denselben in einem spätern Briefe große Lobsprüche; er soll sie auch in's Griechische übersetzt haben. Um dieselbe Zeit gab Hilarius von Poitiers sein Werk de synodis heraus; obschon seine Orthodoxie gewiß über jeden Zweifel erhaben war, meinte Lucifer doch, er habe den Häretikern in einigen Puncten zu viel nachgegeben, und veranlaßte dadurch den Hilarius, in kurzen seinem Werke beigefügten Erläuterungen die getadelten Ausdrücke zu erklären und zu rechtfertigen. Mit dem Tode des Constantius (Ende 361) endete Lucifer's Verbannung; Julian erlaubte allen Bischöfen die Rückkehr. Lucifer scheint aber zunächst gar nicht oder nur auf ganz kurze Zeit nach Calaris zurückgekehrt zu sein; denn schon im J. 362 finden wir ihn wieder mit Eusebius von Vercelli im Orient thätig. Dieser und zwei Diacone Lucifer's wohnten dem von Athanasius nach Alexandrien berufenen Concil bei; Lucifer selbst suchte unterdessen das in Antiochien entstandene sogenannte meletianische Schisma (s. d. A.) zu heben. Er wählte dazu das eigenthümliche Mittel, den zwei Bischöfen einen dritten, Paulinus, beizugeben; derselbe wurde indeß gleich in Aegypten und Cypern und im Abendlande, auch vom Papste, anerkannt. Eusebius mißbilligte diese Maßregel. Zu Alexandrien hatte man den Beschluß gefaßt, die reumüthigen Arianer sollten, wenn sie nicht Häupter der Häresie gewesen wären, nicht nur wieder in die Kirche aufgenommen, sondern auch in ihren Kirchenämtern belassen oder darin wieder eingesetzt werden. Dieser Beschluß erregte Lucifers Unzufriedenheit im höchsten Grade; aber er war durch die Unterschrift der von ihm bevollmächtigten Diaconen gebunden. Nach Rufin, dem auch Ambrosius (de Sat. l. 1. p. 1127), Augustin (ep. 50. cap. 10), Hieronymus (dial. c. Lucif. c. 20) und Prosper (chron. p. 732) beistimmen, hätte sich nun Lucifer von der Gemeinschaft derjenigen, welche das alexandrinische Concil annahmen, und damit auch von der Kirche — denn dasselbe fand allgemeine Zustimmung — ganz getrennt; nach Socrates und Sozomenus aber wären nur seine Anhänger soweit gegangen, er selbst aber nicht schismatisch geworden. Sicher ist, daß man diejenigen, welche es für unerlaubt hielten, daß die Bischöfe, die einmal Arianer gewesen, oder die auf dem Concil zu Ariminum sich zur Unterschrift hatten zwingen lassen, jemals wieder als katholische Bischöfe anerkannt würden, und die wegen dieser Strenge sich von der Gemeinschaft der Kirche lossagten, Luciferianer nannte. Hieronymus (dial. c. Lucif. c. 20) mißbilligt Lucifer's Verfahren, nimmt ihn aber gegen die Verdächtigung

in Schutz, als hätte er aus Ehrsucht und gekränkter Eitelkeit (weil Eusebius seine Maßregeln in Antiochien mißbilligte), so gehandelt, und in der That erklärt sich auch Lucifers Fehltritt, wenn er wirklich schismatisch geworden ist, hinlänglich aus seinem rigoristischen und harten Charakter. 363 kehrte Lucifer in sein Bisthum zurück; er reiste über Neapel, wo er mit dem Bischof Zosimus, welcher statt des unter Constantius verbannten Maximus eingesetzt war, jetzt aber wahrscheinlich den Arianismus aufgegeben hatte, in Gemeinschaft zu treten sich geweigert haben soll. Er starb 370 oder 371. Ob er sich noch vor seinem Tode, wenn dieses nöthig war, mit der Kirche wieder ausgesöhnt hat, darüber fehlen alle Nachrichten. Ueberhaupt ist das Urtheil über Lucifers Benehmen und darüber, ob er zu den Heiligen zu zählen sei, oder nicht, getheilt. Urban VIII. verbot 1641, bis auf weitere päpstliche Verfügung über die Heiligkeit und Verehrung Lucifers zu disputiren (s. Bened. XIV. de beatif. et canoniz. Sct. t. 1. l. 1. c. 40). — Die Secte der Luciferianer wird oft von Augustinus erwähnt (de agone chr. c. 30; in Ps. 57 nro. 39). Er sagt de haer. ad Quodv. c. 81, sie würden von Epiphanius und Philaster im Verzeichniß der Häretiker nicht erwähnt, wahrscheinlich weil diese sie nur für Schismatiker gehalten hätten; doch würden dieselben von Jemand darum für Häretiker gehalten, weil sie Traducianer seien; auch Gennadius (de dogm. c. 14) erwähnt dieses als Meinung der Luciferianer, animus cum corporibus per coitum seminari. — Wir haben noch (bei Migne Patrol. t. 13) eine Bittschrift von den luciferianischen Priestern Faustin (s. d. A.) und Marcellin, worin sie die Kaiser Valentinian II., Theodosius und Arcadius (383 oder 384) ersuchten, sie als orthodox anzuerkennen. Theodosius ließ sich auch täuschen und nahm sie in Schutz. Wir sehen daraus, daß ihr Schisma damals in Spanien, Italien, Palästina, zu Antiochien und in Africa Anhänger zählte, daß sie in Rom einen von Taorgius geweihten Bischof, Ephesius oder Euresius, hatten, und daß wenigstens ein Theil ihrer Anhänger auch gegen Damasus für den Gegenpapst Ursinus oder Ursicinus Partei genommen hatte. Mit besonderer Auszeichnung erwähnen diese Luciferianer Gregor, Bischof von Elvira und Heraclides, Bischof von Oxyrinchus in Aegypten. Die Schrift ist übrigens sehr gewandt und beredt abgefaßt, wimmelt aber von Entstellungen und Verläumdungen, namentlich gegen Papst Damasus, und von schrecklichen Erzählungen über göttliche Strafgerichte, die über die Abgefallenen und ihre Gönner hereingebrochen seien; die Menge der Abgefallenen sei kein Grund, gegen sie milder zu verfahren, zumal dieselben doch meist nur aus irdischen Rücksichten wieder katholisch würden, nämlich um des Kirchenguts willen, quod utinam nunquam possedisset ecclesia, ut apostolico more vivens fidem integram inviolabiliter possideret; daß ihrer strengen Ansicht nur sehr wenige zugethan seien, könne der Wahrheit derselben keinen Eintrag thun; die sogenannten Orthodoxen seien unter sich gar nicht einmal einig und hielten nur darum mit einander Gemeinschaft, ne bonum pacis in ecclesia pereat, aber sie glichen den falschen Propheten, qui clamant: pax, pax; et non est pax, u. s. f. — Von Hieronymus haben wir einen Dialog contra Luciferianos; ob derselbe wirklich so zu Antiochien zwischen dem Luciferianer Helladius und einem Katholiken gehalten, oder ob diese Situation von Hieronymus erdichtet ist, ist zweifelhaft; jedenfalls sind darin die Grundsätze der Secte nach des Verfassers eigener Erfahrung dargestellt. Es zeigt sich darin wieder ganz Lucifer's hartes und strenges Wesen: die ganze Welt, sagt der Luciferianer, ist des Teufels; die Bischöfe, die aus dem Arianismus zurückkehren, sind nicht besser, als Götzenpriester; ein arianischer Bischof mag Arianer bleiben, wenn er Bischof bleiben will; will er aber Katholik werden, so verzichte er auf sein Bisthum. — Die Secte erlosch übrigens bald. Noch weiter, als die eigentlichen Luciferianer, ging der römische Diacon Hilarius, Lucifers Begleiter bei der Gesandtschaft an Kaiser Constantius: er wollte keine Arianer in die Kirche aufnehmen ohne Wiederholung

der Taufe. Da er aber selbst nur Diacon war und kein Bischof ihm beitrat, so starb die Secte mit ihm aus. Diesem Hilarius werden von einigen der Commentar über die paulinischen Briefe unter den Werken des Ambrosius und die quaestiones in V. et N. T. unter Augustin's Werken zugeschrieben (s. d. A. Ambrosiaster). — Die erste Ausgabe der Werke Lucifers besorgte Joh. Tilius, Bischof von Meaux (Paris 1568); dieselben finden sich auch in der Biblioth. PP. t. 4, bei Galland t. 6 und bei Migne Patrol. t. 13. — Man vgl. über Lucifer und sein Schisma besonders die Einleitungen zu den Werken Lucifers, der Priester Faustin und Marcellin und des Papstes Damasus bei Migne, Tillemont t. 7 und die Acta SS. 20. Maji. [Reusch.]

Luciferianer, Häretiker im 13ten und 14ten Jahrhundert. Unter diesem Namen kommen mehrere Secten des 13ten und 14ten Jahrh. vor, welche die aus dem Morgenlande in das Abendland eingeschleppten gnostisch-manichäischen Irrthümer bis zu dem Extrem steigerten, daß sie den Lucifer wie ihren Gott verehrten, seinen Sturz vom Himmel für eine Ungerechtigkeit hielten und behaupteten, er mit seinen andern gefallenen Engeln werde einst wieder erhoben, dagegen der Erzengel Michael mit seinem Anhange in das ewige Feuer gestürzt werden. Daß sich die gnostisch-manichäische Ketzerei in mehreren Sectirern und Secten bis zu diesem Grade des Hasses gegen Gott und die sichtbare Kirche ausgebildet, ist ganz glaubwürdig; nur fragt es sich, ob Alle, welche des Luciferianismus angeschuldigt worden sind, auch wirklich demselben huldigten. Unter den Luciferianern werden obenan die Stedinger aufgeführt, Bewohner des Gaues Steding an den Niederungen der Weser, welche 1234 von einem gegen sie ausgezogenen Kreuzheere gänzlich geschlagen und großentheils aufgerieben wurden (s. den Art. Stedinger). Hieher gehören auch die im Anfang des 14ten Jahrh. in Oestreich entdeckten und zahlreich verbreiteten Manichäer, welche sich der gräulichsten Blasphemien und Unsittlichkeiten schuldig machten, und vor dem Lucifer eine hohe Achtung bezeigten, ihn dem Erzengel Michael vorzogen und seinen endlichen Triumph über diesen behaupteten (Klein, Gesch. des Christenth. in Oestreich und Steiermark, Wien 1840. Bd. II. S. 394—402; Raynald. Annal. Eccl. ad a. 1318. no. 44). Daß unter die Fraticellen (s. d. A.) und geistesverwandtes Gesindel auch Luciferianer sich einschlichen, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich; vielleicht waren die 14 Luciferianer beiderlei Geschlechts, welche 1336 zu Tangermünde in der Mark Brandenburg verbrannt wurden, solche Ueberläufer; indeß reichte auch der Fraticellismus, die Brüder- und Schwesterschaft vom freien Geiste (s. d. A.) allein schon hin, um aus sich heraus Luciferianer zu erzeugen. [Schrödl.]

Lucilla, s. Donatisten.

Lucius I.—III., Päpste. Lucius I. Nach dem Martertod des Papstes Cornelius wurde Lucius an seine Stelle eingesetzt — 25. Sept. — 28. Oct. 252 n. Chr. Alsbald wurde er in die Verbannung geschickt. Als der hl. Cyprian um die gleiche Zeit seine Weihe und seine Verbannung vernommen, richtete er an ihn in seinem und seiner Amtsgenossen Namen theilnehmende Briefe, auf welche Cyprian selbst in einem spätern Schreiben verweist (Cyp., Ep. 61. ad Luc. al. 58; Constant. Ep. Rom. Pont. 1. p. 207), in welchem er ihn nach seiner Rückkehr aus der Verbannung beglückwünscht. Wann diese und sein vermuthlich baldiger Martertod erfolgt sei, ist nicht gewiß. Damit liegt auch die Zeit seines Pontificats im Dunkeln. Nicephorus (H. E. VI. 7) theilt ihm kaum 6 Monate zu; Eusebius 8 Monate (H. E. VII. 2). Sicher starb Lucius nicht unter Valerian den Martertod, und der Liber pontif. und andere mit ihm irren, wenn sie dem Papste Lucius 3 Jahre 8 Monate seiner Würde zutheilen. Ein (falscher) Decretalbrief wird dem Papste Lucius zugeschrieben. Nach Cyprian (ep. 67) scheint Lucius mehrere, jetzt verloren gegangene, Briefe über die Behandlung der Gefallenen geschrieben zu haben. Er trat auch den Novatianern entgegen. Lucius hielt 2 Ordinationen

im Monat December; er bestellte 4 Priester, 4 Diacone und an verschiedenen Orten 7 Bischöfe. Das Papstbuch schreibt ihm die Verordnung zu, daß den Bischof allenthalben 2 Priester und 3 Diacone begleiten sollen als Zeugen seines Wandels. Sein Martertod wird mit vielem Grund bezweifelt; die Bezeichnung Martyrer bei Cyprian (Baron. a. a. 257. num. 5) ist zu allgemein, und geht auch auf die Bekenner. Sein Todestag fällt auf den 4. März (des J. 253); am folgenden Tage wurde er beerdigt auf dem Leichenacker des Callistus an der appischen Straße. (Vgl. Fr. Pagi breviar. Cypriani epist. ad L. bei Migne Tom. III. der Ser. Pr. p. 969—984.) — Lucius II. Nach dem Tode Cölestin II. wählten die Cardinäle nach 3 Tagen den Cardinal Gerhard, aus Bologna stammend, der sich Lucius II. nannte — 12. März 1144. Bald erhoben die von Arnold von Brescia (s. d. Art.) gereizten Römer sich gegen den Papst. Sie wollten zu dem Senate, den sie hatten, einen Patricius als weltliches Haupt; sie verlangten von dem Papste, daß er alle Einkünfte in und außerhalb der Stadt ihrem Patricius abtrete; er solle selbst nach der Sitte der alten Priester nur von den Zehnten und freiwilligen Gaben leben. Zugleich wandten sich die Anhänger Arnolds an den Kaiser Conrad III. (s. d. A.), er möge nach Rom kommen, und dort den Sitz seiner Herrschaft aufschlagen. Sie hatten das Capitol eingenommen, um nach der Weise des alten Roms von da aus zu herrschen. Auch der Papst, der aus Rom hatte fliehen müssen, wandte sich an den Kaiser um Hilfe und erhielt die Zusage derselben. Vorher wollte Lucius die Römer durch Gewalt zur Unterwerfung zwingen. Er drang mit Bewaffneten gegen das Capitol vor, wurde aber zurückgeschlagen, und in diesem Kampfe durch einen Steinwurf zum Tode verwundet. Er starb den 25. Februar 1145. Lucius that Mehreres zur Reformation der Kirche und der Klöster, und interessirte sich, soweit die Verhältnisse es erlaubten, für das heilige Land. (Golfr. Viterbiens. chron. act. Vatic. ap. Baronium ad a. 1145. Martene et Dur. coll. ampl. II. p. 396. sqq. Der hl. Bernhard von Neander. 2. Aufl. 1848. Die Briefe des Lucius bei Mansi coll. c. XXII. Sein Leben von Pandulph. Pis., Bern. Guidonis und Cardin. Arag.) — Lucius III. Nach dem Ableben des Papstes Alexander III. wurde den 1. Sept. 1181 Humbaldus zum Papste gewählt, aus Lucca in Etrurien, Bischof von Ostia und Veletri und Decan des hl. Collegiums. Im J. 1182 brach zwischen dem Papst und den Römern Streit aus. Der Papst wurde genöthigt, aus Rom zu fliehen. Zu seinem Schutze rückte Christian, Erzbischof von Mainz und Kanzler des Kaisers, gegen Rom mit einem großen Heere und bedrängte die Römer; doch starb er bald darauf. Im Anfange des J. 1183 befand sich der Papst zu Veletri, wo er Aci Reale in Sicilien zum Erzbisthume erhob. In diesem Jahre scheint der Papst noch einmal nach Rom zurückgekehrt zu sein; aber die Römer begingen neue Schandthaten und Verbrechen; so stachen sie Anhängern des Papstes die Augen aus, und triebigen sonstigen Hohn mit dem Papstthum. Lucius belegte die Verbrecher mit dem Banne, und verließ mit den Seinigen die Stadt für immer. Er begab sich nach Verona, weil er hier dem Schutze des Kaisers Friedrich näher war. Er reiste über Bologna, wo er die Kirche zum hl. Petrus weihte, und über Modena, wo er die Kirche zum hl. Geminianus einweihte, und zwar beides auf Ersuchen des Erzbischofs von Ravenna, nach Verona, in welcher Stadt er im Juli des J. 1184 ankam. Kurz darauf kam auch Kaiser Friedrich dahin. Es wurde in Gegenwart des Papstes und des Kaisers eine Versammlung gehalten, welche besonders die damaligen kirchlichen Angelegenheiten behandelte. Die Römer wurden als Feinde der Kirche erklärt, und den im Morgenlande nothleidenden Christen solle Hilfe gebracht werden. Ueber die Angelegenheit der mathildischen Güter konnten sich Papst und Kaiser nicht einigen. Von dieser Versammlung aus erließ der Papst auch ein strenges Edict gegen die Katharer oder Neumanichäer; auch gegen die Armen von Lyon (s. Waldenser) und gegen die Schüler Arnolds.

Die Anhänger dieser Secten wurden mit beständigem Anathem belegt. — Zwischen dem Papste einerseits und den Sultanen Saladin und Seifeddin wurden Verhandlungen gepflogen über die Behandlung und Auslösung der Gefangenen. Im J. 1184 kam eine Gesandtschaft der morgenländischen Christen zu dem Papste mit der Bitte um Hilfe. Der Papst sandte sie mit Briefen an den König Heinrich II. von England, welchem zur Sühne für die Ermordung des Erzbischofs Thomas von Canterbury (s. Becket) ein Kreuzzug oblag. Die Gesandten kamen im J. 1185 nach England. Indeß blieb dieses Vorhaben ohne Erfolg. Der Papst starb zu Verona den 24. November des J. 1185, nach einem Pontificate von 4 Jahren, 2 Monaten, 8 Tagen. Er wurde zu Verona begraben. — Vgl. Artaud de Montor. Par. 1847. T. II. p. 278. Pagi Brev. T. III. Seine Briefe und Erlasse bei Mansi T. XXII. [Gams.]

Lucius, der Heilige, König, Bischof und Apostel von Noricum, Vindelicien und Rhätien. Was außer sagenhaften oder glaubwürdigen Ueberlieferungen von seinem Leben erhalten worden, ist in Beda's Geschichte der Angelsachsen Bd. I. Cap. 4 und in Gaufried's von Monmuth Geschichte der altbrittischen Könige enthalten. Beda zog den einleitenden Theil seiner Geschichte bis zur Bekehrung der Angelsachsen meistens aus schriftlichen Denkmälern der Vorzeit; er berichtet: „unter der Regierung des Marcus Antonius Verus und seines Bruders Aurelius Commodus zur Zeit, da der hl. Eleutherus dem Pontificat der römischen Kirche vorgestanden, habe Lucius, König der Britten, ein Bittschreiben an jenen Papst gesendet, daß er ihm zum christlichen Glauben verhelfen möge. Der König habe alsbald das Ziel seiner Bitte erreicht, auch die Britten hätten sodann die christliche Religion angenommen und sie bis zur Zeit des Kaisers Diocletian unverletzt und im ungestörten Frieden bewahrt." Gaufried von Monmuth in seiner Geschichte der altbritannischen Könige von Brutus bis Cadwlader (450) schreibt (lib. I. cap. 63): „Lucius, der einzige Sohn des gutmüthigen Königs Coillus, ererbte alle guten Eigenschaften seines Vaters. Er sandte Briefe an Papst Eleutherus und verlangte von ihm das Christenthum zu empfangen. Denn die Wunder, die die Schüler Christi unter den verschiedenen Völkern wirkten, hatten seinen Geist erleuchtet, und von Liebe zum wahren Glauben erglühend, erreichte er das Ziel seiner Bitte. Denn der selige Papst, wahrnehmend die gottselige Gesinnung des Königs, sandte zwei glaubenseifrige Männer Fuganus (auch Fegatius genannt) und Digamus (auch Damian, Dumian, Duvian genannt, eine Pfarrkirche zum hl. Deruvian findet sich zu Dunstar, Grafschaft Somerset) zu ihm, welche die Menschwerdung des göttlichen Wortes verkündeten, ihn tauften und zu Christus bekehrten. Sogleich strömten auch seine Unterthanen, dem Beispiele ihres Königs folgend, herbei und wurden durch dasselbe Bad der hl. Taufe dem Reiche Gottes einverleibt. Die heiligen Lehrer haben dann beinahe auf der ganzen Insel das Heidenthum zerstört und die Götzentempel zum Dienste des Einen und wahren Gottes und seiner Heiligen eingeweiht; an die Stelle der frühern 27 Flaminen und der drei Archiflaminen haben sie eben so viel Bischöfe und Erzbischöfe aufgestellt. Darauf sind sie wieder nach Rom gegangen, um ihre Anordnungen vom Papste bestätigen zu lassen und später mit vielen andern Priestern nach Britannien heimgekehrt, durch deren Lehre das Volk der Britten in kurzer Zeit im Glauben Christi ist befestigt worden. Ihre Namen und Thaten sind im Buche Gildas „vom Siege Aurelius" in erhebender Sprache zu lesen, darum sie hier übergangen werden. Inzwischen hat der ruhmwürdige König Lucius, als er von großer Freude überwallend den Dienst des wahren Glaubens in seinem Reiche verherrlichet sah, die Besitzungen und Güter der vorigen Götzentempel zu besserm Gebrauche den Kirchen der Gläubigen übergeben, sie mit vielen andern noch vermehrt und mit Gebäuden erweitert. Unter solchen verdienstlichen Thaten ist er endlich zu Glocester (Claudiocestriae) aus diesem Leben geschieden und in der

Kirche des ersten bischöflichen Sitzes ehrenvoll begraben worden im Jahre nach Christo 156. Er hinterließ keinen Sohn, der ihm in der Regierung nachgefolgt wäre. Parteiungen brachen unter den Britten aus, bis der Senator Severus von Rom entsendet nach blutigen Kämpfen die römische Oberherrschaft auf der Insel wieder herstellte; so viel aus der alten Chronik des Gaufrieds von Monmuth (s. d. Art. Galfried von Monmuth), die im Wesentlichen mit Beda übereinstimmt. Daß König Lucius einen Brief an Papst Eleutherus sandte zum angegebenen Zwecke, wird auch von einem unter Kaiser Justinian verfaßten Catalog der römischen Päpste verbürgt und Lucius, der Einer jener Könige war, die unter römischer Oberherrlichkeit einzelne Landestheile Britanniens regierten, ist sonach als der erste christliche König in Europa anzusehen. Dieß darf keineswegs auffallen. Denn schon zur Zeit der Apostel drang das Licht der christlichen Religion bis nach Britannien. Papst Clemens (ep. ad Corinth.) versichert, der hl. Paulus habe das Evangelium an den äußersten Enden des Abendlandes verkündet, Gildas (de excidio Britanniae c. 8) behauptet: der erste Strahl des göttlichen Lichtes sei in Britannien um das achte Jahr der neronischen Regierung erschienen, und außer Justin (in dialogo cum Triphon.) und Irenäus (adv. haeres. lib. 1. c. 2) bezeugt Tertullian im Anfange des dritten Jahrh. (lib. contr. Judaeos c. 8), „selbst diejenigen Landestheile von Britannien, die den römischen Waffen unzugänglich waren, wurden Jesu Christo unterworfen“. Dem Concil von Arles (314) wohnten drei brittische Bischöfe bei, Eborius von York, Restitutus von London und Adelphius, wahrscheinlich Bischof von Lincoln. — Eine große Lücke besteht nun zwischen dem brittischen Könige Lucius und dem hl. Bischof Lucius, dem Apostel von Noricum, Vindelicien und Rhätien, welche bei völligem Abgange weiterer historischer Denkmäler nicht mehr ausgefüllt werden kann. Alte Sagen und Ueberlieferungen, die bei Sprecher Paladis Rhaeticae l. 2., Raderus Bavaria Sancla Tom. I. p. 14 und im Churer Brevier propr. ad diem 3. Decemb. enthalten sind, verknüpfen jene Beiden zu Einer Person und berichten: König Lucius habe später der Krone entsagt, sich auf das Festland begeben, einen großen Theil Europas durchwandert, in Noricum, Vindelicien und besonders zu Augsburg das Evangelium verkündet und dort einen der Vornehmsten der Stadt, Campestrius und viele Bürger zum christlichen Glauben bekehrt. Von dort vertrieben, sei er nach Rhätien gegangen, habe die Kirche und den bischöflichen Sitz von Chur gegründet und in ganz Rhätien das Christenthum ausgebreitet. Von den Heiden verfolgt, habe er sich lange an dem Orte, der nach ihm St. Luciensteig genannt wird, verborgen gehalten, sei dann an seinen frühern Aufenthalt in eine Höhle (St. Lucislöchlin) zurückgekehrt, endlich von den Heiden ergriffen und in der Festung Martiola zu Chur, wo nun die bischöfliche Kirche steht, am 3. December des J. 182 gesteinigt worden. Das Bisthum von Chur verehrt ihn als seinen ersten Stifter und Gründer, hält seinen Festtag am 3. December und bewahrt einen Theil seiner Gebeine; ein anderer kam nach Augsburg in die Kirche zum hl. Franciscus und in die ehemalige Jesuitenkirche. Die Domkirche in Chur ist das älteste kirchliche Gebäude der Schweiz und fällt in das siebente Jahrhundert. Vrgl. hiezu die Artikel Angelsachsen Bd. I. S. 246, Bayern Bd. I. S. 698, Chur und Eleutherus, Papst, Bd. III. S. 520. [Greith.]

Lud, לוּד, LXX. *Λούδ*, Vulg. Lud. Die Völkertafel (Gen. 10, 22) nennt Lud 1) als vierten Sohn Sem's. Das A. T. sowie die alten Uebersetzer und Erklärer haben über diesen Stammnamen keine weitere Auskunft gegeben; die meisten Authoritäten erkennen darin die Lydier, so Josephus (antt. 1, 6. 4. *οἵς Λυδοὺς νῦν καλοῦσι, Λούδους δὲ τότε, Λούδας ἔκτισε*); nach ihm Eustathius im Hexaëm., Eusebius, Hieronymus u. Andere. Durch Bochart (Phal. 2. 12) wurde diese Erklärung fast zur herrschenden erhoben; Neuere, wie Feldhoff (die

Völkertafel der Genesis S. 125), Krücke (Erklärung der Völkertafeln S. 53) haben sie ohne weitere Begründung beibehalten; Michaelis (Spicil. II. 14. sqq.) vermuthet einen Schreibfehler statt הוד oder הנד oder לְהֹנד Indier (vgl. arab. الهند); Hitzig (zu Jes. 66, 19) nimmt לוּד = לוּב Libyer; Simonis erklärt es etymologisch durch יָלוּד (geboren). Die neuesten Untersuchungen sind auf mehr gesicherte und befriedigende Resultate gekommen. — Lud ist (nach Gen. l. c.) semitischer Abstammung, die ihm vorausgehenden Söhne Sems: Elam, Arphachsad, Assur haben den Osten des Semitenbereichs besetzt (vgl. die Art.), es kann da kein bedeutendes Volk mehr nachgewiesen werden, Lud muß dem Westen des semitischen Gebietes angehören und zwar dem südlichen, Aegypten nahe gelegenen Theile, da es auch hier (vgl. N. 2) Ludim gab. Eine arabische Sage kennt Laud oder Lawad (لاود) als Sohn des Sem und läßt von ihm die Söhne Pharis, Djordjan, Tasm und Amlik oder Amlak abstammen (Abulf. hist. anteisl. p. 16). Letzterer habe anfänglich in Chaldäa gewohnt, von da durch die Assyrer vertrieben, in Bahrein, Oman, Jemen, besonders aber in Hedjaz und endlich auch in Palästina und Syrien (ibid. p. 178). Von diesen Stämmen kennt das A. T. die Amlik, d. i. die Amalekiter. Amalek heißt zwar (Gen. 36, 12. 16) ein Enkel des Esau, damit kann aber nur ein kleiner amalekitisch-edomitischer Mischstamm gemeint sein, nicht das Volk der Amalekiter, dieses war lang vor Esau vorhanden (Gen. 14, 7) und wird als Erstling der Völker (רֵאשִׁית גּוֹיִם Num. 24, 20) bezeichnet. Ueber seine Abstammung berichtet das A. T. nichts; was es aber über die geographische Lage der Amalekiter berührt, stimmt ganz überein mit den arabischen Angaben; zur Zeit Abrahams wohnen sie auf der sinaitischen Halbinsel (Gen. 14, 7), in der mosaischen Periode befeinden sie Israel (Exod. 17, 8. ff. Num. 14, 25. Deut. 25, 17. ff.), in der Richterzeit sind sie mit den Moabitern, Ammonitern, Midianitern und Söhnen des Ostens verbündet gegen Israel (Richt. 3, 13. 6, 3. 33. 7, 12). Saul und David, letzterer von Philistäa aus, bekriegten sie (1 Sam. 14, 48. 15, 1. 27, 8. ff. 30, 1. ff.). Sie wohnten demnach in historischer Zeit im nordwestlichen Arabien. Nach der arabischen Sage wohnten Amalekiter auch in Canaan, welche von Moses und Josua vertilgt wurden (Abulf. l. c. p. 178); auch dieses ist durch das A. T. bezeugt; in Ephraim gab es ein Gebiet oder Gebirge Amalek (Richt. 5, 14. 12, 15); die LXX. (zu 2 Sam. 10, 6. 8) geben מַעֲכָה (maacha) östlich vom Jordan, sonst als aramäisch bezeichnet, durch Ἀμαλήκ. Vgl. zu dem Bisherigen Knobel, die Völkertafel der Genesis S. 198—215, wo weiterhin die Amoriter, Pheresiter, Heviter, Philister, die Riesengeschlechter der Rephaim und Enakim, die Hyksos u. A. als Abkömmlinge von Lud nachgewiesen werden, und Lud überhaupt als das Volk der Uraraber, welches durch die Assyrer im Osten verdrängt, westwärts zog, in Aegypten einfiel und selbst in das nordwestliche Africa vordrang; nach langer Herrschaft wurde es aus Aegypten vertrieben und kehrte zu den Stammgenossen im Semitenbereiche zurück; diese, die arabischen und hebräischen Völker, zeigten sich stets feindselig und suchten es auszurotten, woher sich vielleicht der Name לוּד als part. pa. von לוד = لهد drücken, mißhandeln, als Bedrückte, erklären läßt, oder von لون perversus, injustus fuit, wie denn die urarabischen Stämme von den Arabern als ungläubige, gottlose Menschen und die Amalekiter vom A. T. geradezu als Sünder (1 Sam. 15, 18), die Amoriter als Uebelthäter (Gen. 15, 16. 1 Kön. 21, 26) dargestellt werden. — Die Völkertafel (Gen. 10, 13) kennt 2) לוּדִים, Λουδιειμ als Abkömmling Mizraims, das übrige A. T. führt den Stamm auf neben den Aethiopiern und Libyern als Kriegsgenossen von Aegypten (Jer. 46, 9. Ezech. 30, 5); Ludim ist der ägyptisirte Theil des (im Vorigen bestimmten) semitischen Lud, entstanden vielleicht durch Verschmelzung von Hyksos mit Aegyptern;

nach den von den alten Uebersetzern gegebenen ethnographischen Umschreibungen von Ludim (z. B. durch Neutäer Thargum Jonathans, Tennisiter Saad.) wohnten sie im nordöstlichen Theile von Aegypten, wo nach Herodot (2, 165. ff.) die Krieger (als welche das A. T. die Ludim kennt) größtentheils ihre Wohnsitze hatten. Vgl. Knobel a. a. O. S. 279. ff. [König.]

Ludgardis (Ludgaris, Lutgardis), die heilige, eine der hervorragendsten Gestalten auf dem Gebiete der christlichen Mystik, entsprossen 1182 zu Tongern von ansehnlichen Eltern, wurde zwar schon frühzeitig von ihrem Vater zum Ehestande ausersehen, aber doch theils durch das Zureden der Mutter, theils durch innern Trieb zum Eintritt in das Catharinenkloster der Benedictinerinnen bei der Stadt des hl. Trudo bestimmt. Sie war erst etwas über 12 Jahre alt, als sie in dieses Kloster kam. Zwei Jünglinge, die ihr nachstellten, wies sie standhaft ab, wobei ihr, im Gespräch mit dem einen, Christus erschien und auf seine blutende Seitenwunde zeigend sprach: „Hier betrachte, was du und warum du lieben sollest, hier wirst du die reinsten Wonnen finden!" Seitdem trat sie in ein immer innigeres Wechselverhältniß zu ihrem Heilande, der ihr oft erschien und sie mit den außerordentlichsten Gnadengaben überhäufte. Auch die Mutter Gottes, die hl. Engel, die hl. Johannes der Täufer und Johann Baptist, die hl. Catharina und andere Heilige pflegten mit ihr einen vertraulichen Verkehr. So erschien ihr einst Johann der Evangelist in Gestalt eines leuchtenden Adlers, der mit dem Schnabel ihren Mund öffnend ihre Seele mit überirdischer Weisheit erfüllte. Am Oeftesten stellte sich in ihren Ekstasen Christus dar mit der offenen blutenden Seitenwunde, aus welcher sie himmlische Süße und Kraft einsaugte. Im Gebete und in der Betrachtung verkehrte sie mit Christus in naiver Einfalt — „warte, mein Herr, bis ich wieder komme," sprach sie, von einem nothwendigen Geschäfte dem Gebete entrissen! Einst goß sich in ihrem Gebete die Gnade so über sie aus, daß es sogar von ihren Fingern wie Oel floß. Oefter sah man sie frei über die Erde erhoben und nächtlicher Weile über ihrem Haupte einen Glanz wie den der Sonnenstrahlen. Wenn sie zu Ehren Marias im Chor den Versikel: Diffusa est gratia in labiis tuis sang, so hatte ihre Stimme etwas unbeschreiblich Schönes und Ergreifendes, wie wenn himmlische Töne aus ihrem Herzen strömten, an das sich (wie es ihr schien) während dieses Gesanges Christus in Gestalt eines Lammes legte. Ein mystischer Umtausch ihres Herzens mit dem ihres himmlischen Bräutigams besiegelte den Liebesbund zwischen Geschöpf und dem Schöpfer. Bei allen diesen Gnadenströmungen verharrte sie in Demuth und getreuer Pflichterfüllung. Nachdem sie um 1200 die Klosterprofeß abgelegt, ward sie 1205 zur Priorin des Klosters gewählt. In diesem Amte geschah es, daß, als der Abt von St. Trudo, unter dem ihr Nonnenkloster stund, aus Rom zurückkehrte und im Capitel alle Nonnen zum Friedenskuß herbeiließ, Ludgardis nur gezwungen den Kuß annahm und dabei, wie wenn die Hand des Heilandes zwischen sie und den Abt sich gelegt hätte, nicht das Geringste von dem Kusse fühlte. Im J. 1206 trat sie auf den Rath des berühmten Predigers Johann de Lirot und unter Zuthun der hl. Christina der Wunderbaren (s. d. Boll. 24. Jul.) in das Cistercienserkloster zu Aquiric unweit Brüssel. Hier genoß sie, was sie wünschte, Freiheit von jedem Vorsteheramt, da sie die französische Sprache nicht verstand und nie erlernen konnte, die man hier redete, obgleich sie sonst in geistlichen Dingen eine tiefere und höhere als bloß menschliche Weisheit besaß. Indeß dauerten die Gunstbezeugungen des Heilandes gegen seine treue Magd auch in dem neuen Aufenthalte fort. Während sie das Leiden Christi betrachtete, erschien sie am ganzen Leibe mit Blut übergossen. Einst nach der hl. Communion vor Wonnen, wie gewöhnlich, überströmt, bat sie, da es Zeit zum Tische war, aus Gehorsam und Demuth ihren Heiland, sie zu verlassen und bei einer andern Nonne einzukehren, und ihr Gebet fand Erhörung. Im heftigsten Verlangen nach dem Martyrium sprang ihr eine Herzader,

was ihr großen Blutverlust zuzog, und wobei sie von Christus die Versicherung erhielt, er nehme dieses Blut als Martyrerblut auf. Einer Menge von Armen, Kranken und Versuchten verschaffte sie durch ihr Gebet Befreiung von ihren Leiden. Durch Gebet und strenge Bußwerke, zuweilen auch nur durch einen einzigen Blick, bekehrte sie die größten Sünder. Auf göttliches Geheiß übernahm sie dreimal ein siebenjähriges strenges Fasten, das erste Mal wegen der Albigenser, hierauf für die Bekehrung der Sünder, und zuletzt zur Abwendung einer großen, der Kirche bevorstehenden Verfolgung. Ausgerüstet mit der Einsicht in die Geheimnisse der Herzen, sagte sie prophetisch Vieles voraus, und antwortete unter Anderm dem Bruder Bernhard, der ihr sehr nahe stund und ihre Biographie revidirte, auf dessen ängstliche Frage, ob die Mongolen auch in Teutschland einfallen würden, sie sei gewiß, daß dieß nicht geschehen werde. Und während sie nach allen Seiten hin den Lebenden half, ergoß sie ihre erfolgreichen Gebete auch für die Verstorbenen, deren Seelen ihr oft bald hilfesuchend, bald dankend und mit himmlischer Glorie umstrahlt erschienen. So soll ihr unter Andern auch Papst Innocenz III. nach seinem Tode erschienen sein und ihr seine Verurtheilung in das Fegfeuer bis auf den allgemeinen Gerichtstag gemeldet haben, mit der Bitte um ihr Gebet (?). Ludgardis starb am 16. Juni 1246 in einem Alter von 64 Jahren, nachdem sie 40 Jahre zu Aquirie gelebt hatte. Ihre interessante und merkwürdige Biographie hat der bekannte Dominicaner Thomas Cantipratanus, ein Zeitgenosse und vertrauter geistlicher Freund Ludgardis, verfaßt und der vorher erwähnte Bernhard revidirt. S. die Boll. ad 16. Jun. [Schrödl.]

Ludger, Lüdiger, Liudger, erster Bischof von Münster in Westphalen, Apostel von Sachsen, Brabant und Friesland, Gründer der so berühmten Benedictinerabtei zu Werden an der Ruhr, war ein Friese von Geburt. Seine Voreltern gehörten zu den angesehensten Familien des Landes, mußten aber des christlichen Glaubens wegen fliehen und im fränkischen Reiche Schutz suchen. Die Eltern Ludgers, Theatgrim und Liafburga, wohnten doch bereits wieder im Lande ihrer Väter, als der berühmte Sohn, den die Kirche als verdienten Heiligen verehrt, zur Welt kam. Sein Geburtsjahr fällt zwischen 744—49. Die erste Zeit seiner Jugend brachte Ludger, der schon frühe Spuren seines vortrefflichen Geistes und hohen Berufes verrieth, bei seinen Eltern zu. Dann kam er in die Schule Gregors von Utrecht (s. d. A.). Seine ersten Dienste leistete er als Diacon an der Kirche zu Deventer. Er ging darauf nach York in England zu seiner Fortbildung, und als er im Jahre 774 von dort, wo er unter Alcuin studirt hatte, zurückkam, erhielt er von Alberich, Gregors Nachfolger, eine abermalige Sendung nach Deventer. Ludger sammelte die in den damaligen Unruhen zerstreute Herde zum zweiten Male und ging dann mit Alberich nach Cöln. Alberich wurde daselbst zum Bischofe und Ludger zum Priester geweiht (778). Das gab ihm wieder neuen Eifer im heiligen Amte, und er trat nach seiner Rückkehr die Mission im Ostergau in Friesland an. Hier wählte er nun seinen Geburtsort Dokkum zum Sitze seines Pfarrsprengels. Der Ort war dadurch merkwürdig, daß Bonifacius (s. d. A.) an demselben seine Martyrkrone erworben, und auch Ludger suchte durch unermüdliche Arbeiten hier die Palme zu erringen. Er lehrte vor dem Volke und vereinte die zerstreuten Glieder an festen Wohnsitzen, sowie zur Cultur des Bodens. Seine Verwandten aber leisteten ihm in diesem Werke sowohl durch ihren Einfluß bei ihren Landsleuten, als den fränkischen Königen die größten Dienste. So verblieb er denn sieben Jahre in dieser Stellung und suchte sich in Allem des großen Apostels der Teutschen, den er eben noch gesehen hatte, würdig zu machen. Dabei blieben nun die Prüfungen nicht aus. Denn während Carl in Spanien war, erhob sich Wittekind, der mächtige Sachsenführer, und machte einen wohlgelungenen Einfall in das Land der Friesen. Alles, was sich nicht flüchtete, oder der christlichen Religion nicht entsagte, wurde niedergemacht. Alberich, Bischof von

Utrecht, starb vor Schmerz, und Ludger hielt ein längeres Bleiben nicht für rathsam. Er begab sich mit seinem Bruder Hildegrim, der später Bischof von Halberstadt ward, nach Rom. Auf dieser Reise traf er mit Pipin, einem Sohne Carls, und dem Papste Adrian zusammen und klagte seinen Schmerz. Der Letzte gab die Sache in Friesland doch noch keineswegs verloren, sondern tröstete ihn mit der Hoffnung eines schnellen Wechsels der Dinge. Ludger aber begab sich nach Montecassino, wo er 2½ Jahr zum Studium der Benedictinerregel verweilte. Während dieser Zeit ward Wittekind geschlagen und Ludger konnte wieder nach Friesland zurückkehren. Da starb gegen das Jahr 789 Bernhard, Vorsteher der Kirche zu Münster. Carl dachte hier einen Bischofssitz zu gründen, zu dessen Besetzung war Ludger ausersehen. Er ließ ihn daher zu sich kommen. Unterdeß war aber auch Othegrim, Bischof von Trier, gestorben. Carl bot ihm daher dieses Bisthum an, weil er ihn für den würdigsten hielt. Ludger aber wollte in seiner Demuth die angebotene Stelle nicht annehmen, weil er glaubte, es seien andere, die mehr geeignet wären. Sein einziger Wunsch ging nur dahin, die Sachsen zu bekehren. Das war Carl gerade recht, und das Bisthum Münster als eine Stütze dafür nicht ungelegen. Er bestimmte ihn daher für dieses Amt. Ludger aber, wiewohl er sich lange nicht entschließen konnte, die bischöfliche Weihe und mit derselben ein Amt zu übernehmen, das selbst für die Schultern der Engel zu schwer, beschäftigte sich nicht bloß mit den Friesen und Sachsen, er dachte auch dem fernen Norden das Heil zu verkünden. Carl hielt jedoch die dortigen Zustände nicht für sicher genug, und es war ihm lieber, wenn er seine ganze Kraft auf die Sachsen verwendete. Hierin leistete er ihm auch jeden Vorschub. Er wählte ihn zu seinem vertrauten Rathgeber, schenkte ihm Helmstädt und was er sonst noch bedurfte. Nun baute Ludger eine Kirche zu Münster, theilte das Land in Pfarrsprengel und sammelte einen gottbegeisterten Clerus um sich herum. Aber auch auf die bürgerliche Verfassung hatte er großen Einfluß. Er sammelte die zerstreuten Höfe unter Ein Oberhaupt und mehrere derselben wiederum zu einer größern Genossenschaft. Er sorgte für die Pflege der Armen, für das Unterkommen der Reisenden und sonstigen Hilfsbedürftigen, und bestimmte nicht nur einen Theil der Zehnten zu jenem Zwecke, sondern auch dasjenige, was er sich bei seiner Einfachheit selbst entzog. Nichts schien ihm aber so wichtig, als die Gründung einer eigenen Pflanzschule für seine Missionäre, zur Verbreitung und Befestigung christlicher Bildung, und zum Unterrichte des Volkes. Er hielt hiezu die Stiftung eines Benedictinerklosters am geeignetsten. Nur darüber war er anfänglich noch nicht mit sich einig, wo er ein solches errichten sollte. Er hatte vermöge seiner frühern Wirksamkeit Haltpuncte und Besitzungen in Friesland und in Brabant, links und rechts am Rheine im Theisterband und den sonstigen Gauen, und es darf uns nicht wundern, wenn er jenes Kloster anfänglich außer seinem spätern Sprengel zu erbauen gedachte. Zudem waren die Zustände hier sicherer. Nachdem er lange mit sich zu Rathe gegangen, wählte er endlich auf göttlichen Wink eine Stelle am Ruhrflusse zu Weneswald, dem jetzigen Werden, in der cölnischen Diöcese, aber auf der Scheide der Franken und Sachsen und der Grenze seines bischöflichen Sprengels. Aber auch hier zeigten sich, ungeachtet der Genehmigung Carls, des Papstes und des Bischofes von Cöln, unglaubliche Schwierigkeiten. Indeß Gottes Hilfe und Ludgers Segen war mit dem Kloster, das später unter dem Namen der reichsunmittelbaren und exemten Abtei Werden zu einer großen Berühmtheit gelangte. — Ludger gab doch endlich nach und ließ sich im Jahre 801 zum Bischofe weihen. Das war für ihn ein neuer Antrieb seiner segensreichen Wirksamkeit. Er fehlte nirgends, wo er nöthig war, überall war er mit Rath und That zur Hand, und so beschloß er sein schönes Ende auf einer bischöflichen Rundreise zu Billerbeck in Westphalen (809). Die Bewohner von Münster ließen ihn zu sich bringen und hätten die theuren Reste gerne bei

sich behalten, aber die Leiche wurde da beerdigt, wo der Lebende es gewünscht hatte, nämlich in dem Kloster zu Werden, wo seine so berühmten Reliquien in der dortigen Pfarrkirche, nachdem das Kloster im Strome der Zeit seinen Untergang gefunden, bis zur heutigen Stunde aufbewahrt und verehrt werden. — Ludger hinterließ nach seinem Tode ein wohlgeordnetes Bisthum, als dessen eigentlicher Gründer er mit dem vollsten Rechte zu betrachten ist. Er fand zwar eine kleine Gemeinde vor, aber die Mehrzahl der Bewohner des Landes war durch ihn zum Christenthume gebracht und durch seine Anordnungen darin befestigt. — Die Menologien der Benedictiner, Mabillon und Trithem, nennen Ludger einen Benedictiner. Er hat jedoch nach dem ausdrücklichen Zeugnisse seines gleichzeitigen Lebensbeschreibers und Retters, Altfred, nie das Ordenskleid getragen, und die Annalen der Abtei nennen ihn und seine nächsten Verwandten, die ihm folgten, nie Aebte von Werden, sondern Procuratoren. Auch als Schriftsteller hat Ludger sich ausgezeichnet, und unter seinen Schriften werden genannt eine Erklärung der Briefe des Apostels Paulus, eine Lebensbeschreibung seiner Lehrer Gregor und Alberich, und die Erstlinge von Bonifazens Wirksamkeit, sowie einen Bericht über die Erhebung der Reliquien des hl. Suitbert in Kaiserswerth. — Vgl. hierzu die Art. Friesländer und Lebuin. [Prisac.]

Ludmilla, erste christliche Herzogin von Böhmen und hl. Martyrin. Obwohl schon um die Mitte des neunten Jahrhunderts einige vornehme Böhmen sich zu Regensburg taufen ließen, so begann doch erst mit der Bekehrung der herrschenden Familie des Landes in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts eine dauerhafte, wiewohl nur allmählige Christianisirung Böhmens (s. den Art. Böhmen). Der erste christliche Herzog war Boriwoy, und seine Gemahlin Ludmilla, die Tochter eines Grafen von Melnik, säumte nicht, ihrem Gatten in Annahme des Christenthums zu folgen. Christian de Scala (s. Bolland. 16. Sept. vit. s. Ludmillae) erzählt die Bekehrung der herzoglichen Familie in folgender Weise. Boriwoy besuchte einst den christlichen Mährenfürsten Swatopluk und wurde von ihm zur Tafel geladen, durfte aber an der Tafel nicht unter den christlichen Gästen Platz nehmen, sondern aß nach heidnischer Art mit den andern anwesenden Heiden am Boden. An der fürstlichen Tafel war eben der große Slavenapostel Methodius gegenwärtig. Dieser drückte über die selbstverschuldete Erniedrigung Boriwoy's sein Bedauern aus und redete ihm eindringlich zu, sich mit seinen Begleitern taufen zu lassen, dann werde er und seine Nachkommenschaft zu Ruhm und Macht gelangen. Von der Gnade berührt, ließ sich Boriwoy nach vorgängiger Unterweisung und Vorbereitung sammt seinen Begleitern taufen, und Methodius gab ihm den ehrwürdigen Priester Caich mit nach Böhmen. Dieß mag sich um 871 oder zwischen 871—890 ereignet haben, und es scheint nicht, daß Ludmilla damals ihren Gemahl an den mährischen Hof begleitet und dort die Taufe empfangen habe. Boriwoy, nach Böhmen zurückgekehrt, bewies thatsächlich die Aufrichtigkeit seines Uebertrittes zur christlichen Religion; er ließ im Castell Königgratz zu Ehren des hl. Papstes und Martyrers Clemens eine Kirche bauen, an welcher Caich den Gottesdienst verrichtete, und war mit diesem und den aus Mähren zurückgekehrten Täuflingen eifrig auf die Bekehrung seiner Böhmen bedacht. Eine der ersten, die sich bekehrte, war die Gemahlin des Herzogs, Ludmilla, früher eine eifrige Götzendienerin, bald durch christlichen Eifer selbst ihren Gemahl übertreffend. Allein während bei einem Theile der Böhmen die christliche Religion Fortschritte machte, erhob sich der übermächtige heidnische Theil der Nation gegen den Herzog und zwang ihn, das Land zu verlassen. An Boriwoy's Stelle beriefen jetzt die Böhmen den Fürsten Stroymin; da jedoch dieser durch seinen langen Aufenthalt bei den Teutschen (in Bayern) die böhmische Sprache ganz vergessen hatte (und wahrscheinlich selbst ein Christ war), so wurden die Böhmen auch seiner bald überdrüssig, daher vertrieben sie

ihn wieder und Boriwoy kam mit Hilfe seines eifrigen Anhanges in Böhmen (sowie des teutschen Königs Arnulph und des Mährenfürsten Swatopluk) aus Mähren, wohin er sich geflüchtet hatte, nach Prag zurück, baute daselbst, eingedenk seines in der Verbannung gemachten Gelöbnisses, der Mutter Gottes eine Kirche und verbreitete das Christenthum nach Kräften: „hic, sagt Christian, primus fundator locorum sanctorum congregatorque clericorum et tantillae, quae tunc fuit, religionis institutor exstat.“ Ohne Zweifel gebührt der Ludmilla an dem Eifer ihres Gemahles ein großer Antheil. Nach seinem Tod förderten seine zwei Söhne und Nachfolger, die aber nur kurze Zeit regierten, Spitihnew († um 912) und Wratislaw († 926) die neue Religion, mehr aber noch die Ludmilla. Als Wittwe, erzählt Christian, beweinte sie ihre im Heidenthum begangenen Sünden, sorgte für die Cleriker wie für ihre eigenen Kinder, schmückte Kirchen, half den Armen und übte Gastfreundschaft. Jedoch eine noch größere Wohlthäterin für Böhmen wurde sie durch ihren Einfluß auf die Erziehung ihres Enkels Wenzeslaus, des nachmaligen hl. Herzogs und Martyrers (s. d. A.). Nach dem Tode des Herzogs Wratislaw übertrugen die Böhmen (vorzüglich wohl die Christen, die also bereits stark waren) die Regierung und Vormundschaft über dessen zwei unmündige Söhne, den genannten Wenzeslaus und Boleslaus, der Ludmilla, nicht der noch heidnischen Drahomira, der Mutter der beiden Kinder. So schien die Erziehung der Prinzen noch länger in Ludmilla's Händen zu bleiben, allein Drahomira, begierig nach der Herrschaft und dem Christenthum feindlich gesinnt, sann auf Rache an Ludmilla und den Christen. Vergebens erklärte Ludmilla, auf Regierung und Vormundschaft gerne Verzicht leisten zu wollen, wenn ihr nur gestattet werde, an einem beliebigen Orte Christo dienen zu dürfen, und zog von Prag nach dem Castell Tetin. Das Schlimmste ahnend und sich darauf vorbereitend, empfing sie hier aus der Hand des Priesters Paulus (wahrscheinlich eine Person mit dem obengenannten Priester Caich) am nämlichen Tage die hl. Sacramente, an welchem Abends zwei heidnische Fürsten in Drahomira's Auftrag Ludmilla erdrosselten (15. Sept. 927). Von da an wüthete Drahomira gegen die Christen, vorzüglich gegen die Geistlichen, und suchte diese namentlich aus ihres Sohnes Wenzeslaus Umgebung zu entfernen; allein sie war, obgleich der größere Theil der Böhmen noch dem Heidenthume anhing, unvermögend, das Christenthum auszurotten, und aus Ludmilla's Gruft wehte ein himmlischer Hauch hervor, der die Gläubigen stärkte und ihre Zahl vermehrte. Endlich bestieg Drahomira's älterer Sohn, der hl. Wenzeslaus, den Thron und ward ein neuer Apostel Böhmens. Er ließ Ludmilla's unversehrt gefundenen hl. Leichnam von Tetin (wo Drahomira über demselben eine Capelle zu Ehren des hl. Erzengels Michael erbaut haben soll, um für die auf Ludmilla's Fürbitte geschehenden Wunder den hl. Michael einzusetzen) nach Prag bringen, wo die hl. Gebeine von dem eigends dazu berufenen Bischof Tuto von Regensburg in der St. Georgikirche feierlichst beigesetzt wurden. Diese Kirche, damals erst vollendet, nachdem schon Herzog Wratislaus den Bau derselben begonnen hatte, erhielt bei dieser Gelegenheit durch den genannten Bischof die Consecration. S. die Boll. ad 16. Sept. in vit. s. Ludmillae, und ad 28. Sept. in vit. s. Wenceslai; Cosmas Prag. chronicon Bohemorum; Palacky, Gesch. v. Böhmen, I; Pertz, Script. IV. (VI.) p. 211. Gumpoldi vita s. Venceslavi ducis Bohemiae; Boll. 9. Mart. de ss. Cyr. et Methodio. [Schrödl.]

Ludolph (Leutholph, de Saxonia, Saxo), aus Sachsen gebürtig, begab sich um 1300 in den Orden der Dominicaner, ob zu Mainz, oder Cöln, oder anderswo, weiß man nicht. Er verharrte in diesem Orden 26 oder 30 Jahre, eminirte durch Frömmigkeit and in der Wissenschaft der Heiligen und glänzte im Kranze jener ausgezeichneten Dominicaner des 14ten Jahrhunderts, welche wie ein Heinrich Suso das Gebiet der christlichen Mystik durch ihr Leben und ihre

Schriften verherrlichten. Um noch ungehinderter, als es bei den Dominicanern geschehen konnte, der Betrachtung des Göttlichen sich widmen zu können, trat er in den Orden der Carthäuser zu Straßburg. Er starb als Carthäuser-Prior, ohne daß man angeben kann, wo und wann. Er schrieb: 1) vita Jesu Christi, e sacris quatuor evangeliorum sanctorumque patrum fontibus derivata, eine oft aufgelegte und in mehrere Sprachen übersetzte Schrift; 2) enarratio in psalmos Davidicos ex SS. Hieronymo et Augustino et ex Cassiodoro Petroque Lombardo collecta. S. Quetif und Echard Script. Ord. Praed. t. I.

Ludwig der Bayer und sein Kampf mit den Päpsten. Da seit den Tagen K. Heinrichs VI. eine strittige Königswahl bei den Teutschen beinahe als Regel angesehen werden mußte, so konnte es auch nicht anders sein, als daß das Königthum in dem Maße sank, in welchem sich die Kronprätendenten bei den Päpsten um Ertheilung der Kaiserkrone bewarben, diese ein noch höheres schiedsrichterliches Ansehen erwarben, als je die teutschen Kaiser bei den strittigen Papstwahlen der früheren Jahrhunderte (des 10ten, 11ten, 12ten) erlangt hatten. Auch Ludwig, Herzog von Oberbayern, war nach dem Tode K. Heinrichs VII. im Schisma mit Herzog Friedrich von Oestreich erwählt worden (1314), und da beide nach der aus den Händen des Papstes Johann XXII. zu empfangenden Kaiserkrone trachteten, war es natürlich, daß dieser sie nicht als Preis für den Sieger auf der Wahlstatt in Aussicht stellte, sondern beide Parteien zur friedlichen Ausgleichung ermahnte. Da aber beide in einen siebenjährigen Kampf mit einander geriethen, so suchte Papst Johann XXII. nach der Weise seiner Vorgänger durch Aufstellung eines von ihm, dem Papste, ernannten Reichsvicars für Italien wenigstens dieses von Parteien zerfleischte Land zur Ruhe zu bringen. Als aber nun Ludwig in der Schlacht bei Ampfing 1322 seinen Gegner geschlagen und gefangen hatte, und im Gefühle des Sieges den lombardischen Ghibellinen im Kampfe mit den päpstlichen Legaten Hilfe sandte, den Grafen von Neuffen zum Reichsvicar in Italien ernannte, erfolgte der erste feindliche Zusammenstoß des erwählten römischen Königs mit dem Papste, der gleichsam unbekümmert um die in Teutschland vor sich gegangene Katastrophe in Ludwig nur einen „gewissen Herzog von Bayern" gewahrte, der sich gemäß seiner Aufforderung vom 8. Oct. 1323 der Reichsverwaltung zu enthalten und sich binnen drei Monaten in Avignon zu stellen habe. Gegen dieses maßlose Benehmen, welches weder ein Innocenz III. noch ein Gregor IX. gutgeheißen hätte, gab es, um zum Siege zu kommen, nur einen, aber auch einen sichern Weg, selbst sich alles Maßlosen zu enthalten, seine Sache zur Sache des Reiches zu machen und durch kluge Festigkeit den Papst zuletzt moralisch zur Nachgiebigkeit zu zwingen, es zu machen, wie es die Päpste gegen Friedrich II. gemacht. Dazu war jedoch Ludwig der Bayer nicht der Mann. Er glaubte am klügsten zu handeln, wenn er den dogmatischen Streit der Fraticellen (s. d. A.) über die Armuth Christi zu dem seinigen mache und den Papst, welcher sich gegen die Ansicht einiger spitzfindiger Bettelmönche erklärt hatte, als angeblichen, somit nicht rechtmäßigen Papst behandle, ohne zu gewahren, welche Waffen er dadurch seinem von der ganzen Christenheit anerkannten Gegner in die Hand gebe, und wie er sein eigenes gutes Recht durch Identificirung mit einer von Anbeginn verlorenen Sache bloßstelle. Dieser gewöhnlich so sehr gerühmte Schritt Ludwigs, seine Allianz mit Michael von Cesena, Buonagrazia, Wilhelm Occam ꝛc. war unzweifelhaft das Unglücklichste, was Ludwig unternehmen konnte; in einem Streite mit dem Papste, der sich selbst so viele Blößen gab und diese mit denen seines Gegners klug zu bedecken wußte, durfte sich Ludwig am wenigsten in Betreff seiner Kirchlichkeit und Rechtgläubigkeit eine Blöße und dadurch der kirchlichen Partei im Reiche, die anfänglich für ihn gewesen, Anlaß geben, sich von ihm abzuwenden. Der zweite politische Fehler war der, wie aus Böhmers fontes hervorgeht, im Stegreife unternommene, mit

einem schmachvollen Rückzug endende Römerzug, auf welchem zwar das ghibellinische Italien, die Visconti in Mailand, Castruccio Castracani in Lucca sich an Ludwig anschlossen, auch, was seit Friedrich Barbarossa von den Teutschen nicht mehr gewagt wurde, ein Gegenpapst, Nicolaus V. (Pietro von Corbara), ernannt, die Kaiserkrönung auf eine bisher ungekannte Weise empfangen wurde, aber der ganze Zug entschwand wie ein Schattenspiel. Ludwig mußte vor dem anrückenden König Robert von Neapel, von den Steinwürfen der Römer verfolgt, aus Rom abziehen, sein Papst sich dem rechtmäßigen mit dem Stricke um den Hals unterwerfen, das Pseudocardinalscollegium ging auch in Trümmer, die ghibellinischen Städte suchten sich mit Johann XXII. auszusöhnen, und Ludwig selbst, weit entfernt, seinen Gegner vernichtet zu haben, hatte sich nur lächerlich und dem Papste verächtlich gemacht, so daß dieser jetzt sich mit dem Plane beschäftigte, ihn abzusetzen und das Kaiserthum den Franzosen zuzuwenden. Als Johann XXII. unter diesen Bemühungen im J. 1334 gestorben war, suchte König Ludwig durch äußerste Nachgiebigkeit von dessen Nachfolger Papst Benedict XII. zu erlangen, was Gewalt bei dem Vorgänger nicht erreicht hatte. Allein bereits war der kirchliche Streit ein politischer geworden, und wurde jetzt Ludwigs Lossprechung von der Zustimmung der stammverwandten Könige von Frankreich und Neapel abhängig gemacht. Aber gerade dieses Hineinziehen fremdartiger Elemente und die notorische Abhängigkeit Papst Benedicts von dem französischen Hofe befestigten Ludwigs sinkende Sache in Teutschland, bis neue Uebergriffe von seiner Seite, Verletzung der kirchlichen Gerechtsame und seine Ländersucht selbst seine Freunde in das feindliche Lager führten. Es war wie die ganze Zeit, die sich in zwei feindliche Lager, Welfen und Ghibellinen, gespalten hatte, ein stetes Auf- und Niedersteigen der Wagschale, ohne daß es zu einer richtigen Mitte, zu einer Ruhe, Ausgleichung und Versöhnung kommen konnte. So lange der teutsche König so in die Enge getrieben wurde, daß das Königthum und die Rechte der Teutschen in Gefahr geriethen, war auch die Nation auf Ludwigs Seite, und die Reichstage zu Frankfurt, wie der Churverein zu Rhense 1338, wo die Erhaltung der Wahlrechte der Churfürsten erhärtet, die Unabhängigkeit der Königswahl von päpstlicher Bestätigung ausgesprochen wurde, sind als der Ausdruck dieser Stimmung zu betrachten. Als aber nun Ludwig, sich einhüllend in die von den Fraticellen verfochtenen Grundsätze kaiserlicher Allgewalt, sich erdreistete, die Ehe Margarethens von Tyrol mit Johann Heinrich, Prinzen von Böhmen, zu trennen und die Getrennte mit seinem gleichnamigen Sohne zu vermählen, brachte er dadurch das Haus Luxemburg (in Böhmen) wie den Papst (seit 1342 Clemens VI.) gegen sich auf, gefährdete er dadurch auch die teutsche Königskrone, ohne Tyrol seinem Hause in die Länge erhalten zu können. Erst suchte ihn Papst Clemens zu einer beinahe unbedingten und überaus schimpflichen Unterwerfung zu zwingen, und als der Reichstag zu Frankfurt 1344 diese verwarf, erfolgte am Gründonnerstage 1345 Absetzung und Bann in schaudervoller Weise. Allein erst der Umstand entschied den Sturz Ludwigs, daß ihm an dem Luxemburger Carl von Mähren ein päpstlicher Prätendent entgegengestellt wurde, dessen Wahl auch diejenigen befriedigen konnte, welche bisher schon deßhalb für Ludwig waren, damit nicht ein Franzose Kaiser werde. Fünf Churfürsten wählten im Juli 1346 Carln; er empfing zu Bonn die Krönung, und schon war dem Ausbruch eines neuen Thronkampfes, einer neuen Schlacht von Ampfing mit zweifelhaftem Erfolge entgegenzusehen, als Ludwig, vom Schlage gerührt, bei Fürstenfeldbruck Oct. 1347 starb. Seine Regierung bezeichnet so recht die Lösung der Bande, durch welche die niedern Ordnungen in der Kirche wie im Reiche den höhern gegenüber festgehalten wurden; den Einbruch sogenannter revolutionärer Principien, die sich unter dem Deckmantel des Kaisers breit zu machen wußten. Daß seine Regierung von denjenigen gefeiert wird, welche der Stärkeentwicklung, dem

Kampfe der Bauern gegen Adel und Fürsten, überhaupt der Entfaltung des democratischen Princips mit Freuden zusehen, ist begreiflich; darin ruht auch ihre Bedeutung. Daß man aber, wenn man nicht unbedingt Ludwigs Auftreten gegen die Päpste beipflichtete, — und diesem verdankte das democratische Princip seine Entfaltung — politisch verdächtigt wurde und als kein guter Patriot galt, dieß war nur bei einer Unkenntniß der Geschichte und einer Verwirrung der Begriffe möglich, wie sie heutigen Tages in den höhern Schichten der Gesellschaft gleichwie in den niedersten zu treffen ist. Freilich seitdem man bayerische Geschichte und namentlich Regentengeschichte bis zur Mythologie verkehre, mußte eine nüchterne Anschauung der Geschichte König Ludwigs des Mißfallens der Herrschenden sicher sein; aber wird deßhalb, weil sich Creaturen finden, die nur den Ton verlangen, in dem gelehrt oder geschrieben werden soll, die historische Wahrheit eine andere, und ist es da nicht doppelte Pflicht, unbekümmert um das eigene Schicksal, der Wahrheit rücksichtslos Zeugniß zu geben? [Höfler.]

Ludwig der Fromme war der Sohn Carls des Großen und der Hildegard. Schon im Jahre 813 war er von seinem Vater zur Nachfolge bestimmt, hatte aber weder dessen Fähigkeiten, noch sein Glück. Man kann nicht sagen, daß er ganz ohne Anlagen gewesen, wie er denn auch Anfangs Glück im Kriege nach Außen hatte, aber Familienzwiste verdarben Alles. Ludwig war, wie die alten Chronisten sagen, stark an Körperbau, thätig und gewandt, ein guter Reiter und guter Bogenschütze, auch geistig nicht ohne Fähigkeiten. Er kannte Vieles, besorgte Alles mit möglichster Klugheit und Vorsicht, aber er hatte nicht die erforderliche Kraft. War er langsam zum Zorne und leicht zum Mitleiden bewegt, so traute er seinen Rathgebern doch mehr, als nothwendig war. Endlich waren es die Weiber, welche das Glück seines Reiches störten. Sein Vater Carl gab ihm vor seinem Hinscheiden in feierlicher Versammlung der Fürsten und Bischöfe die Mahnung, Gott zu scheuen und die Kirche gegen schlechte Menschen zu vertheidigen, die jüngern Geschwister und Verwandten zu schützen, die Priester wie Väter zu ehren und das Volk väterlich zu lieben, stolze und böse Menschen auf den Weg des Rechtes zurückzuführen, ein Tröster und Helfer der Armen und Klöster zu sein, nur solche anzustellen, welche Gott liebten und die Geschenke verachteten, keinen vom Amte zu entfernen ohne hinlänglichen Grund, und sich selbst untadelhaft vor Gott und allem Volke zu zeigen. Ludwig versprach Alles, was der Vater verlangte, mit Hilfe Gottes im Herzen zu bewahren und zu beobachten. Aber dennoch ging's schlecht, und daran waren theils die Schwäche seines Charakters, theils seine Frauen und Kinder, theils Ereignisse Schuld, die er auch bei größern Eigenschaften nicht hätte bewältigen können. Ludwig war zweimal verheirathet. Seine erste Gattin hieß Irmengard. Mit dieser hatte er drei Söhne, Lothar, Pipin und Ludwig. Als Irmengard starb, heirathete er Judith, die Tochter des Herzogs Welf. Sie gebar ihm einen Sohn mit Namen Carl. Judith war schön und hatte viel Einfluß am Hofe. Das verdroß die Uebrigen und gab den ersten Vorwand zu Klagen. Einen andern bot Ludwig selbst, und der lastet allerdings schwer auf ihm. Im Jahre 817 hatte er das Reich also unter seine Söhne vertheilt: Lothar ward nach seinem Tode Kaiser, erhielt Italien und den Strich Landes zwischen Rhein und Maas mit ihren Flußgebieten. Die übrigen Söhne sollten bloß Könige genannt werden, und von ihnen bekam Pipin Aquitanien und Ludwig Bayern nebst dem übrigen Theile von Teutschland, der nicht an Lothar fiel. Diese Theilung wurde auf dem Reichstage zu Nymwegen 821 von den versammelten Fürsten feierlich anerkannt und beschworen. Daß er aber später nach der Geburt seines Sohnes Carl diesen so feierlich geschlossenen Vertrag umwarf, war der zweite Fehler. Lothar, der am meisten dabei litt, hatte zwar seinem Vater versprochen, er werde nichts dagegen haben, wenn er seinem Sohne Carl den Landestheil gebe, welchen er immer wolle; doch ward er unzu-

frieden, als er Alemannien, Rhätien und einen Theil von Burgund zu Gunsten Carls abtreten sollte, und es kam zu einem förmlichen Bruche zwischen ihm und seinem Vater. Auch Pipin war heftig aufgebracht gegen seine Stiefmutter Judith, und die Sache ging so weit, daß diese den Hof verlassen mußte, der Kaiser aber der Regierung für unwürdig erklärt und abgesetzt wurde. Doch bald gereute es Pipin und seinen Bruder, daß sie den Vater abgesetzt hatten, und er kam durch ihre Vermittlung wieder auf den Thron. Auch Judith wurde zurückgerufen. Aber das alte Wesen fing damit wieder an, und als Ludwig zu einer abermaligen Theilung schreiten wollte zwischen Lothar und Carl, da fand sich ein neuer Anlaß zur Empörung. Die Söhne aber hatten das Volk vom Vater, der viel betete und wo er es vermochte auf strenge Zucht hielt, abgewendet, und da es in der Gegend zwischen Basel und Straßburg auf einer weiten Ebene zur Schlacht kommen sollte, verließen alle Anhänger den Kaiser und gaben ihn in die Gewalt seiner Söhne (833). Es war aber dasselbe Feld, worauf sie ihre Treue geschworen, und weil sie dieselbe so schmählich gebrochen, bekam es den Namen des Lügenfeldes. Lothar und Ludwig führten den Vater gefangen mit sich hinweg über Metz, Soisson nach Compigny. Hier versammelten sich einige Bischöfe, die ihren Grund hatten, mit Ludwig unzufrieden zu sein, oder weiter nichts waren, als Werkzeuge treuloser Sieger, und sprachen über den alten Kaiser das Urtheil, er solle abdanken und in ein Kloster gehen. Ludwig aber wollte nicht. Da wurde er gezwungen, die Waffen niederzulegen und auf den Knieen und im bloßen Hemde Buße zu thun. Nun entsetzte man ihn seiner Würde. Der ehrlose Lothar aber ging noch weiter. Er hielt sich, so lange sein Vater noch lebte, der Kaiserwürde nicht sicher genug. Er wollte daher den Vater tödten. Das hintertrieb jedoch sein Bruder Ludwig. Es waren damals schlimme Zeiten, Schlechtigkeit und Verworfenheit allgemein. Carl der Große selbst fühlte gegen Ende seiner Tage, was noch kommen würde. Die Kriege, die zu vermeiden nicht stets in seiner Macht lag, hatten nicht vortheilhaft gewirkt, und die rohen Franken, ungeachtet sie der fähigste der teutschen Stämme waren, konnten nur allmählig an die Zucht des Christenthums gewöhnt werden. Die mit dem Hofe verwandten, durch Hofgunst emporgekommenen, oder vielfach mit dem einen oder andern der sich bekämpfenden Söhne Ludwigs, des Frommen, verwickelten Bischöfe kannten auch nicht allenthalben ihre Pflichten, weßhalb der apostolische Stuhl ernstlich einschritt und den damaligen Erzbischof von Cöln als einen Unwürdigen entsetzte. Lothar aber handelte, nachdem Ludwig abgesetzt war, ganz nach Willkür. Er maßte sich des gesammten Reiches an, vernachläßigte die Wohlfahrt der Völker und sorgte bloß für seinen eigenen Vortheil. Das verdroß aber Pipin und Ludwig, seine Brüder, und sie gingen damit um, ihren Vater von Neuem auf den Thron zu setzen. Sie sammelten daher eine Kriegsmacht und schlugen den Lothar in die Flucht. Dieser schleppte seinen gefangenen Vater mit nach Paris. Aber auch dahin kamen die Sieger und schrieben Gesetze vor. Ludwig ward in St. Denys von den Bischöfen freigesprochen, mit dem Schwerte umgürtet und abermals in sein Reich eingesetzt. Er söhnte sich mit seinem Sohne Ludwig aus und führte ihn nach Aachen. Lothar kam ebenfalls dorthin und bat um Verzeihung. Er erhielt sie, aber der Zankapfel mußte wieder durchgeschnitten werden. Es kam im Jahre 837 zu einer neuen Theilung. Nach dieser Theilung sollte Lothar, als der Aelteste, die Kaiserwürde erhalten, Italien und den Theil von Francien, der zwischen Rhein und Maas liegt, Ludwig Bayern, Sachsen und die angrenzenden Länder, Pipin Aquitanien, Gasconien und den Landesstrich an der Grenze von Spanien; Carl, der Sohn zweiter Ehe, aber Frankreich, Burgund und Neustrien. Lothar war dieß recht, aber keineswegs Ludwig, der später unter dem Namen des Teutschen bekannter wird. Er hätte gern noch ein Stück Land mehr gehabt. Dazu hatte sich auch unterdeß eine günstige Gelegenheit geboten. Denn Pipin, der Bruder von seiner ersten Mutter her, war im Jahre

838 gestorben. Auch Judith fand neuen Stoff zur Intrigue. Sie fürchtete den Tod des Kaisers und für den Fall Gefahr für sich und ihren Sohn. Sie suchte daher einen von ihren Stiefsöhnen zu gewinnen. Lothar schien ihr hiezu am geeignetsten. Sie beredete daher ihren Gemahl, den alten Ludwig, diesem nochmals Versöhnungsvorschläge zu machen. Ja, diesem sollte jegliche Beleidigung verziehen sein, wenn er nur den Willen des Vaters in Bezug auf die Carl'n angewiesenen Länder unterstützen wollte. Auch sollte das ganze fränkische Reich, nur Bayern ausgenommen, welches Ludwig erhielt, zwischen Lothar und Carl getheilt werden. Als Ludwig dieß vernahm, sammelte er gegen das Jahr 840 ein Heer und fiel in Alemannien ein. Da ward der alte Kaiser sehr aufgebracht. Er ging über den Rhein und kam nach Thüringen. Der jüngere Ludwig aber konnte das Feld nicht halten und floh. Der Kaiser hielt darauf nach dieser Waffenthat einen Reichstag in Worms. Hier fühlte er, daß seine Kräfte schwanden, und als er sich seinem Ende nahe glaubte, ließ er sich auf eine Rheininsel bei Mainz bringen, um daselbst in Ruhe seine Tage zu beschließen. Bevor er verschied, hatte er vollständig über seine Güter verfügt und seine Seele in frommem Gebete Gott empfohlen. Er bedachte die Kirchen und Armen reichlich und traf auch über Lothar und Carl Verfügungen. Lothar erhielt von ihm Krone, Schwert und Scepter mit dem Auftrage, Judith und Carl zu schirmen. Dann verschied er im Juli des Jahres 840, im 64ten Jahre seines Alters, und ward in Metz bei seiner Mutter Hildegard begraben. Die Jahre Ludwigs waren voll Kummer, und es ist nicht leicht, sein Leben gerecht zu beurtheilen. Denn schon frühe haben die gleichzeitigen Schriftsteller, je nachdem sie dieser oder jener Partei angehörten, auch für oder gegen ihn gesprochen. Aber selbst seine Feinde lassen seinen Fähigkeiten und seinem guten Willen Gerechtigkeit widerfahren. Er meinte es überall gut, aber er war seiner Zeit nicht gewachsen. Wir haben die obige Schilderung größtentheils aus den Annales Francorum Fuldenses genommen, die dem ältern Ludwig nicht ganz günstig sind, weil sie sich auf Seiten des jüngern, bekannter unter dem Namen des Teutschen, stellen. Nach den Annalen von Metz war Ludwig der Fromme von mittlerer Statur, hatte große und klare Augen, einen feurigen Blick, eine lange und gerade Nase, weder große, noch dünne Lippen, eine starke Brust und breite Schultern. Seine Arme waren sehr stark, im Bogenschießen, in Handhabung der Lanze und im Reiten hatte er seines Gleichen nicht. Er war im Griechischen und Lateinischen erfahren. Letzteres sprach er sogar wie seine Muttersprache. Sein Gemüth war edel, und sein Herz mit allen guten Sitten ausgeschmückt, weßhalb er denn auch der Fromme genannt wurde. Denn er betete gerne, verzieh leicht und war nicht bloß freigebig gegen die Kirche und milde Stiftungen, sondern auch ernstlich darauf bedacht, die Sitten zu bessern und zu mildern, was ihm jedoch nicht immer gelang, besonders da man ihn für abergläubisch hielt, oder böswillig verschrie. Für die kirchliche Gesetzgebung ist Ludwig der Fromme besonders wichtig, und man sieht daraus, daß es ihm wenigstens an gutem Willen nicht fehlte, hätte nur sein Charakter mehr Stahl gehabt und er selbst unter andern Zeitumständen gelebt. Ludwig war aber seinen Umständen nicht gewachsen, und seinem Gemüthe fehlte jene eiserne Kraft und Festigkeit, welche allein einige Ordnung in den damaligen Wirrnissen hätten schaffen können. Darum verfehlte er die Aufgabe seines Lebens. [Prisac.]

Ludwig von Granada (Frai Luis de Granada, Ludovicus Granatensis) ist gleich groß als ascetischer Schriftsteller und als spanischer Classiker. Capmany sagt im Tealro historico critico de la Elocuencia española von ihm, er müsse noch immer als der beredteste Spanier des 16ten Jahrh. angesehen werden; wie hoch er als Ascet von der ganzen katholischen Welt, von Päpsten, Fürsten, besonders auch von großen Heiligen, z. B. von den hl. Carl Borromäus und Franz v. Sales, geschätzt wurde, ist den Freunden seiner Werke bekannt genug. Geboren im

J. 1504 in Granada, der Sohn armer Eltern, hatte er als Knabe schon das Glück, eine höhere Bildung zu bekommen, weil ihn der Graf von Tendilla in sein Haus aufnahm und mit seinen Söhnen erziehen ließ. Merkwürdig ist die Veranlassung zu dieser Wohlthat, indem sich an ihm als Kind schon bei dieser Gelegenheit die angeborne eminente Beredtsamkeit zeigte. Ludwig hatte nämlich einen heftigen Streit mit einem andern Knaben, wobei thätliche Mißhandlungen nicht ausblieben. Der Graf, zufällig Augenzeuge des kindischen Zwistes, ließ die Erbitterten trennen; Ludwig trat nun auf ihn zu und vertheidigte sich mit so lebendiger Beredtsamkeit, so starken und wohlgeordneten Beweisen, daß Tendilla in Erstaunen darüber gerieth und den beredten geistvollen Knaben liebgewann. Im 19. Jahre trat Ludwig in den Dominicanerorden, den er als eine seiner ersten Zierden verherrlichen sollte. Nachdem er in Valencia Philosophie und Theologie studirt hatte, wirkte er für seinen Orden als Lehrer, als Wiederhersteller des verfallenen Convents Scala coeli bei Cordova, als Provincial in Portugal; für die Außenwelt als eifervoller Prediger und unermüdeter Verfasser geistlicher Bücher. Zum Erzbischof von Braga ausersehen, lenkte er die ehrenvolle Wahl von sich ab und auf den berühmten Bartholomäus a Martyribus. Nachdem er allgemein hochverehrt durch Wort und Schrift unglaublich Vieles und Großes geleistet hatte, endete er sein musterhaft frommes, durch jede Tugend geschmücktes Leben am 31. December 1588 in Lassabon im hohen Alter von 84 Jahren. Die Schriften dieses großen Mannes sind theils in lateinischer, theils in spanischer Sprache verfaßt; einige seiner ursprünglich lateinisch geschriebenen Werke übersetzte er selbst in's Spanische. Den ersten Rang unter seinen Schriften räumte er selbst dem Werke La guia de pecadores ein, das in teutscher Uebersetzung unter dem Titel die Lenkerin der Sünder bekannt ist, und von dem ein Schriftsteller bemerkte, es habe mehr Irrende auf den Weg des Heiles zurückgeführt als es Buchstaben enthalte. Ein anderes berühmtes großes Werk des geistreichen Mannes ist: El Memorial de la vida Christiana = Gedenkbuch des christlichen Lebens (Aachen, Cremer, 1834. 4 Bde.), worin der Christ eine vollständige Anleitung findet, wie er von den ersten Anfängen der Bekehrung an zur höchsten Vollkommenheit gelangen kann. Seine Predigten übersetzte bekanntlich Silbert in 5 Bänden. gr. 8. Landshut und Regensburg. Anstatt weitläufiger seine Werke einzeln aufzuzählen, mögen einige allgemeine Bemerkungen über seinen schriftstellerischen Charakter hier stehen. Alle seine Werke zeichnen sich durch südliche Lebendigkeit, nicht selten durch dichterischen Schwung, immer durch ächt christliche Wärme aus. Man sieht, er war selbst von dem, was er lehrte und schrieb, innigst erfüllt und durchdrungen. Capmany sagt von ihm: „Nie hat ein ascetischer Schriftsteller mit solcher Würde und Erhabenheit von Gott geredet. Wenn er unsere Schwäche und Armseligkeit mahlt gegenüber der Allmacht und Erbarmung Gottes, wenn er Seine unendliche Liebe und unsere Undankbarkeit darstellt, ist er groß, erhaben, unvergleichlich. Er ist unter den Mystikern, was Bossuet unter den Rednern.“ Nach einem langen, glänzenden Lobe seines ebenso reinen als erhabenen, Anmuth mit Pracht vereinenden Styles vergleicht er ihn an Leichtigkeit, Klarheit, Reichthum und Fülle mit dem hl. Chrysostomus. Das eifrige Studium Ciceros bildete ihn zum großen Redner, das tiefe Studium der hl. Schrift und hl. Väter zum großen Asceten. Nebst den Uebersetzungen einzelner Schriften in's Teutsche haben wir auch eine lateinische Ausgabe von Fr. Valesius, als Nachdruck in 3 Bänden in Fol. 1626 in Cöln erschienen. Französisch kam heraus: Sermons et Rhétorique des prédicateurs, trad. par Girard. 5 Voll. 8. Paris 1809. Spanische Ausgaben kenne ich die zwei folgenden: Luis de Granada Obras, precedente su vida escrita por Luis Munoz. 6 Tom. Fol. Madrid 1788—1800. Und eine Octavausgabe von 18 Bänden, wozu die nämliche Biographie von L. Munoz den 19. Band bildet. Schon aus diesem kurzen Artikel geht übrigens hervor,

wie sehr Ludwig von Granada besonders von Priestern beachtet und gelesen zu werden verdient. [Zingerle.]

Ludwig (IX.), der Heilige, König von Frankreich, folgte seinem frommen Vater gegen das J. 1227 auf dem französischen Throne. Er war damals ungefähr 12 Jahre alt und wäre großen Gefahren preisgegeben gewesen, wenn ihn nicht seine Mutter Blanca unter ihre vorsorgliche Obhut genommen. Diese liebte ihn zärtlich, aber sie war eine verständige Frau und sorgte vor allen Dingen für eine christliche Erziehung ihres geliebten Sohnes, den sie durch fromme Männer aus dem Franciscaner- und Dominicanerorden bilden ließ. Denn beide Genossenschaften hatten damals noch alle jene geistige Elasticität, welche allen berühmten Orden in ihrer Jugendzeit so eigenthümlich ist. Ludwig, der sich durch viele Gaben des Geistes und des Herzens auszeichnete, widmete sich schon früh den Werken der Frömmigkeit und verlebte seine Jugend in Unschuld und Reinheit. Man schreibt dieß größtentheils der Sorgfalt der Mutter zu, die sich nicht wenig an seiner Heiligkeit erbaute und ihm einstens in der Freude ihres Herzens sagte: Es macht mich unendlich glücklich, lieber Sohn, wenn du Gott dienst, und sei versichert, ich wollte dich lieber todt sehen, als wenn du deinen Schöpfer durch eine schwere Sünde beleidigen würdest. Ludwig vergaß dieß nicht. Gegen das J. 1234 heirathete er Margaretha von Province und nachdem er schon früh mit allerlei Ungemach zu kämpfen gehabt, welches seinem Leben und dem Glücke seines Reiches drohte, mußte er zunächst gegen den Grafen Hugo von der Mark, der sich gegen den König empört hatte, zu Felde ziehen. Dieser stützte sich vorzüglich auf seinen Verwandten, König Richard von England. Es kam zu einem Kampfe, in dem Hugo und die Engländer unterlagen und um Frieden baten, der ihnen milde gewährt wurde. Bald darauf fiel Ludwig in eine schwere Krankheit. Einige hielten ihn sogar für todt. Aber er erholte sich bald und beschloß, gleich nach seiner Genesung das Kreuz zu nehmen. Ludwig konnte jedoch den Kreuzzug erst gegen das J. 1248 antreten und landete im September auf Cypern. Hier beschloß er zu überwintern, mehr Kräfte an sich zu ziehen und sichere Vorbereitungen zur Behauptung des hl. Landes zu ergreifen. Auch kamen Gesandte verschiedener Fürsten Kleinasiens und des Festlandes dorthin, um mit ihm zu unterhandeln. Unglücklicherweise zog sich aber die Sache sehr in die Länge. Ludwig glaubte endlich seinen ersten Angriff auf Aegypten machen zu müssen. Er landete im Spätfrühjahr des folgenden Jahres vor Damiette. Die Stadt ward mit Hilfe der Kreuzfahrer des übrigen Europas, besonders auch der Teutschen erobert und war der Schauplatz glänzender Thaten. Aber Ludwig blieb den ganzen Sommer hier, ohne weiter vorzudringen. Der Nil schwoll und das Heer gerieth in große Gefahr. Im October erhielt Ludwig Verstärkungen und zog dann im November weiter. Im folgenden Monate kam es zur Schlacht. Ludwig und sein Heer waren Anfangs Sieger, aber sie wagten sich zu weit vorwärts und erlitten einen großen Verlust, obgleich sie am Ende an jenem Tage dennoch das Feld behaupteten. Die Lage des Heeres wurde indessen immer schwieriger, Krankheiten rafften einen großen Theil der Mannschaft mit sich fort und von 32,000 Mann waren kaum noch 6000 übrig. Auch Lebensmittel fehlten und es starben viele vor Hunger. Denn die Saracenen hatten alle Wege besetzt und die Verbindung mit Damiette abgeschnitten. Es blieb daher nichts übrig, als der Rückzug. Am 5. April machten die Saracenen einen Hauptangriff, in welchem sie König Ludwig und zwei seiner Brüder Alphons und Carl gefangen nahmen, wie der Lebensbeschreiber des frommen Königs sagt, entweder wegen der Sünden einiger, die in seinem Geleite waren, oder um dessen Tugend und Geduld in ein desto glänzenderes Licht zu stellen. Denn Ludwig hätte für seine Person leicht sich retten können. Er wollte sich aber von seinen Gefährten nicht trennen und ihnen seinen Trost nicht entziehen, ja möglicher Weise durch Abschluß eines günstigen Waffenstillstandes zur Befreiung derselben

beitragen. Der Waffenstillstand kam auch wirklich unter folgenden Bedingungen zu Stande: Ludwig und sein Heer sollten freien Abzug erhalten, den Christen einige Orte des hl. Landes verbleiben, der König dagegen Damiette räumen und zur Erstattung der Kriegskosten 8000 Byzantiner zahlen, alle gefangenen Saracenen zurückgeben. Der Waffenstillstand sollte zehn Jahre dauern. Diese Bedingungen schienen jedoch einigen von den Saracenen zu günstig. Sie empörten sich wider den Sultan und suchten König Ludwig zu tödten. Sie bedachten sich aber eines Andern und ersuchten ihn, daß es bei dem Frieden verbleiben möge. Ludwig gab daher Damiette zurück. Aber die Saracenen hielten schlecht Wort. Denn von 12,000 Gefangenen kehrten die wenigsten zurück. Bei solcher Lage der Dinge glaubte Ludwig noch eine Zeitlang im Morgenlande verbleiben zu müssen. Er schickte daher seine Brüder Alphons und Carl zur Mutter nach Frankreich zurück. Er selbst blieb noch fünf Jahre, indem er viele Saracenen zum Christenthume bekehrte, manchen Christen aus der Gefangenschaft befreite, die noch geretteten Städte und Burgen befestigte und mit Hilfe der Seinigen die Werke der Barmherzigkeit an Lebenden und Todten übte. Da erfuhr er das Hinscheiden seiner Mutter Blanca. Nun war es Zeit, nach Frankreich zurückzukehren. Am dritten Tage nach der Rückfahrt jedoch stieß das Schiff so gewaltig wider einen Felsen, oder eine Sandbank, daß Alle und auch die Schiffer glaubten, es müsse untergehen. Selbst die Priester wurden erschreckt. Sie suchten den König und fanden ihn vor dem Allerheiligsten knien. Sie schrieben aber ihre Rettung vorzüglich dem Gebete des frommen Königs zu. Ludwig ward in Frankreich wohl empfangen. Er war sieben Jahre abwesend gewesen. Aber der Ruf seiner Heiligkeit und Milde hatte durch seine Abwesenheit nicht verloren. Alle Unglücklichen und Hilfsbedürftigen suchten daher bei ihm ihre vorzüglichste Zuflucht. Auch baute er Hospitäler, Klöster, ließ unter die Dürftigen Geld austheilen und widmete insbesondere den Blinden eine große Sorgfalt, so daß in jeder Stadt und Burg ein eigenes Haus zu ihrer Aufnahme bereit gestellt wurde, ja er selbst entzog sich nicht der christlichen Liebespflicht des Krankendienstes. Er pflegte die Kranken persönlich, wusch sie, reichte ihnen zu essen, umarmte und küßte sie und litt nicht, daß einem etwas fehle; nicht einmal die schreckliche Plage des Aussatzes erschreckte ihn. Wie gegen Arme war er auch freigebig gegen die Kirche und frommen Ordensleute, unter denen besonders seine ehemaligen Erzieher die Franciscaner und Dominicaner bedacht wurden. Sein religiöser Sinn hatte sich während seines Aufenthaltes im Morgenlande nicht wenig mit den christlichen Denkwürdigkeiten und den Werkzeugen der Erlösung beschäftigt. Er brachte von daher mit sich nach Paris die Dornenkrone, die hl. Lanze und einen großen Theil des hl. Kreuzes, den er sich mit bedeutenden Kosten von Constantinopel verschafft hatte. Zur Aufbewahrung seiner Heiligthümer erbaute er in der Nähe seines Palastes eine eigene Kirche, welche noch heutigen Tages unter dem Namen der hl. Capelle bekannt ist, wo er so manche Stunde in Gebet und Thränen zubrachte. Denn er hatte eine große Verehrung gegen das hl. Kreuz, so daß, wo er dasselbe am Boden gezeichnet sah, er es nie wagte, dasselbe mit dem Fuße zu betreten und überall dahin wirkte, es nie auf den Boden zu zeichnen. Ludwigs Frömmigkeit war aber nicht der Art, daß sie ihn von den Regierungsgeschäften abhielt. Er widmete vielmehr dieser die größte Sorgfalt und schaltete mit vieler Weisheit. Weil er aber fürchtete, die Sache der Armen möchte dennoch nicht gehörig vertreten sein, hielt er zweimal öffentliche Sitzung, wo er Jeden anhörte und schnelles Recht übte. Auch wahrte er mit kräftiger Hand, wenn es sein mußte, Frieden und Ruhe im Lande. Sonst vermittelte er in Güte, worin er eine große Geschicklichkeit besaß. Die betrübenden Nachrichten aus dem hl. Lande bewogen den König noch in hohem Alter zu einer Heerfahrt dorthin, die er mit dreien von seinen Söhnen und vielen Vornehmen seines Reiches und großer Kriegsmacht unternahm. Als sie im Begriffe waren, das Schiff zu besteigen,

blickte er freundlich auf seine Söhne hin und redete den ältesten und Nachfolger also an: „Sieh, wie ich zum zweiten Male diese Reise antrete, obschon ich ein alter Mann bin, die Königin, deine Mutter ebenfalls vorgerückt an Jahren und wir ein Reich haben, das wir mit Gottes Schutz ohne alle Störung besitzen, Freuden und Ehren in Ueberfluß genießen. Sieh, wie ich wegen der Sache Christi und der Kirche mein Alter nicht schone, ja selbst die Trostlosigkeit deiner Mutter mich nicht abhalten kann, wie ich Freude und Ehren verachte und meine Schätze für Christum verwende. Ich nehme euch und meine erstgeborne Tochter mit, ja ich würde selbst den vierten Sohn nicht zurückgelassen haben, wenn er nur reifern Alters wäre. Ich wünsche aber, daß du dieses zu Herzen nehmen mögest, damit, wenn du nach meinem Tode die Regierung antrittst, du für den Schutz Christi, den Schutz der Kirche und des katholischen Glaubens nichts schonest, weder deiner Gemahlin, noch deiner Kinder, noch deines Reiches. Ich will dir und deinen Brüdern hiemit ein Beispiel geben, das euch zur Nachahmung dienen möge." — Nicht abgeschreckt von der frühern Niederlage, noch ungebeugt vom Alter zog Ludwig im März des J. 1270 zu Marseille vor Anker. Er hielt es zuerst vonnöthen, Tunis zu züchtigen, weil von dorther den Pilgern viel Abbruch geschehen war. Schon hatte er den Hafen von Carthago genommen, als eine verheerende Seuche das Heer überfiel, zuerst den Sohn des Königs, Johann, und dann ihn selbst ergriff und fortraffte. Damit war nun der Zweck des ganzen Zuges verfehlt. Ludwig aber war eben so fromm und gottergeben gestorben, wie er gelebt hatte. Denn von der Krankheit ergriffen, hörte er nicht auf Gott zu loben, indem er sich häufig der Seufzer bediente: „Mach' o Herr, daß wir das Glück der Erde verachten und ihr Ungemach nicht scheuen!" Auch für die, welche ihn begleiteten, betete er, indem er sprach: „Sei, o Herr, der Heiligmacher und Schützer deines Volkes!" Dem Tode nahe, begehrte er den Leib des Herrn. Als der Priester ihm das hl. Sacrament entgegenhielt und fragte: ob er glaube, daß in demselben der Sohn Gottes enthalten und er mit demselben gestärkt werde, sagte er: das sei ihm eben so wenig irgend einem Zweifel unterworfen, als er Christum in der Gestalt erblicke, worin er zum Himmel gefahren. Er selbst blickte gen Himmel und seufzte: „Ich gehe, o Herr, in dein Haus. Ich werde dich in deinem Tempel anbeten und deinen Namen bekennen." Als er das gesagt, entschlief er glücklich in dem Herrn. Es war am 25. August. — Das Heer kehrte nach Ludwigs Tode nach Frankreich zurück. Man nahm aber den Leichnam des Königs sorgfältig verwahrt mit sich und begrub ihn in St. Denys. Der Herr verherrlichte ihn durch Zeichen und Bonifaz VIII. versetzte ihn unter die Zahl der Heiligen. — Ludwig hatte vier Söhne, an deren Erziehung er nichts versäumt hatte, wenn sie schon dem Vater nicht gleich kamen. Er hatte sie durch Lehre und Beispiel sorgfältig zur Gottseligkeit angehalten. Denn so oft ihm das seine Zeit gestattete, besuchte er sie und gab ihnen heilsame Ermahnungen, von denen diejenigen, die er an seinen Nachfolger richtete, noch heute als eine glänzende Probe seiner Heiligkeit und Weisheit bewundert werden. Er warnte sie vor jeder Sünde als dem größten Unglücke und ging ihnen besonders in der Uebung der Demuth, in den Werken der Mildthätigkeit und Barmherzigkeit voran. Von seiner Verehrung gegen das Kreuzzeichen haben wir schon oben gehört. Er duldete aber auch nicht, daß Freitags, an jenem Tage, wo sein Heiland eine Dornenkrone getragen, seine Söhne sich mit Rosen und Blumen bekränzten und da er wohl wußte, welchen Gefahren der Keuschheit von der Ueppigkeit, der Frömmigkeit von dem Reichthume, der Demuth von den Ehrenstellen drohen, so befliß er sich ganz besonders der Nüchternheit, der Bescheidenheit und Mäßigung, indem er sich sorgfältig vor den Nachstellungen der Welt, des Fleisches und des Satans in Acht nahm und der Mahnung und dem Beispiele des Apostels gemäß seinen Körper in Zucht hielt. Er selbst trug lange Zeit ein Bußhemd und als er dieses auf Anrathen seines Beichtvaters

ablegen mußte, da suchte er durch Reichthum der Spenden an die Armen einen Ersatz zu gewinnen. Uebrigens fastete er an allen Freitagen und wollte an jenen Tagen, besonders in der Advents- und Fastenzeit, nicht einmal Fische oder Früchte genießen. Was er sich aber selbst entzog, das gab er den Armen, die er immer um sich herum hatte und in denen er die Person Christi verehrte. Es darf nach dem Gesagten nicht auffallend sein, daß eine Persönlichkeit, wie Ludwig, bald der Lieblingsheilige des französischen Volkes und das Muster des katholischen Frankreichs wurde. [Prisac.]

Ludwig XIV., König von Frankreich 1643—1715. Wenigen Fürsten war es vergönnt, in einer so langen und glänzenden Regierung ihrem Jahrhunderte einen so eigenthümlichen Charakter zu verleihen, als Ludwig XIV., dem Begründer des absoluten Staates, der äußersten Größe Frankreichs wie seines von nun an unaufhaltsamen Verfalles. Fällt dieses zu zeigen der politschen Geschichte anheim, so wird hier diejenige Wirksamkeit zu erörtern sein, welche Ludwig als Mitgarant des westphälischen Friedens, als Beherrscher des mächtigsten katholisches Reiches in kirchlicher Beziehung übte. Der in seiner Jugend von Cardinal Mazarin abgeschlossene Friede von Münster und Osnabrück hatte die Macht des katholischen Kaisers des teutschen Reiches durch die in weitem Umfange gehandhabten Grundsätze der Säcularisation und die Occupation Nordteutschlands durch die Schweden auf das Heftigste erschüttert, als der flandrische Krieg erst den Pyrenäen-, dann den Aachner Frieden herbeiführte 1659 und 1668, in welchen die spanische Linie des Hauses Habsburg an Macht und Ansehen kaum weniger verlor als die teutsche durch den erwähnten Frieden des J. 1648. Von diesem Augenblicke an stand Frankreich unbestritten als der erste katholische Staat da und konnte, wenn es wirklich die Grundsätze des Friedens und der Gerechtigkeit, der Mäßigung und Aufoferung für eine höhere Sache besaß, die seit 150 Jahren in den Fundamenten aufgewühlte Ordnung der Dinge wieder herstellen, der katholischen Sache einen neuen und herrlichen Aufschwung verschaffen. Ludwig dachte jedoch nur als Franzose, kannte kein anderes Ziel als das der Befriedigung französischer Ehrliebe, kein anderes Streben als das, Frankreich um jeden Preis groß zu machen. Mit dem Wiederausbruche des flandrischen Krieges 1667 war bereits die unselige Richtung entschieden, welche Ludwig von Krieg zu Krieg führte, zwar den Nymweger Frieden 1678, den Ryswiker 1697 nach einer Reihe der glänzendsten Schlachten und überaus vortheilhafter Gebietserweiterung zur nächsten Folge hatte, aber auch Ludwig zur blutigen Geißel seiner Nachbarn machte und die heilloseste politische Verwirrung über Europa brachte. Vergeblich suchte ihn Leibnitz von dieser verderblichen Bahn hinweg auf jene Pfade hinzulenken, welche vor ihm schon Ludwig IX., der Heilige, betreten (s. d. A.), nach ihm von einem großartigen politischen Instincte geleitet, Napoleon Bonaparte einschlug. Ludwig zog es vor, einerseits die Protestanten in den Niederlanden und der Pfalz heimzusuchen, andererseits wider Papst Innocenz XI. den Tyrannen zu spielen und als mächtigster katholischer Fürst den Papst bereuen zu machen, daß seine Vorgänger an dem Verfalle der teutschen Schutzherrlichkeit der Kirche Antheil genommen. Noch in der Zwischenzeit zwischen dem Nymweger- und dem Ryswiker Frieden wäre die Möglichkeit einer großartigen Entfaltung wahrhaft christlicher Grundsätze vorhanden gewesen. Ludwig, nachdem er den Papst (s. Innocenz XI. und Gallicanismus) verfolgt, um sich zum factischen Haupte der katholischen Kirche in Frankreich emporzuschwingen, fühlte sich aber jetzt berufen, den unumstößlichen Beweis seiner Katholicität dadurch zu liefern, daß er, während er den Hauptgrundsatz der Glaubensspaltung, den Sieg der Laien gegen die Geistlichen auf dem katholischen Gebiete geltend machte, den Protestanten (Hugenotten) die bisher von ihnen genossenen Rechte mehr und mehr zu entziehen suchte. Sei es auch, daß er darin von dem Volkswunsche getragen und die nachherige Revocation des 1598 verlie-

henen Edictes von Nantes durch den Umstand erleichtert wurde, daß die Parlamente dasselbe nur unter der Clausel einregistrirt hatten, die Nachfolger Heinrichs IV. hätten die Freiheit es zurückzunehmen, wenn sie es dem Vortheile der Religion und des Staates für angemessen erachteten: nachdem der Gallicanismus eine Fülle von Gewalten auf ihn übergetragen, welche die Bischöfe ihm dienstbar machte; nachdem bei Hofe, in der Administration, im Heere wie in der Kirche, in der Sache des guten Geschmacks, wie der Sitte und ehelichen Treue sein Wille, ja sein Wink allein geboten, war für die Hugenotten um so weniger Heil zu finden, als sie mit den Niederlanden in einer Verbindung standen, welche dem Staatsoberhaupte gefährlich dünken mußte. Spanien hatte längst nicht ohne Applaus Frankreichs seine Morisco's aus ähnlichen Gründen vertrieben; der furchtbare Strafcodex Englands gegen die irischen Katholiken war im Werden begriffen und das Haupt eines katholischen Priesters daselbst noch lange dem Kopfe eines Wolfes gleichgesetzt. Ludwig XIV. versuchte zuerst die Mittel der Ueberredung, der Belohnung für die Uebertretenden, dann der successiven Rechtsentziehung für die bei dem calvinistischen Glauben Beharrenden. Als diese Mittel nicht ausreichten, ließ er die Missionäre mit Dragonern begleiten (Dragonaden) und die Widerstrebenden durch Soldaten heimsuchen, bis sie der Gewalt wichen und an 195,000 den Uebertritt als Mittel der Rettung der Habe, der Ehre und des Lebens ergriffen. Unterdessen hatte aber seine Gewaltthätigkeit nach jeder Seite furchtbar zugenommen. Mitten im Frieden entriß er Straßburg den Teutschen, die Osmanen reizte er zum Zuge gegen Wien auf und bombardirte Luxemburg, als die Osmanen Wien nicht erobern konnten. Wie den Hugenotten in Betreff ihrer Rechte und Privilegien geschah, geschah zu gleicher Zeit der teutschen Reichsritterschaft und den teutschen Reichsständen durch die Reunionskammern im Elsaß. Ueberall dasselbe Verfahren grenzenloser Willkür, schrankenlosen, Gott und die Welt verhöhnenden Uebermuthes. Endlich wurde am 22. October 1685 das Edict zu Nantes aufgehoben, alle Privilegien der Calvinisten unterdrückt, ihnen die Erlaubniß entzogen, ihre Religion auszuüben, ihnen auferlegt, ihre Kinder katholisch zu erziehen, kurz im Ganzen dasselbe vorgenommen, was mehr als ein Jahrhundert das katholische England, Irland ꝛc. von den Protestanten zu leiden hatte. Nur harrten die Inselbewohner unter dem furchtbaren Drucke größtentheils aus; die Hugenotten wanderten zu 100,000—230,000 Menschen aus und trugen in den nachfolgenden Kriegen die Waffen gegen ihr Vaterland und dessen Gebieter. Diese Politik, zu der sich, um das Unmaß der Schandthaten voll zu machen, auch noch die Verbrennung von 1400 pfälzischen Ortschaften 1688 gesellte, brachte endlich, was der religiöse Zwist sonst nie gestattet hätte, hervor eine allgemeine Conföderation gegen den allgemeinen Friedensstörer. Als Wilhelm von Oranien den letzten katholischen König Englands, den Stuart Jacob II. (s. d. A.) stürzte, hatte er den teutschen Kaiser Leopold (s. d. A.) auf seiner Seite, und der Papst ließ ihm (dem Ludwig) in seinem Missionseifer bemerken, solche Mittel habe Christus der Herr nicht angewendet, die Welt zu bekehren. Fünfunddreißig französischen Bischöfen verweigerte Innocenz XI. die Bestätigung und Einsetzung. Der König ließ seine Gesandten mit kriegerischem Gefolge in Rom einziehen, den Nuntius gefangen setzen, wie der Großsultan die Gesandten der mit ihm zerfallenen Mächte. Doch Innocenz XII. erklärte, lieber als Martyrer sterben zu wollen, als in die Forderungen Ludwigs einzugehen (s. Christenverfolgungen). Auf diesem Gebiete erlitt denn auch der stolze König die erste Niederlage. Die französischen Prälaten, welche sich von der milden Herrschaft des Papstes losgesagt, um der Herrschaft des Königs zu verfallen, baten am 14. September 1653 dem Papste ab und erklärten Alles, was von ihnen 1582 über die geistliche Gewalt des Papstes ausgesprochen und beschlossen worden, für nicht geschehen; der König, welcher alle Lehrer der Theologie, alle geistlichen Würdenträger ꝛc. auf sein neues Staatskirchenrecht hatte

schwören lassen, nahm seine auf die vier Artikel der gallicanischen Kirche gegründeten Befehle zurück, und setzte dann wie zur Sühnung im Ryswiker Frieden die Clausel durch, daß in allen zurückgegebenen Orten des teutschen Reiches die (französischer Seits) eingeführte katholische Religion in ihrem dermaligen Zustande verbleiben solle. Als kurze Zeit darauf der spanische Erbfolgekrieg ausbrach, erfolgte auch die weitere Züchtigung des Uebermüthigen. Das Schlachtenglück verließ ihn im Augenblicke, als nach seinem berühmten Worte es keine Pyrenäen mehr geben sollte, die Vereinigung Frankreichs und Spaniens angebahnt war. Das Unglück brach in seine Familie ein, die äußerste Erschöpfung im Staate. Alle Hilfsquellen waren aufgezehrt, als es nochmal einer großartigen Anstrengung gelang, den Utrecht-Rastatter Frieden abzuschließen. Er verschaffte dem Könige die Möglichkeit, im Frieden zu sterben, 1. September 1715, die Last seines erschöpften Reiches seinem fünfjährigen Urenkel Ludwig XV. hinterlassend, seinen Nachkommen aber das traurige Verhängniß, daß sieben Generationen hindurch nicht mehr der Erstgeborne dem Vater folgte, endlich über sein ganzes Geschlecht, das überall dieselben Grundsätze befolgte, ein schreckliches Gericht erging. [Höfler.]

Ludwig de Leon, aus dem Orden der Eremiten des hl. Augustin, ein Stern erster Größe am spanischen Dichterhimmel, wurde zu Granada aus einer der vornehmsten spanischen Familien 1527 geboren und trat, der ihm eingeborenen himmlischen Richtung folgend, schon als Jüngling von 16 Jahren in das Augustinerkloster zu Salamanca. Mit den theologischen Studien setzte er im Kloster auch die classischen Studien fort und oblag der heiligen Poesie. Mit Ruhm stund er dem Amte eines Professors der hl. Schriften zu Salamanca vor. In seiner Schrift „de legitimo tempore utriusque agni typici ac veri immolationis“ (Salamanca 1587) wird diese Frage mit großer Genauigkeit behandelt; eine andere von ihm verfaßte theologische Schrift handelt in drei Büchern von den Namen Jesu Christi. Außerdem übersetzte und commentirte er das hohe Lied, gerieth aber dadurch leider, obwohl er nichts weniger als häretisch gesinnt war, bei der Inquisition in den Verdacht der Häresie und wurde von diesem Gerichte in das Gefängniß gesetzt, wo er fünf Jahre abgesondert von aller menschlichen Gesellschaft und des Tageslichtes beraubt schmachtete, aber dennoch dabei im Gefühle seiner Unschuld einer Seelenruhe und Heiterkeit sich erfreute, wie er sie nachher nicht wieder empfand. Endlich ward er freigesprochen, seinem Orden zurückgegeben und in seine Aemter und Würden wieder eingesetzt. Er starb am 13. August 1591 zu Salamanca als General- und Provincialvicar seines Ordens. Ein Zeitgenosse des spanischen Geistlichen und berühmten Odendichters Fernando de Herrera († 1578), hat Ludwig de Leon durch seine poetischen Erzeugnisse, welche größtentheils seinen jüngern Jahren angehören, sich das Lob des correctesten spanischen Dichters verdient, wie kein neuerer Dichter ein richtiges Gefühl für den wahren Geist der Nachahmung der Alten in der neuern Poesie und ein solches Dichtergenie gezeigt, daß es, wie Bouterweck bemerkt, schwer zu entscheiden ist, ob Horaz oder Ludwig de Leon als Dichter im ganzen Sinne des Wortes höher stehe. Gewiß stehen Ludwigs Oden, wenn auch die Oden des Horaz kunstreicher und durch die feinsten Verhältnisse der Gedanken und Bilder anziehender sind, durch hohen religiösen Ernst und Schwung und durch die unmittelbare Poesie der reinsten Erhebung des Geistes in die moralisch-religiöse Ideenwelt weit höher als die Oden des epicuräischen Römers. Seine sämmtlichen poetischen Werke hat Ludwig selbst in drei Bücher abgetheilt. Das erste Buch enthält seine eigenen Gedichte, die fast alle in die Classe der Oden gehören und mit solcher Zartheit und sanfter Liebesgluth geschrieben sind, daß sie den Leser über das irdische Dasein mächtig zu einer bessern Welt erheben und in derselben ganz einheimisch machen. Besonders berühmt sind die zwei Oden: „Die heitere Nacht“ und „das Leben im Himmel.“ Das zweite

Buch enthält metrische Uebersetzungen verschiedener Gedichte alter Classiker, und das dritte metrische Uebersetzungen von Psalmen und Stellen aus Job. Zu erwähnen ist noch eine andere Schrift Ludwigs in Prosa „la perfecta casada", oder „das Weib wie es sein soll", oder „die vollkommene Ehefrau", ein treffliches Buch, in teutscher Uebersetzung herausgegeben von dem Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher in der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung zu Wien 1847. — S. Bouterweck's Gesch. der Poesie und Rhetorik, Göttingen 1804, Bd. III. S. 239—253; Dupin, Bibl. Eccl. XVI, 157. [Schrödl.]

Ludwig de Ponte, (Luis de la Puente, Ludovicus de Ponte). Bei der hohen Bedeutung der Ascetik für die kathol. Theologie und das christliche Leben dürfen wir diesen berühmten Asceten nicht übergehen. Er ist zwar kein Classiker der spanischen Literatur (wie Ludwig v. Granada s. d. A.), nimmt aber als Geisteslehrer eine der ersten Stellen ein und gehört zu den beliebtesten ascetischen Schriftstellern. Er wurde unter der Regierung des Kaisers Carl V. 1554 in Valadolid geboren als Sprößling eines eben so edlen als tugendhaften Geschlechtes. Der frühe ungewöhnliche Ernst des Knaben war ein Vorzeichen der hohen christlichen Vollkommenheit, wodurch er sich einst auszeichnen sollte. Im 20. Jahre seines Alters trat er in die Gesellschaft Jesu ein, welcher er hernach durch die Heiligkeit seines Lebens sowohl als durch seine Schriften zu so großer Ehre gereichte. Nach Vollendung der Studien, worin er unter andern den berühmten Franz Suarez zum Lehrer hatte, wurde er seiner eminenten Gaben wegen bald als Lehrer der Philosophie an der ausgezeichneten Universität von Salamanca angestellt. Später mußte er das wichtige Amt eines Novizenmeisters übernehmen, wobei er vorzüglich seine Tüchtigkeit in Anleitung zur Vollkommenheit bewies. Während der Verwaltung mehrerer anderer Stellen zeichnete er sich besonders als Seelenführer aus. Unter anderm war er 30 Jahre lang Beichtvater der wunderbar begnadigten Marina von Escobar. Im letzten Drittel seines Lebens endlich, da er körperlicher Gebrechen wegen zu andern Anstrengungen unfähig war, begann er seine segensreiche schriftstellerische Laufbahn, auf der er so unermüdet fortschritt, daß die spanische Ausgabe seiner Werke vom Jahr 1690 fünf Bände in Folio beträgt. Durch teutsche Uebersetzungen bekannt sind davon: der geistliche Führer, herausgegeben von Jocham in 4 Theilen, Sulzbach, Seidel. Zweitens: Betrachtungen über die vorzüglichsten Geheimnisse des Glaubens. Neu übersetzt von Fr. Dirnberger. Regensburg. Drittens: 90 Betrachtungen über das Leiden und Sterben Jesu Christi nach den Betrachtungen des Ludwig del Ponte. Von Etzinger. Sulzbach. Dritte Auflage 1847. Die latein. Uebersetzung seiner Betrachtungen ist in den Händen vieler Priester und Ordensleute. Ludwig de Ponte starb 70 Jahre alt im Geruche der Heiligkeit im Jahr 1624. Wer sein erbauliches Leben weitläufiger kennen lernen will, findet es im Werke: „Leben des ehrw. Ludw. del Ponte, nach dem Lateinischen (von Lamparte) frei bearbeitet von Magnus Jocham." 2 Theile, Sulzbach, Seidel. Die Betrachtungen Ludwigs de Ponte sind in der einfachsten klarsten Sprache geschrieben, erörtern die Glaubens- und Sittenlehren und die evangelischen Pericopen mit allseitiger Ausführlichkeit, athmen trotz ihrer ruhigen Haltung eine liebliche Wärme der Andacht, und lehren auf eine ungemein practische Weise die Ausübung der Tugenden. Sie bieten eine reiche Fundgrube für Prediger die denken und Gelesenes selbst verarbeiten, nicht bloß auswendig Gelerntes wiedergeben wollen. In seinem Werke über die Vollkommenheit des Christen in jedem Stande behandelt er die Pflichten der verschiedenen Stände und die Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit in jeglichem derselben mit der tiefsten Menschenkenntniß und erschöpfender Vollständigkeit. Darum sind seine Schriften wohl würdig, gründlich studirt und fleißig benützt zu werden. [Zingerle.]

Lugduno, pauperes de, s. Waldenser.

Lugo, Johann, gelehrter Jesuit und Cardinal, geboren 1583 zu Madrid, las schon als Knabe von 3 Jahren Bücher und vertheidigte in einem Alter von 14 Jahren in öffentlicher Disputation Thesen aus der Logik, trat 1603 in den Orden, lehrte nach absolvirten Studien Philosophie und Theologie an verschiedenen spanischen Collegien, und wurde sodann nach Rom berufen, wo er 20 Jahre als Professor der Theologie im Römischen Collegium großen Ruhm erntete. Papst Urban VIII. ernannte ihn 1643 ganz unvermuthet zum Cardinal und bediente sich seiner bei verschiedenen Gelegenheiten. Die neue hohe Würde änderte in der Demuth und Bescheidenheit des damit Bekleideten so wenig, daß er in seinem Palaste keine kostbaren und glänzenden Möbel duldete, dagegen war er desto freigebiger gegen die Armen. Sein ausgezeichneter Schüler, der berühmte Pallavicini, welcher sich stets rühmte, den Lugo zum Lehrer gehabt zu haben und diesem auf dem theologischen Lehrstuhl nachfolgte, reichte ihm die Sterbsacramente. Lugo starb 1660 in einem Alter von 77 Jahren. Man hat von ihm eine große Anzahl von Schriften, welche in 7 großen Foliobänden gesammelt worden sind und zur Gattung der verbesserten und gereinigten scholastischen und Moral-Theologie gehören. Der hl. Alphons Liguori schätzte Lugos Schriften so hoch, daß er ihn den Fürsten unter den Theologen nach dem hl. Thomas nennt. Diejenigen, bemerkt Feller (Dict. hist.), welche dem Cardinal nachgesagt, er habe in seinen Schriften zuerst das sogenannte „peccatum philosophicum“ vorgetragen, haben in dieser Beschuldigung vielmehr den Geist der Parteilichkeit als den Irrthum des Cardinals bewiesen, der nie eine solche Lehre behauptet hat. Zu unterscheiden von dem Cardinal ist dessen älterer Bruder Franz Lugo, gleichfalls Jesuit und Schriftsteller, † 1652. Vgl. Alegamb. Bibl. Script. S. J. [Schrödl.]

Luitprand, König der Longobarden, s. Longobarden.

Luitprand (Liutprand), Bischof von Cremona und berühmter Geschichtschreiber des zehnten Jahrhunderts, geboren zu Pavia, stammte von ansehnlichen Eltern her, da sowohl sein Vater als auch Stiefvater als Gesandte der Könige Hugo und Berengar fungirten, und wurde nach dem Tode seines rechtschaffenen und eloquenten Vaters († 927) von seinem Stiefvater in den lateinischen und griechischen Classikern unterrichtet, von deren Kenntniß seine Schriften zeugen; später studirte er auch die hl. Schrift und die Väter. Im Jahr 931 kam der talentvolle junge Luitprand wegen der Anmuth seiner Stimme an den Hof des Königs Hugo und ward nachher Cleriker und Diacon zu Pavia. Nach Hugos Vertreibung 945 kaufte ihm sein Stiefvater eine Stelle am Hofe Berengars von Ivrea. Bei diesem begleitete Luitprand die Stelle eines Secretärs und ging zwischen 948—950 in dessen Auftrag als Gesandter nach Constantinopel. Auf dieser Reise lernte er die Sitten und Einrichtungen der Griechen kennen und verschaffte sich eine nicht unbedeutende Kenntniß der griechischen Sprache und Authoren, die er in seinen Schriften durch Einflechtung griechischer Worte und Sentenzen und durch seinen oft blumen- und wortreichen Styl selbstgefällig zur Schau trägt. Nach Italien zurückgekehrt, fiel er in Berengars Ungnade und floh zu Kaiser Otto I. nach Teutschland, der ihn gerne aufnahm und bei dem er zu großer Geltung gelangte. Damals lernte er die teutsche Sprache. An Otto's Hofe kam er 956 in vertraute Berührung mit Recemund, Bischof von Elvira und Gesandten Abderrhamans, und ließ sich von diesem bereden, die Geschichte seiner Zeit zu beschreiben und machte damit zu Frankfurt 958 den Anfang. Zum Lohne für geleistete treue Dienste gab ihm Otto 963 das Bisthum Cremona. Im Sommer 964 mit dem Bischof Landohard von Minden an Papst Johann XII. nach Rom abgesandt, nahm er an der gegen diesen Papst gehaltenen Synode Theil und betheiligte sich im kaiserlichen Auftrage bei der Wahl Leos VIII., der Absetzung Benedicts V., und nach Leo's VIII. Tod 965 abermals nach Rom gesandt, an der Wahl Johanns XIII. Nachdem er 967 der Synode zu Ravenna

und Rom und dann der Krönung Otto's II. beigewohnt, ging er 968 als kaiserlicher Gesandter nach Constantinopel, um für Otto II. um die Hand der griechischen Princessin zu werben. Später soll er noch einmal oder gar zweimal als Legat nach Constantinopel geschickt worden sein. Sein Tod ist wahrscheinlich auf das Jahr 972 zu setzen. Luitprands auf uns gekommene Schriften bestehen aus drei Werken: 1) Der historia imperatorum et regum, von ihm selbst „Antapodosis" genannt, weil er darin seine Freunde loben und an seinen Feinden sich rächen zu wollen bekennt; diese Geschichte umfaßt in sechs Büchern, von denen das letzte nicht vollendet ist, den Zeitraum von 893 — 950; 2) dem Buche „de rebus gestis Ottonis Magni imperatoris", welches bei Muratori u. A. dem 6. Buche der Antapodosis angefügt, bei Pertz aber richtiger davon abgetrennt ist; 3) dem Berichte über die constantinopolitanische Gesandtschaft vom Jahr 968. Alle andern auf Luitprands Namen geschriebenen Werke sind unächt; vgl. den Art. Dexter. Luitprand, an Geist, Talenten und Kenntnissen einer der ersten Männer seiner Zeit, scheint in Bezug auf seinen Charakter nicht auf gleicher Höhe gestanden zu sein, vielmehr verräth eine gewisse Behaglichkeit und Lustigkeit, womit er in seiner Antapodosis die größten Schandthaten erzählt, kein edles und reines Gemüth, sowie auch seine auffallende Jagd nach Anecdoten (je schmutziger desto lieber!), seine Liebhaberei für Abenteuerliches und Romantisches, sein oft sarcastischer und ironischer Styl nicht gestatten, ihm durchgängig jene historische Glaubwürdigkeit zuzugestehen, welche ihm Martini (Abhandl. der Münchner Acad. der Wissensch. Jahrg. 1808 und 1809) gegenüber dem berühmten Muratori (Annal. d'Italia V.) und sogar Pertz zulegen, um die schönen Geschichtchen von der Marozia und Theodora nicht aufgeben zu dürfen. Uebrigens sind bei Pertz Script. III. (V.) und bei Muratori Script. II. die Werke Luitprands am besten edirt. [Schrödl.]

Lullus Raymundus (auch Lullius) ist einer jener kolossalen Menschen, wie sie das Mittelalter, vorzugsweise das 13. Jahrhundert, so zahlreich hervorgebracht hat. Um's Jahr 1235 zu Palma auf der balearischen Insel Mallorca (Majorca) geboren und einer vornehmen Familie angehörend, trieb er sich bis zu seinem dreißigsten Jahre als nichtsnutziger Cavalier am Hofe des Königs (Jacob von Aragonien) herum, allen Thorheiten, Verkehrtheiten und Lastern fröhnend, wie sie an den fürstlichen Höfen geliebt und gepflegt werden. Um's Jahr 1265 flößte ihm der Anblick einer gräßlich zerstörten Schönheit, die ihn bisher am meisten gefesselt hatte, plötzlich einen entschiedenen Ekel wider die Welt und alle weltlichen Genüsse und Freuden ein; er floh vom Hofe weg in die Einsamkeit und suchte durch ernste Betrachtungen sich selbst und Gott zu finden. Eine Erscheinung des Gekreuzigten, welche ihm zu Theil wird, bringt in ihm sehr bald den Entschluß zur Reife, von nun an Christo allein zu dienen und zur Verbreitung des Evangeliums nach Kräften beizutragen. Dazu aber bedarf er Kenntnisse, die er nicht besitzt, einer Wissenschaft, die ihm gänzlich unbekannt ist. Also entschließt er sich zum Studium der Wissenschaft, von der Grammatik an. Da er es bei der künftig zu unternehmenden Missionsthätigkeit vorzugsweise auf die Araber in Africa abgesehen hat, so bildet die arabische Sprache einen Hauptgegenstand seiner Studien. Zu dem Behufe hält er sich, während er in Paris Theologie studirt, einen arabischen Bedienten. Nach ungefähr 10 Jahren hat er seine Studien vollendet und begibt sich im Jahr 1275 auf's Neue in die Einsamkeit, um über die nunmehr zu beginnenden Unternehmungen zu meditiren. Schon vorher hat er sein ganzes, sehr bedeutendes Vermögen an die Armen weggegeben, um von der Versuchung frei zu sein, zur Welt zurückzukehren. Sinnend, wie es ihm gelingen möge, die Ungläubigen von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen und zur Annahme desselben zu bestimmen, verfällt er hier auf seine weltberühmte Kunst, ars universalis scientiarum. Er geht von der Ueberzeugung

aus, die Ungläubigen seien nicht zum Glauben anzuhalten, sondern durch Vernunftgründe zu überzeugen; man könne ihnen nicht zumuthen, ihren Glauben nur mit einem andern Glauben zu vertauschen; haben sie dagegen Etwas als wahr und nothwendig erkannt, dann sei es ihnen unmöglich, die Annahme zu verweigern (Durum enim et periculosum infidelibus credulitatem suam pro altera credulitate seu fide dimittere; sed falsum et impossibile pro vero et necessario non deserere quis eorum poterit sustinere? De artic. fid. Edit. Argent. p. 965). Freilich entstehen hiebei sogleich die zwei Fragen, 1) ob durch solches Verfahren nicht der Glaube und das Verdienstliche desselben beeinträchtigt, und 2) ob es nicht unmöglich sei, die Wahrheit des katholischen Glaubens zu beweisen. Raymund verneint beide Fragen. In Betreff der ersten macht er geltend, der Glaube erhalte sich bei aller wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums ganz unversehrt einer Seits als Grundlage, anderer Seits als Spitze; Jenes bleibe der Glaube als historischer, Dieses als ein das logische Denken weit übersteigender religiöser Act. So wenig das Oel durch Zufließen von Wasser nach unten komme, so wenig verliere durch die Wissenschaft der Glaube die Priorität (l. c. passim, bes. am Schluß). Die zweite Frage anlangend bemerkt Raymund vorläufig, die Behauptung, daß die Wahrheit des katholischen Glaubens nicht bewiesen werden könne (fides sancta catholica est magis improbabilis quam probabilis), eine Behauptung, welche leider von den meisten Theologen vernommen werde, verursache uns den Ungläubigen gegenüber große Schmach (unde sequitur infamia magna apud infideles); ja auch Christen können dadurch verleitet werden, verächtlich vom Glauben zu denken, sinistre suspicari. Hierauf sucht er positiv zu beweisen, daß begriffliche Erkenntniß und folglich Demonstration unserer Glaubenswahrheit in der That möglich sei. Daß nämlich Gott sei, und daß er die und die Eigenschaften, perfectiones, habe, kann man stricte beweisen; ist aber dieß bewiesen, so folgt alles Andere, was den Inhalt unseres Glaubens bildet, von selbst, und mithin ist alsdann der verlangte Beweis geliefert. Wenn die Theologen sagen (Lullus hat hier nicht undeutlich vorzugsweise den Thomas im Auge), die gegen den christlichen Glauben erhobenen Einwürfe lassen sich per rationes necessarias widerlegen, so behaupten im Grunde auch sie die probabilitas des christlichen Glaubens als solchen, denn dieselbe ist mit Jenem von selbst gegeben. Sagen sie deßungeachtet das Gegentheil, nun so widersprechen sie sich selbst und ihre ratio ist inanis (l. c. pag. 917 und 918). Ist nun aber das Angegebene richtig, so handelt es sich weiter um eine rechte Methode, um solche Demonstration, welche allen Menschen einleuchtend und zugänglich sei. Das kann von der gewöhnlichen Schulwissenschaft nicht gelten — was allerdings einleuchtend ist. Folglich muß eine neue Methode erfunden werden. Das ist nun die bereits erwähnte große Kunst des Lullus. Dieselbe besteht kurz in Folgendem. Es ist an allem Wirklichen Viererlei zu unterscheiden, nämlich 1) Substanz (Subject); 2) Accidenz, und zwar a) physische, b) moralische, und diese wiederum ist α) Tugend, β) Laster; 3) Prädicat, und zwar a) absolutes, b) relatives; 4) Fragen. Demnach ist es also genauer Siebenerlei was überall in Betracht kommt. Die Gegenstände aber, an welchen diese Sieben sich finden, sind neun d. h. es gibt 9 Subjecte, 9 Accidenzen, 9 Prädicate und 9 Fragen, in folgender Weise: 1) Subjecte: Gott, Engel, Himmel, Mensch, Bild, Animalisches, Vegetatives, Elementarisches, Instrumentales; 2) Physische Accidenzen: Quantiät, Qualität, Relation, Activität, Passivität, Zustand, Lage, Zeit, Ort; 3) Tugenden (als erste Classe der moralischen Accidenzen): Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit; 4) Laster (als zweite Classe der moralischen Accidenzen): Geiz, Fraß und Völlerei, Schwelgerei, Hochmuth, Trägheit, Neid, Zorn, Lüge, Unbeständigkeit; 5) Absolute Prädicate (I. Classe der Prädicate): Güte, Größe, Ewigkeit (Dauer), Macht, Weisheit, Wille, Tugend,

Wahrheit, Herrlichkeit (gloria); 6) Relative Prädicate (II. Classe der Prädicate): Unterschiedenheit, Einstimmigkeit, Gegensätzlichkeit, Ursächlichkeit, Mittel, Zweck, Mehrheit (majoritas), Gleichheit, Minderheit; 7) Fragen: Ob, Was, Worüber, Warum, Wie groß (wie viel), Wie beschaffen, Wann, Wo, Wie oder Womit. — Was immer sein und gedacht werden möge im Himmel und auf Erden, es fällt unter eine der genannten Kategorien. Lullus bezeichnet dieselben mit den Buchstaben B, C, D, E, F, G, H, I, K, und hat also 7 B, 7 C, 7 D u. s. w., was er das Alphabet seiner Kunst nennt; und um was es sich nun allein handelt, ist Combination, ist das Zustandbringen von Sätzen. Das aber ist äußerst leicht, ist einfacher Mechanismus, der sich freilich in's Unendliche compliciren kann und muß, aber doch immer sehr leicht vollziehbar ist. Wir wollen die Sache kurz anschaulich machen. Es sei gegeben:

A.	B.	C.	D.
1) Subject:	Gott.	Engel.	Himmel.
2) Accidenz:	Größe.	Beschaffenheit.	Relation.

so hätten wir hiemit unmittelbar etwa folgende Sätze: Gott ist unendlich; die Engel sind reine Geister; der Himmel (sc. der Complex von Gestirnen) übt entscheidenden Einfluß auf das irdische Leben. Nun denke man sich die erste der angeführten Linien als unbeweglich, die zweite aber als beweglich (Lullus macht zu diesem Behufe Kreise oder vielmehr Drehscheiben, die sich innerhalb einer feststehenden Peripherie bewegen), und sofort diese von Rechts nach Links bewegt, so daß Beschaffenheit unter Gott, Relation unter Engel zu stehen komme: so hat man etwa folgende Sätze: Gott ist gütig, ist die Weisheit u. dgl.; die Engel intercediren für die Menschen ꝛc. Nun setze man, um sogleich das Ganze zu haben, alle sieben Linien in der angedeuteten Weise unter einander und denke sich sechs derselben als concentrisch bewegte Kreise, so daß jede Kategorie unter alle andern, sowohl allein als mit jeder beliebig andern, zu stehen kommen kann; so sieht man, daß die Combination geradezu unendlich mannigfach, und daß es doch dabei äußerst leicht sei, alle nur erdenklichen Fragen augenblicklich zu beantworten; und hierin nun besteht die Lullische Kunst. Aber auch das wird Jedermann einsehen, daß ein wirkliches Wissen mit diesem Mechanismus nicht gegeben sei. Es müssen die 63 Kategorien ausgefüllt, d. h. es muß erkannt sein, was im Einzelnen als Güte, Weisheit, Trägheit, Element u. s. w. zu bezeichnen sei; man muß im Stande sein, die Begriffe Relation, Differenz, Concordanz u. s. w. im Einzelnen anzuwenden; man muß, mit einem Worte, von jedem Dinge vorher wissen, was es sei, und welche Prädicate ihm also zukommen, ehe man den Mechanismus anwenden kann. Also ist mit diesem, wenn man Gewandtheit im Sprechen und Disputiren abrechnet, die er allerdings verleiht, im Grunde Nichts gewonnen. Das zeigt sich auch an den Schriften des Lullus selbst am besten. Er gibt vor, seine Abhandlungen, so z. B. die allerdings nicht ungediegene de articulis fidei (vgl. l. c. p. 966) auf seine Kunst gegründet und vermittelst derselben durchgeführt zu haben. In Wahrheit aber begegnen wir in denselben vollkommen den nämlichen Argumentationen, Begründungen, Erklärungen, wie in den Schriften der übrigen Scholastiker. Während er ferner auf seine (künftigen) Disputationen mit den Arabern verweist, wo man sehen werde, was seine Kunst vermöge, zeigt der Erfolg, wie wir bald sehen werden, daß sie gar nichts vermocht habe. Doch er war einmal davon überzeugt, und handelte dieser Ueberzeugung gemäß. — Nachdem er sich in dem oben angeführten Jahr 1275 sieben Monate in der Einsamkeit aufgehalten und die Grundgedanken seiner Kunst klar gemacht hatte, begab er sich in die Heimath zurück und bestimmte den König Jacob, in Majorca ein Kloster für 13 Franciscaner (fratres ordinis minorum) mit der Bestimmung zu gründen, daß daselbst die arabische Sprache gelehrt und so Missionäre für die Mohammedaner gebildet werden. Die Einrichtung und

Leitung dieses Institutes mag ihn einige Zeit in Anspruch genommen haben. Dann aber begegnen wir ihm in Montpellier, Paris und Genua, beschäftigt, seine Kunst zu lehren. Im J. 1287 begibt er sich nach Rom zu Papst Honorius IV., um sein Institut in Majorca zu empfehlen, die Errichtung ähnlicher an andern Orten anzurathen und sich Erlaubniß zu öffentlichem Vortrag seiner Kunst zu erwirken. Da er in Rom keinen Anklang findet und namentlich seiner Kunst die erbetene Anerkennung versagt wird, so geht er nach Africa, um die Araber zu bekehren. Eine Disputation in Tunis bringt ihm Lebensgefahr. Mit Mühe erlangt er Freilassung, und nur unter der Bedingung, daß er nicht wieder komme. Nun begibt er sich nach Neapel und lehrt daselbst seine Kunst bis zum Jahr 1290. Von jetzt an aber treibt er sich an allen Hauptorten Europa's herum, in Rom, Pisa, Genua, Paris, zeitenweise auch in seiner Heimath. Selbst nach Palästina ist er gekommen. Während dieser Zeit gibt er zahlreiche Schriften heraus, alle im Interesse seiner Kunst, Abhandlungen, worin er die Anwendung letzterer in allen Wissenschaften, Physik, Mathematik, Astronomie, Medicin, Jurisprudenz rc. darzuthun versucht, hält viele Disputationen, besonders mit Juden und Saracenen. In Cypern will er Jacobiten und Nestorianer bekehren und geräth dabei in Gefahr, vergiftet zu werden. Weil seine Kunst überall verachtet wird und wenige Schüler findet, so geht er zum zweiten Mal, zu Anfang des 14ten Jahrhunderts, nach Africa, um es noch einmal mit der Praxis zu versuchen. Auch dießmal belehren ihn die Araber, daß seine Wissensgründe so gar starke Auctorität denn doch nicht besitzen, als er sich geschmeichelt, daß sie ihre credulitas nicht bloß gegen eine andere credulitas, sondern auch gegen rationes nicht hinzugeben gesonnen seien. Sie werfen ihn in's Gefängniß (zu Mugia). Durch genuesische Kaufleute wird er gerettet. Nach Europa zurückgekehrt, predigt er einen Kreuzzug. Dabei findet er zwar, namentlich in Italien, vielen Anklang und bringt große Summen Geldes zusammen; daß er aber in der Hauptsache doch nichts ausgerichtet, versteht sich fast von selbst. Clemens V. in Avignon begegnet ihm mit Geringschätzung. Nicht besser ergeht es ihm, da er sich im J. 1311 an das zu Vienne versammelte Concil wendet und außer dem Kreuzzug auch noch die Errichtung arabischer Seminarien und Verdammung und Verbot der Schriften des Averroes, ohnehin Empfehlung seiner eigenen Kunst in Antrag bringt. Nicht ermüdend, betreibt er jetzt an den Höfen von Spanien, Frankreich und England die Veranstaltung eines Kreuzzuges. An die Reise nach England knüpft sich die Fabel, daß er Gold gemacht, eherne Säulen in goldene verwandelt habe. Daß er sich mit den Naturwissenschaften, vorzugsweise mit der Chemie beschäftigt habe, unterliegt keinem Zweifel. Eben so wenig aber auch, daß das Meiste, was über alchymistisches Treiben von ihm berichtet ist, erdichtet und die meisten oder alle alchymistischen Schriften, welche seinen Namen tragen, unterschoben seien. — Endlich nachdem er auch an den königlichen Höfen Nichts ausgerichtet, verläßt er im J. 1314 die Welt gänzlich, tritt in den dritten Orden der Franciscaner und geht bald darauf, das Martyrium wünschend, nach Africa hinüber. Alsbald wird er in Tunis eingekerkert und arg mißhandelt. Auch dießmal befreien ihn genuesische Kaufleute. Er stirbt aber, in Folge der erlittenen Mißhandlungen, schon auf der Rückreise im J. 1315, achtzig Jahre alt. — Sein Leichnam wurde nach Majorca gebracht und er daselbst als Martyrer verehrt. Eine ihm zu Ehren errichtete und nach ihm benannte Academie, Academia Lulliana, ist von den spanischen Königen Alphons I., Ferdinand dem Katholischen, Carl V., Philipp II., III. u. s. w. reich beschenkt und sorgsam gepflegt worden. Die Urtheile der Gelehrten über ihn sind sehr verschieden; die Einen haben ihn über Alles erhoben, seine Universalbildung bewundert und namentlich von seiner Kunst alles Heil für die Wissenschaft erwartet; die Andern haben nicht verächtlich genug über ihn zu sprechen gewußt, ihn einen Abenteurer und Gaukler, und wenn sie milder sein

wollten, einen verwirrten und fanatischen Menschen genannt. Obige Darstellung hat, wie man hofft, von selbst das richtige Urtheil über ihn an die Hand gegeben. Offenbar ist seine Stellung zur Scholastik der des Roger Baco (s. d. A.) ähnlich, und seine Wissenschaft hat in Betreff des Umfangs denselben Charakter, als die desselben Baco und des früheren Gerbert (Sylvester II.) und Albertus Magnus (s. d. A). Daher hat er auch mit denselben Männern den zweideutigen Ruhm theilen müssen, die Goldmacherkunst, eine allgemeine Arznei, ein Lebensverlängerungsmittel u. dgl. besessen, den Stein der Weisen gefunden zu haben u. s. w. Recht gut spricht sich hierüber der bekannte Vers aus:

Qui Lulli lapidem quaerit, quem quaerere nulli
Profuit, haud Lullus, sed mihi nullus erit.

Auch das scheint nicht begründet zu sein, daß Gregor XI. eine Anzahl Sätze aus seinen Schriften ausgezogen und verdammt habe. Der merkwürdige Mechanismus, in welchem sich alle wissenschaftliche Thätigkeit des Lullus concentrirt, ist ein leicht erklärliches, fast nothwendiges Resultat aus dem Gang, den die mittelalterliche Wissenschaft genommen, und der Gestalt, die sie nach und nach empfangen hatte. Es war eine bestimmte Summe von Begriffen erzeugt, und diese waren in bestimmte feststehende Worte und Formen gekleidet; und man müßte sich wundern, wenn sich nicht Einer gefunden hätte, der eine Denkmaschine aus ihnen construirte. Es geschieht ja Dasselbe in einzelnen Wissenschaften zu allen Zeiten. So ist die gewöhnliche Grammatik nichts Anderes als eine philologische Maschine, ganz desselben Charakters als die Lullische; eben so viele Rechnungsbücher u. s. w. — Raymund Lullus hat fast unzählige Bücher, d. h. Tractate, größtentheils von geringem Umfange, geschrieben. Die Angabe, daß es 4000 seien, scheint allerdings etwas zu übertreiben; die andere dagegen, daß es 400 seien, unter der Wirklichkeit zu bleiben. Die meisten sind, theils mittelbar, theils unmittelbar, der Empfehlung seiner Kunst gewidmet, wie die ars brevis, ars magna (kürzere und ausführlichere Darstellung derselben Sache), de auditu cabbalistico (Einleitung in alle Wissenschaften), logica, philosophiae principia etc. Die zahlreichen chemischen und überhaupt naturwissenschaftlichen Schriften des Lullus, wie de secretis naturae s. quinta essentia libellus, secreta secretorum, clavicula et apertorium alchymiae, liber de mercuriis etc. muß man kritisch ansehen, denn viele derselben sind unterschoben. Nicht minder zahlreich sind auch die theologischen Schriften aus allen Gebieten der Theologie: Psalterium s. liber de 100 nominibus Dei, tractatus de confessione, viele Schriften de contemplatione et oratione, de conscientia, de consolatione eremitica, ars praedicandi (eine major und minor), de sensibus s. scripturae, liber 52 sermonum contra omnes incredulos, de antichristo, de articulis fidei, de Deo ignoto et mundo ignoto, de trinitate in unitate seu de essentia dei, de spiritu s. contra Graecos, liber adv. Judaeos, de modo convertendi infideles; de praedestinatione et libero arbitrio, de natura angelica, liber natalis pueri Jesu, de laudibus B. Virg. Mariae, commentaria in primordiale Evangelium Joannis u. s. w. Viele sind öfter gedruckt worden, theils einzeln, theils mehrere zusammen. So die ars brevis, de auditu cabbalistico, duodecim principia philosophiae Lullianae, dialectica s. logica, rhetorica, ars magna, articuli fidei; zu Straßburg 1617 unter dem Titel: Raymundi Lullii opera ea quae ad adinventatam ab ipso artem universalem scientiarum . . . pertinent. Zuletzt hat Salzinger sämmtliche Werke des Lullus in 10 Folianten herausgegeben, Mainz 1721 ff. Raymund Lullus hat viele Commentatoren gefunden. Die bekanntesten sind Jordanus Brunus, P. Kircher, Agrippa, Valerius de Valeriis, ganz besonders Lavinheta (Bernardi de Lavinheta opera omnia quibus tradidit artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem et ejusdem applicationem ad Logica, Rhetorica, Physica, Mathematica, Mechanica, Medica, Methaphysica, Theologica, Ethica, Juridica, Problematica. Ed. J. H. Alstedio. Cöln 1612) und Alsted (Clavis artis

Lullianae etc. Straßburg 1633). Vgl. auch **Leibnitz** de arte combinatoria. Biographien von Lullus haben wir mehrere. Die geschätztesten sind Bouilly, Vita Lullii, Par. 1514; Perroquet, la vie de R. L., Vendome 1667; und J. M. de Vernon, la vie etc. Paris 1668. Die gewöhnlichen Geschichten der Philosophie, Brucker, Tiedemann, Ritter 2c. haben wie das ganze Mittelalter, so auch den Raymundus Lullus nicht verstanden, dessen Bedeutung nicht erkannt. Unter den Literärgeschichten verdient die von **Cave** den Vorzug. Namentlich gibt sie das vollständigste Verzeichniß Lullischer Schriften. [Mattes.]

Lumper, Gottfried, ein gelehrter Benedictiner des vorigen Jahrhunderts, wurde am 9. Febr. 1747 zu Füssen im Allgäu, damals dem Fürstbischofe von Augsburg, jetzt zum Königreiche Bayern gehörig, geboren, und trat schon in seiner Jugend in das durch Zucht und Wissenschaft blühende Benedictinerkloster zum hl. Georg in Villingen auf dem Schwarzwalde ein (jetzt badisch). Viele Jahre hindurch war er Präfect des dortigen Gymnasiums, das unter seiner Leitung großes Ansehen genoß und viele tüchtige Männer bildete. Zugleich wurde er auch zum Prior des Klosters und zum Professor der Kirchengeschichte und Dogmatik in der theologischen Hauslehranstalt bestellt und versah alle diese Aemter mit großem Eifer bis zu seinem frühen Tode am 8. März 1801. Er wurde nur 54 Jahre alt. Einen Beleg seines großen Fleißes und umfassenden Gelehrsamkeit gibt sein Hauptwerk, die Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum, aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum seculorum, eine sehr ausführliche Patrologie und Literärgeschichte der drei ersten Jahrhunderte, die in 13 Octavbänden zwischen 1783—1799 zu Augsburg bei Rieger erschien. Lumper hatte sich besonders auf Zureden des berühmten Freiburger Theologen **Engelbert Klüpfel** (s. d. A.) zur Herausgabe dieses Werkes entschlossen und darum auch seinem Freunde den vierten Band desselben gewidmet. Nicht zu verkennen ist übrigens, daß diese historia critica in manchen Theilen mehr compilatorischer Natur als eigentliches Originalwerk ist, und eine Reihe Dissertationen Anderer, z. B. von Gallandius, Mosheim 2c., hier fast unverändert wieder abgedruckt worden sind. — Geringeren Werth haben einige kleinere Schriftchen Lumpers, nämlich seine Ueberarbeitung des Schröckh'schen Compendiums der Kirchengeschichte unter dem Titel: J. Matth. Schroekhii historia religionis, in usus praelectionum catholicorum reformata et aucta. Es erschienen davon zwei Ausgaben, ebenfalls zu Augsburg, im J. 1788 und 1790 je in einem ziemlich starken Octavband. Außerdem gab Lumper anonym noch zwei teutsche Büchlein heraus: „die römisch-katholische hl. Messe in teutscher Sprache, nebst angehängten Gebeten, Ulm 1784", und: „der Christ in der Fasten, d. i. die Fasten-Evangelia nach dem Buchstaben und sittlichen Sinne, Ulm 1796". Vgl. **Jöchers** Gelehrtenlexicon, fortgesetzt von **Adelung**, und **Klüpfel**, Necrologium sodalium et amicorum etc. p. 250. [Hefele.]

Luna, Peter de, Gegenpapst unter dem Namen Benedict XIII., stammte aus einem adeligen Geschlechte Aragoniens und widmete sich Anfangs den Waffen. Später trat er zu den Studien über und in den geistlichen Stand ein, und brachte es in letzterem so weit, daß ihn Gregor XI. im J. 1375 zum Cardinal erhob. Dieß geschah zwei Jahre vor dem Ende des Avignon'schen Exils (s. den Art. **Avignon**); kaum war aber Gregor gestorben und ein Italiener als Urban VI. (s. d. A.) gewählt worden, so bestritten 13 Cardinäle, fast lauter Franzosen, die Rechtmäßigkeit dieser Wahl, erhoben ihrerseits den Bischof Robert von Cambrai als Clemens VII. (1378), und veranlaßten so das große abendländische Schisma. Und unter diesen 13 schismatischen Cardinälen war auch Peter de Luna. Er folgte dem Afterpapste nach Avignon, und wurde nach dessen Tod im J. 1394 selbst zum Gegenpast erhoben unter dem Namen Benedict XIII. Dem Schein nach war er geneigt, für Wiederherstellung der kirchlichen Einheit alle möglichen Opfer zu

bringen. Schon beim Eintritte in's Conclave schwur er, wie die übrigen Cardinäle, falls er gewählt werde, sogar abzudanken, sobald die Majorität der Cardinäle es für nothwendig erachte. Außerdem äußerte er wiederholt: Ego si eligerer, statim ea celeritate et facilitate papatum abdicarem, qua cappam exuere possem, und: „Wenn er auch tausend Pontificate hätte, er würde gerne auf alle verzichten." Als er nun schon am zweiten Tage des Conclaves, am 28. Sept. 1394, einstimmig zum Papste gewählt worden war, rief er in scheinbarer Demuth aus: Heu me! Domini mei, quid facitis? Heu me! Vos profecto destruitis ecclesiam sanctam Dei! Allein nicht lange, so zeigte sich, daß Benedict so wenig als sein Gegner (Bonifacius IX. und später Gregor XII., s. diese Art.) Lust hatte, durch eigene Resignation der Kirche den Frieden wieder zu geben, und beide trieben so lange ein die Christenheit ärgerndes Spiel mit Vorschlägen, projectirten Zusammenkünften und Nichtworthalten, bis die Cardinäle beider Obedienzen ein allgemeines Concil 1409 nach Pisa beriefen (s. den Art. Pisa, Concil), in dessen 15ter Sitzung sowohl über Benedict XIII. als Gregor XII. die Absetzung ausgegesprochen und ein neuer Papst, Alexander V., gewählt wurde. Allein das Schisma war dadurch nicht beendigt, im Gegentheil gab es jetzt drei Päpste statt den bisherigen zweien, indem Gregor XII. in Italien, besonders Neapel, Benedict XIII. aber in Spanien, Schottland und von einigen Grafen und Herrn (Armagnac und Foix) auch fortan noch als wahrer Papst anerkannt wurde. Nachdem unterdessen auf Alexander V. der berüchtigte Balthasar Cossa als Johann XXIII. (s. d. A.) gefolgt war, machte die Synode von Constanz (1414—1418) einen neuen Versuch, das Schisma beizulegen (s. den Art. Constanzer Concil). Gregor XII. resignirte, Johann wurde abgesetzt und unterwarf sich, aber alle Versuche, auch den Peter de Luna zur Resignation zu bewegen, blieben gänzlich erfolglos, unerachtet jetzt seine bisherigen Anhänger, nachdem sie mit Kaiser Sigismund deßhalb den Vertrag von Narbonne geschlossen hatten (13. Dec. 1415), von seiner Obedienz feierlich abfielen (6. Jan. 1416). Einen Hauptantheil hieran und ein Hauptverdienst bei der nun erfolgten Rückkehr Spaniens zur kirchlichen Einheit hatte der hl. Vincenz Ferrer (s. d. A.), welcher längere Zeit der kräftigste Vertheidiger Benedicts und sogar sein Beichtvater gewesen war. Benedict selbst aber lebte fortan in der seiner Familie angehörigen, aus der Geschichte Cid's berühmten Bergfestung Peñiscola in der Nähe von Valencia. Die Constanzer Synode versuchte es noch einmal, durch besondere Bevollmächtigte, die sie nach Peñiscola schickte, Benedicten zur Resignation zu bewegen; aber auch dieser Versuch mißlang, und Benedict erklärte: „Nicht in Constanz, sondern in Peñiscola sei die ganze Kirche versammelt, wie sich einst in der Arche Noe's die ganze Menschheit befunden habe." Auf dieß hin sprach die Synode in ihrer 37ten Sitzung den 26. Juli 1417 feierlich die Absetzung über ihn aus, und bald wurde (am 11. Nov. 1417) Martin V. zum allgemeinen Oberhaupte der ganzen Kirche gewählt. Das Concil schickte noch einmal Gesandte nach Peñiscola, um den Schismatiker zur Anerkennung Martins zu bewegen; da jedoch der König von Aragonien in Bälde mit Papst Martin V. zerfiel, so konnte sich Benedict in seinem Felsenneste, sogar troß eines Kreuzzuges gegen ihn, halten, und als er im J. 1424 starb, verstattete der König von Aragonien, daß die drei Pseudocardinäle von Peñiscola einen neuen Gegenpapst wählten, nämlich den Canonicus Muñoz von Barcellona, der sich Clemens VIII. nannte. Fünf Jahre später (1429) resignirte jedoch Muñoz, und seine Cardinäle wählten in einem Scheinconclave den bereits allgemein anerkannten Martin V., womit nun das traurige Schisma endete. — Vgl. hierzu den Art. Albo und Clemangis. [Hefele.]

Lund, dänisches Erzbisthum. Das Bisthum Lund in Schonen, errichtet 1065 von König Svend Estrithson, hatte zum ersten Bischof einen gewissen Heinrich, welcher durch seine Trunksucht der bischöflichen Würde wenig Ehre

machte und sich zu todt trank. Ihm succedirte der gelehrte, fromme und eifrige Bischof Egino von Dalby, indem derselbe mit seinem Bisthum Dalby auch das von Lund verband, dahin seinen Sitz verlegte und sich den Ruhm der Bekehrung der Heiden in Blekingen und Bornholm erwarb (Adam Brem. bei Pertz Script. VII. [IX] 371). Als König Erik der Gütige als Pilger Rom besuchte (1098), erhielt er auf seine Bitte von Papst Urban II. das Versprechen, daß die bisherige kirchliche Unterordnung Dänemarks unter dem Hamburg-Bremischen Stuhl aufhören und an einem angemessenen Ort in seinem Reiche ein eigener erzbischöflicher Stuhl aufgerichtet werden solle. Aber erst nach Eriks Ableben († 1103 zu Cypern) erschien der päpstliche Legat Alberich in Dänemark und ersah Lund zum Sitz des dänischen Erzbischofes und bekleidete auch den Bischof Adcer von Lund mit dem erzbischöflichen Pallium. Allein Papst Innocenz II. erklärte (1133) die dem Hamburger Stuhle entzogenen Bisthümer, mithin auch Lund, demselben wieder untergeordnet, und noch weniger wollte man von Seite des teutschen Reiches von einem Erzbisthum Lund etwas wissen. Indeß Papst Hadrian IV. erkannte den Bischof Eskil von Lund schon als Erzbischof an. Eskil wurde auf der Rückkehr von Rom nach Dänemark in Burgund gefangen genommen und beraubt, und da Kaiser Friedrich I. diese Unthat ungeahndet ließ und sich um die Befreiung dieses Prälaten nicht bekümmerte, erließ Papst Hadrian IV. ein sehr scharfes Schreiben an den Kaiser. Eskil resignirte sehr erbaulich 1177 und starb 1182 als Mönch zu Clairveaux; sein Andenken lebte in dem von ihm ausgegangenen Schonischen Kirchenrechte und in der Stiftung mehrerer Cistercienserklöster fort. — Ihm succedirte Bischof Absalon von Seeland, ein in jeder Beziehung außerordentlicher Mann, der zwar viel Rauhes und Hartes an sich hatte und dem Volke lieber im Panzer als im Bischofsgewande war, der aber doch, kann man mit Dahlmann sagen, vom Schutzgeist Dänemarks das Steuer, den Bischofsstab und das Schwert in die Hand bekam. Er wurde in seinem Kloster Soroë begraben, wo er 1201 starb. Selbst in der Theologie war er sehr bewandert, war Beistand und Quelle seines Geschichtschreibers und Erbauers der Stadt Kopenhagen. — Erzbischof Andreas (1201—1223), Stifter des ersten Dominicanerklosters in Dänemark zu Lund, betheiligte sich, voll Eifer für die Religion, an der Bekriegung und Bekehrung Esthlands, Livlands und der Insel Oesel, und bekam in Folge der Eroberung Esthlands durch den Dänenkönig Waldemar II. das dänisch-esthische Bisthum Reval unter seinen Erzsprengel, wozu dann nach Eroberung der Insel Oesel auch noch das Bisthum Oesel kam. Andreas resignirte 1223 und starb 1228. — Erzbischof Jacob Erlandson († 1274) hatte große Streitigkeiten mit König Christoph I., die jenem eine schmachvolle Einkerkerung und dem Lande das Interdict zuzogen; erst 1274 schlichtete Papst Gregor X. auf dem Concil von Lyon diese Sache. — Noch weit ärger wurde Erzbischof Johann Grand (1289—1307) in den Zwisten mit König Erich Menved von diesem mißhandelt — er wurde zwei Jahre, zuerst in einem dunklen feuchten Thurm, schwer gefesselt, dann ein wenig besser, doch noch immer in Banden gehalten, bis er entkam. Des Friedens halber versetzte Papst Bonifaz VIII. zuletzt den Erzbischof nach Riga, und 1307 wurde Grand Erzbischof von Bremen. — Der letzte katholische Erzbischof von Lund war Johann, ein Niederländer, der, aus Dänemark flüchtig, 1538 Bischof von Constanz wurde. Vgl. Dahlmann, Gesch. von Dänemark; ferner den Art. Dänen. [Schrödl.]

Lüneviller Friede. Zwei Thatsachen hatten sich, lange ehe der französische Revolutionskrieg ausbrach, in Teutschland klar herausgestellt; einmal, daß das Reich bei seiner tiefbegründeten Spaltung in eine katholische und protestantische Hälfte, in ein östreichisches und ein preußisches System, in die Länge nicht mehr fortdauern könne, und was Fürstbischof Friedrich Carl von Bamberg 1742 ge-

schrieben, „es habe mit dem teutschen Reichswesen eben die Beschaffenheit wie mit einem alten Bettlermantel, welcher zum Zuflicken keinen Stich mehr halte und ungeflickt kein Mantel bleibe“, nur zu begründet sei. Für's Zweite, daß der nächste Sturm gegen die Reichsverfassung den geistlichen Stiftern gelte, zu deren Vernichtung die Reformation die erste, der westphälische Friede die zweite Hand angelegt hatte, und von letzterem an bald der Wunsch, bald thatsächlicher Versuch der Säcularisation sich immer mehr kund that. Schon bei dem östreichischen Successionskriege fürchtete man, daß die südteutschen Stifter als Entschädigungsmasse für die beiden im Hader befindlichen katholischen Höfe gelten sollten. Im Jahr 1749 argwöhnte man die Existenz eines eigenen Bundes zwischen Preußen, Pfalz und Würtemberg zum Untergang der geistlichen Fürsten, durch deren Säcularisation das Erbfürstenthum gehoben, das Kaiserthum bei dem Hause Oestreich vernichtet, die Macht der protestantischen Fürsten auf den Höhepunct gebracht werden, wenn auch Teutschland untergehen sollte. Niemand betrieb dieses Project eifriger als Friedrich II., der zwar zur Aufrechthaltung Bayerns und der geistlichen Fürstenthümer den Fürstenbund stiftete, damit Oestreich nicht nehme, was er sich vorbehalten hatte, allein 1743 wie 1767 und 1775 in seinen Briefen an Voltaire hievon als von der Sache sprach, die im Auftrage jener Philosophie unternommen werden müsse, welche das Christenthum mit dem Titel des vorzugsweise Niederträchtigen belegte. Als nun der französische Revolutionskrieg ausbrach und das Loos der Säcularisation mit ganz besonderem Betreiben der Directoren den Kirchenstaat traf, brauchte es nur dieses Anstoßes von Außen, um das längst vorhandene Project zu zeitigen. Herodes und Pilatus, das Erbfürstenthum, welches die kaiserliche Gewalt zur Null erniedrigt und Teutschland in heillose Schwäche versetzt hatte, und die Republicaner, welche, so weit sie konnten, Thron und Altar zugleich umstürzten, fanden bald den Punct aus, in welchem sie übereinstimmten, um in entente cordiale einen Umsturz herbeizuführen. Vergeblich suchten die Betheiligten sich durch engeren Anschluß an einander zu retten, riefen sie die Hilfe Rußlands, des teutschen Kaisers an, der selbst von Preußen und Nordteutschland verlassen, in Italien wie in Teutschland sich der Früchte seiner früheren Siege beraubt sah, nach der Schlacht bei Hohenlinden nur mehr durch Preisgebung des Reiches hoffen konnte, sich selbst zu retten. So wurden denn am letzten Tage des Jahres 1800 die Friedensunterhandlungen zu Lüneville durch den kaiserlichen Gesandten eröffnet und am 8. Febr. 1801 zugleich für das — sonst nicht vertretene teutsche Reich unterzeichnet. Letzteres verlor alle Besitzungen auf dem linken Rheinufer, da der Thalweg dieses Flusses, sein mittlerer Lauf, als Grenze zwischen Frankreich und Teutschland gelten sollte. Indem es aber dadurch seine drei ersten Churfürstenthümer mit einem Schlage einbüßte, wurde eine Entschädigung nur für die Erbfürsten (princes héréditaires) ausgesprochen, welche auf dem linken Rheinufer Besitzungen hatten, jedoch nicht für die am meisten einbüßenden zahlreichen geistlichen Stifter. So wurde denn der Anfang zu der durch den Reichstag von Regensburg nachher vollendeten Umwälzung des teutschen Reiches gelegt, seine zweite Theilung (die erste 1648) eingeleitet. Der Friede selbst wurde sodann auch auf die neugeschaffene batavische, helvetische, cisalpinische, ligurische Republik ausgedehnt, während er wie im Vorübergehen der uralten, nicht von Franzosen gestifteten venetianischen, zu Gunsten Oestreichs den Todesstoß versetzte. Uebrigens muß, um auch die Kehrseite des Bildes hervorzuheben, erwähnt werden, daß, wenn der Lüneviller Friede Teutschland am härtesten traf, gerade er dem democratischen Principe die größte Niederlage zufügte, indem der von den republicanischen Waffen erfochtene Sieg dem Militärdespotismus Napoleon Bonapartes den Weg bahnte, die alle Cultur Europa's mit Vernichtung bedrohenden Neuerungen der Nationalversammlung, des Conventes &c. noch zeitig einstürzen machte, aber erst nachdem so auf's Neue die alte Lehre erhärtet worden,

daß aller schwer zu erringende Gewinn der europäischen Civilisation mit teutschem Herzblute bezahlt werden müsse. [Höfler.]

Lupus, Christian, Augustiner. Christian Wolf (Lupus) stammte aus der Stadt Ypern, geboren im J. 1612, trat mit 15 Jahren in den Orden der Einsiedler des hl. Augustin, und studirte in Löwen. Sofort wurde er nach Cöln geschickt, um dort Philosophie zu lehren. Er erwarb sich hier große Achtung; Alexander VII., damals Nuntius und Legatus a latere in den Rheingegenden, würdigte ihn seiner besondern Freundschaft. Von Cöln kehrte er nach Löwen zurück, um dort Theologie zu lehren. So groß war sein Eifer, daß er 15 Stunden täglich auf das Studium verwendete. Hierauf wurden ihm Geschäfte seines Ordens übertragen; zweimal mußte er nach Rom reisen, unter dem Papstthum Alexanders VII. und Innocenz XI. Welche Achtung er in Rom genoß, geht daraus hervor, daß der Papst, als er in Rom erkrankte, ihm seinen ersten Arzt sandte und ihn reich beschenkt aus Rom entließ. Trotz anderweitiger Anerbietungen blieb Lupus in Löwen. Er starb daselbst den 10. Juli 1681. — Lupus schrieb 1) einen Commentar oder Bemerkungen zu den allgemeinen und besondern Concilien in fünf Bänden in 4., wovon die zwei ersten im J. 1666 erschienen. An dem Schlusse jedes Concils steht eine geschichtliche Abhandlung, worin er untersucht, aus welchem Anlasse, wo und wann das Concil gehalten worden, und was sich sonst noch der Forschung darbot, z. B. über die Beschlüsse der Concilien, über wichtige Fragen der Kirchenzucht und Kirchengeschichte handelt. Dabei steht er überall auf streng kirchlichem Boden. Diese Schrift ist eine vortreffliche Anleitung für das Studium der Kirchen-, besonders der Conciliengeschichte. 2) Im Jahr 1681 erschien seine Abhandlung über die Appellationen, worin er gegen Petrus de Marca u. A. kämpft. 3) Im J. 1675 erschienen seine Bemerkungen zu dem Buche Tertullians „de praescriptionibus h." 4) Im J. 1666 erschien zu Löwen eine Abhandlung über den wahren Sinn der Väter von der Attrition und Contrition. 5) Im J. 1682 erschien in Löwen eine Sammlung von Briefen und Actenstücken über die Concilien von Ephesus und Chalcedon, welche er zum ersten Male, die eine aus den Handschriften von Monte Cassino, die andere aus dem Vatican, veröffentlichte. In einem zweiten Bande in 4. erschienen von ihm Scholien und Noten dazu. 6) In zwei Bänden in 4. erschienen 1682 zu Brüssel das Leben und die Briefe des Thomas Becket, des Papstes Alexander III., Ludwigs VII. von Frankreich, und Heinrichs II. von England in Angelegenheiten der Kämpfe zwischen Staat und Kirche jener Zeit. 7) Noch erschienen zu Brüssel (1699) gesammelte Abhandlungen von Lupus, welche sich zum Theil auf die kirchlichen Streitfragen jener Zeit beziehen. Vgl. Dupin, n. B. T. 18. p. 131. Sabbatini vit. Christ. Lupi. [Gams.]

Lupus, mit dem Vornamen Servatus, Abt von Ferrieres, geboren um 805 im Sprengel oder der Pfarre Sens von vornehmen Eltern, erhielt im Kloster Bethlehem zu Ferrieres bei Sens unter dem Abt Aldrich, nachherigem Erzbischof von Sens, der ihm einen Lehrer der Grammatik und freien Künste gab, den Unterricht, und wurde zu weiterer Ausbildung, besonders in den hl. Schriften, nach Fulda in die Schule des berühmten Rhabanus Maurus geschickt. Hier gerieth ihm Eginhards Leben Carls des Großen in die Hände, was auf seine Schreibart von Einfluß war und zwischen beiden Männern ein Freundschaftsverhältniß knüpfte. Theils lernend, zuletzt auch, wie es scheint, die freien Künste lehrend, brachte er zu Fulda mehrere Jahre zu, nur befaßte er sich nicht mit dem ihm zu schwer fallenden Studium der teutschen Sprache, sendete jedoch, Abt geworden, mehrmals junge Leute zur Erlernung derselben in teutsche Klöster. Bald nach dem Tode des Erzbischofs Aldrich von Sens († 836) kehrte Lupus nach Ferrieres zurück und wurde daselbst mit dem Lehramte betraut. Bei der Kaiserin Judith, Ludwig dem Frommen und Carl dem Kahlen in Gunsten, erhielt er vom

letztern 842 die Abtei Ferrieres, mußte aber auf Carls Befehl erst den bisherigen Abt Odo, einen Anhänger des Kaisers Lothar, aus dem Kloster schaffen und that dieß so schonend als möglich. Als Abt setzte er zum Theil das Lehramt noch fort und blieb fortwährend der Pflege der Wissenschaft sehr zugethan, wie aus seinem brieflichen Verkehr mit den Gelehrten seiner Zeit ersichtlich ist; besonders war er unermüdlich, sich Codices profaner und heiliger Schriften, namentlich der lateinischen Classiker, der hl. Schrift und der Väter zum Vergleichen und Abschreiben zu verschaffen, und wendete sich deßhalb überall hin, selbst nach Rom an Papst Benedict III. Inzwischen mußte er vielfältig an den öffentlichen Angelegenheiten sich betheiligen als Vorstand eines Klosters, welches zu Geschenken und Kriegsdienst verpflichtet war, wider seinen Willen, „und obgleich er nicht gelernt, den Feind zu verwunden und vom Kriegshandwerk nichts verstehe", in's Feld ziehen, in Geschäften oft an Carls Hof erscheinen, mancherlei Aufträge Carls besorgen; dieser übertrug ihm unter Anderm gemeinschaftlich mit dem Bischofe Prudentius von Troyes im J. 844 die Visitation der Klöster in Burgund, und sendete ihn 847 nach Rom an Papst Leo II. Nicht weniger nahmen ihn die Bischöfe in Anspruch, bei welchen er wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in hohem Ansehen stand; er mußte an den Synoden Antheil nehmen, die Synodalcanonen ausarbeiten, im Namen der Bischöfe Synodalschreiben abfassen. Die letzte Synode, welcher er anwohnte, war die zu Soissons 862; bald darauf scheint er gestorben zu sein. Lupus' Schriften sind in einem für die damalige Zeit recht guten Latein geschrieben; man sieht darin den Liebhaber der alten Classiker auf jeder Seite, den fleißigen Leser der hl. Schrift und Väter, den Gelehrten, der seinen eigenen Ausspruch befolgte, das Studium der schönen Wissenschaften müsse begleitet sein von der Weisheit und Tugend, und während man die Sprachfehler verbessere, müsse man auch die Sitten bessern! Die beste Ausgabe der Schriften des Lupus ist die von St. Baluzius, Paris 1664, Antwerpen (Leipzig) 1710. Lupus' auf uns gekommene Schriften sind: 1) Briefe an Männer jeden Standes, Päpste, Fürsten, Bischöfe, Aebte, Mönche, Lehrer, Freunde, Anverwandte über ihre und seine, wissenschaftliche, kirchliche und andere Angelegenheiten; 2) das Leben des hl. Abtes Wigbert von Fritzlar sammt zwei Homilien auf denselben, und etwa auch einigen Hymnen; 3) das Leben des hl. Bischofs Maximin von Trier; 4) das Buch „de tribus quaestionibus." In Bezug auf die letztere Schrift ist Folgendes zu bemerken: Carl der Kahle hatte sich bei dem Beginne der Gottschalk'schen Händel von Lupus mündlich dessen Ansicht von der Lehre des Mönches Gottschalk (s. Gottschalk) und von den dadurch angeregten Fragen über die Prädestination, den freien Willen und den Umfang der Erlösung durch Christi Tod mittheilen lassen. Da die Ansicht des Lupus bei Einigen Anstoß fand „qui me putant de Deo non pie fideliterque sentire", bestimmte er sie um 850 in einem Schreiben an den König noch genauer (ep. 128), und schrieb in der gleichen Zeit und Sache auch an den Erzbischof Hincmar von Rheims (ep. 129). Endlich führte er seine Ansicht über den freien Willen, die Prädestination und den Tod Christi in der etwa um 852 vollendeten Schrift „de tribus quaestionibus" weitläufiger aus. In dieser Schrift nun und in den erwähnten Briefen stellt er unter Augustins Gewährschaft folgende Sätze auf: In Folge der Sünde Adams hat das ganze von Adam stammende Menschengeschlecht die Strafe der ewigen Verdammung zu den Höllenqualen verdientermaßen incurrirt; in Folge dieser Sünde hat nebst Adam auch sein ganzes Geschlecht nur mehr den freien Willen zum Bösen, aber zum Guten haben die Menschen ohne die freimachende Gnade Gottes kein liberum arbitrium mehr, weßhalb das Gute principaliter Gottes Werk, consequenter jedoch auch ein Werk des menschlichen Willens ist; Gott, der nach seiner Gerechtigkeit alle Menschen in der Verdammung, die sie originaliter oder actualiter verdient, hätte belassen und umgekehrt nach seiner Barm-

herzigkeit auch alle befreien und salviren können, hat von Ewigkeit her beschlossen, einen Theil der Menschen selig zu machen, die Andern aber in der Verdammniß zu lassen und ihnen die Gnade zu entziehen; — Jene, welche sagen, Gott habe einen Theil der Menschen zur Seligkeit prädestinirt, weil er voraussah, daß sie ihm treu bleiben würden, sind ganz und gar nicht zu hören, wenn sie auch in andern Stücken großes Ansehen besitzen, denn nicht die Voraussicht ist der Grund der Prädestination, sondern die Prädestination ist der Grund des heiligen und unbefleckten Lebens; die in der Verdammniß Gelassenen können Gott nicht der Ungerechtigkeit zeihen, weil schon wegen der Erbsünde alle Menschen die Verdammniß verdient haben; auch können sie Gott nicht zum Urheber der Sünde machen, denn der böse Wille im Menschen kommt nicht von Gott, sondern von der Sünde Adams, und dann begeht der Mensch das Böse nicht mit Nöthigung, sondern sponte und libenter; obgleich „quaedam praeclara praesulum lumina" und überhaupt die Meisten vor einer zweifachen Prädestination Scheue tragen, damit man nicht glauben möchte, Gott habe einige Menschen aus Neigung zum Strafen erschaffen und verdamme diejenigen, welche der Sünde und Strafe nicht entgehen könnten: so kann man doch mit Augustin eine doppelte Prädestination annehmen, also auch eine Prädestination ad poenam, worunter man aber nicht eine „fatalem periturorum necessitatem", sondern bloß „immutabilem relictorum desertionem" zu verstehen hat; weder die eine noch die andere Prädestination führt eine „fatalem necessitatem" herbei, weil dadurch die Willensfreiheit nicht aufgehoben wird, indem die Guten das Gute und die Bösen das Böse sponte und libenter thun; durch die Lehre von der Prädestination soll ein getaufter Christ sich nicht von der Besserung abschrecken lassen, und selbst wenn man gewiß wüßte, daß man verworfen wäre, sollte man noch Gutes thun, weil man sich dadurch die Höllenstrafen doch verringern könnte; Christus hat sein Blut nur für diejenigen vergossen, die wirklich selig werden; Chrysostomus und Faustus von Rhiez, dessen Schriften Papst Gelasius I. unter die apocryphischen gesetzt hat (vgl. die Artikel Faustus, Hilarius v. Arles, Hormisdas), dehnen zwar den Tod Christi auf alle Menschen aus, allein ohne Grund; im Uebrigen hat die Meinung, Christus sei für alle getauften Christen, für die guten sowohl wie auch für die reprobirten, gestorben, Wahrscheinlichkeit für sich. Allerdings näherte sich also Lupus der Irrlehre Gottschalks, aber keineswegs war er ein eigentlicher Gottschalkianer, was man schon auch daraus ersieht, daß er den Gottschalk wegen seiner Sucht, Fragen aufzuwerfen, tadelt, daß er im Briefe an Carl über die durch Gottschalk angeregten Fragen ausdrücklich sagt, er wolle seine Meinung Niemanden aufdringen, und am Schlusse der Schrift de tribus quaestionibus sich bereit erklärt, gerne auch zur Meinung des Todes Christi für Alle übergehen zu wollen, wenn bewiesen werden könnte, „sanguinem redemptoris prodesse aliquid etiam perditis", mit dem Beisatze, für Jene, denen die Meinung von dem Tode Christi für alle Menschen, auch die Ungläubigen, gefalle, führe er den hl. Chrysostomus an: Jeder möge nun wählen! Das Buch de tribus quaestionibus hat Mauguin irrthümlich dem Abt Lupus von Ferrieres abgesprochen und einem Mainzer Priester Lupus Servatus beigelegt, was Sirmond, Dupin, Mabillon ꝛc. leicht widerlegen konnten. Auch trug Lupus von Ferrieres, nicht ein anderer Lupus, den Namen Servatus. Mabillon (Annal. III, 126 etc.) ist nicht ganz abgeneigt, einen Dialog de statu ecclesiae, der für die Zeitgeschichte Interesse hat, unserm Lupus zuzueignen. S. Hist. litt. de la France, V; Mabillon, Annal. t. II. u. III; Dupin, bibl. Eccl. VII; Sirmondi opp. Venet. 1728, t. II; Phillips, Vorlesung über Abt Servatus Lupus; s. gelehrte Anzeigen der königl. bayer. Acad. d. Wissensch. zu München, Jahrg. 1847, Nr. 147 u. 148. [Schrödl.]

Lupus, der Heilige, Bischof von Troyes. Lupus wurde um das Jahr 383 zu Toul in Lothringen geboren; er stammte aus einer sehr angesehenen Fa-

milie. Sein Vater Epirichius starb früh; dessen Bruder Alistichius übernahm die Sorge für die Erziehung seines jungen Neffen. Bei seinen guten Anlagen machte Lupus in den Wissenschaften große Fortschritte und war als junger Mann namentlich wegen seiner Beredtsamkeit berühmt. Er heirathete die Schwester des hl. Hilarius von Arles, Pimeniola; nach einer siebenjährigen, wie es scheint, kinderlosen Ehe beschlossen beide, sich von der Welt zurückzuziehen. Lupus ging zu dem hl. Honoratus, dem Vorsteher des damals sehr blühenden Klosters Lerin (s. d. A.). Nach ungefähr sechs Jahren verließ er das Kloster, um sein Vermögen den Armen zu vertheilen, und wurde nun wider seinen Willen zum Bischof von Troyes in der Champagne erwählt (426). Durch seine Frömmigkeit und seinen Hirteneifer gelangte er bald zu großem Ansehen: auf einer Versammlung der gallischen Bischöfe im J. 429 erhielt er den Auftrag, mit dem Bischof Germanus von Auxerre nach England zu gehen, um dort dem Pelagianismus entgegenzuwirken. Ueber diese Reise sehe man den Artikel: Germanus v. Auxerre und Großbritannien Bd. IV. S. 777. — Auf der zweiten Reise nach England hatte Germanus einen Schüler des hl. Lupus, den Bischof Severus von Trier, zum Begleiter. Lupus war ein Muster von Frömmigkeit, Sittenstrenge und Abtödtung, dabei auch als Gelehrter von seinen Zeitgenossen geachtet; seine alte Biographie erzählt mehrere durch ihn gewirkte Wunder. Als Bischof war er besonders bemüht, die christliche Zucht, namentlich unter dem Clerus, strenge aufrecht zu erhalten. Große Lobsprüche ertheilt ihm namentlich sein Zeitgenosse Sydonius Apollinaris (pater patrum et episcopus episcoporum et alter seculi tui Jacobus). Berühmt ist die Erhaltung der Stadt Troyes durch den hl. Lupus bei dem Einfalle Attila's (451). Die älteste Biographie des Heiligen erzählt darüber nur, er habe durch sein Gebet die Stadt vor der Verwüstung durch die Hunnen bewahrt, habe dann Attila auf seine Bitte bis an den Rhein begleitet und sei dort unverletzt entlassen. Nach spätern Berichten ging Lupus mit seinem Clerus dem Hunnenkönige entgegen; als dieser auf die Frage, wer er sei, antwortete: ich bin Attila, die Geißel Gottes, sprach Lupus: und ich bin Lupus (ein Wolf), der Verwüster der Herde Gottes und der Geißel Gottes wohl werth. Er befahl darauf, die Thore der Stadt zu öffnen; die Hunnen zogen aber, wunderbar mit Blindheit geschlagen, mitten durch die Stadt und zu dem entgegengesetzten Thore hinaus, ohne Jemand zu sehen. Nur ein Wolf (Lupus) und ein Löwe (Papst Leo I.), sagte man später, habe den furchtbaren Hunnenkönig zu schrecken vermocht. (Vgl. die Art. Attila, und Hunnen.) Auch andere barbarische Könige hatten vor Lupus große Achtung; man erzählt es namentlich von Gebavult oder Gibuld, dem Könige der Alemannen, der auch dem hl. Severin in Noricum große Achtung bewies: die Alemannen (s. d. A.) waren auf einem Raubzuge bis Brienne in der Diöcese Troyes vorgedrungen und hatten mehrere Einwohner gefangen genommen; Lupus schrieb darüber an Gebavult, und sie wurden gleich in Freiheit gesetzt. Nach seiner Rückkehr von Attila's Heere zog sich Lupus, um sich den Dankerweisungen der Bewohner von Troyes zu entziehen und dem Gebete obzuliegen, auf den Berg Latisco in der Nähe von Troyes, und da das Volk auch da ihn nicht allein ließ, nach zwei Jahren nach Mascon in Burgund zurück. In Burgund traf er mit dem hl. Euphronius von Autun zusammen; sie antworteten in einem gemeinsamen Schreiben dem Bischof Tarasius von Angers auf einige Fragen über Liturgie und über die Heirathen der niedern Cleriker. Wie es scheint, im J. 455, kehrte Lupus auf seinen bischöflichen Sitz zurück und leitete nun die Diöcese Troyes noch 24 Jahre. Im J. 471 wurde Sidonius Apollinaris (s. d. Art. Apollinaris, Sidonius), mit dem Lupus in vielfachen freundschaftlichen Beziehungen stand, Bischof von Clermont; er beglückwünschte ihn in einem herrlichen Briefe, dem einzigen, der uns (außer dem erwähnten, mit Euphronius gemeinsam erlassenen Schreiben) von Lupus' Briefen erhalten ist (bei Sirmond Conc. gall. t. 1., d'Achery Spic. t. 5.; Galland. u. Migne

Patrol. t. 58). Lupus starb im J. 479, nachdem er 52 Jahre Bischof gewesen war; die alten Martyrologien geben als seinen Todestag den 29. Juli an, an welchem auch in mehreren Diöcesen sein Fest gefeiert wird. Die Kirche zu Troyes, wo er beerdigt war, trug schon im sechsten Jahrh. seinen Namen; sie lag außerhalb der Stadt, wurde später von den Normannen verwüstet und seine Reliquien in die Stadt gebracht. Lupus hatte viele Schüler, die durch Tugend und Wunder berühmt wurden, namentlich St. Severus von Trier, Polychronius von Verdun, Albin von Chalons, St. Aventin u. A. Vgl. Tillemont mém. t. 16. AA. SS. 29. Jul. [Reusch.]

Luscinius (Nachtigall), Othmar, katholischer Theolog und bedeutender Gelehrter in der ersten Hälfte des 16ten Jahrh., wurde 1487 zu Straßburg geboren und von Kindheit an durch die Predigten des trefflichen Geiler von Kaisersberg (s. Geiler) und durch theilweisen Aufenthalt in dessen Hause gottesfürchtig erzogen. Noch sehr jung durchreiste er den größten Theil von Europa und studirte auf den vornehmsten Universitäten und stand in einem Alter von 23 Jahren im Rufe eines ausgezeichneten Gelehrten; namentlich zeichnete er sich durch die Kenntniß der hebräischen Sprache und griechischen Literatur aus. Selbst in der Musik war er sehr geschickt und lehrte dieselbe unter großem Zulauf zu Wien. Zu Augsburg in dem Benedictinerstift St. Ulrich lehrte er die griechische Sprache, und in derselben Stadt bekleidete er auch das katholische Predigeramt zu St. Moritz, bis ihm der Stadtmagistrat das Predigen verbot, weil er in einer Predigt gegen die Wiedertäufer auch die Lutheraner unter dem Namen „Ketzer" mitbegriffen hatte. Er scheint um 1533 gestorben zu sein. Auch Luscinius war Anfangs, wie so manche edle Männer, der Sache der Reformation gewogen, aber er erkannte die neue evangelische Freiheit und die Solafides frühzeitig genug an ihren Früchten, blieb dem Glauben der alten Kirche treu und legte in Wort und That Zeugniß für denselben ab, weßhalb Zwingli und Melanchthon sich nicht entblödeten, in einfältigen Witzeleien über seinen Namen zu spötteln. Die zwei Hauptwerke des Luscinius, worin er zugleich auch das Bekenntniß der katholischen Lehre gegenüber dem protestantischen ablegt, sind: 1) die ganze evangelische Historie, Augsburg 1525; 2) Psalter des Königs und Propheten David, eine Summari und kurzer Inbegriff aller heiligen Gschrift, Augsburg 1524. Auch in's Lateinische hat Luscinius den Psalter aus dem Urterte und der LXX. übertragen und die lateinische Uebersetzung im nämlichen Jahr zu Augsburg edirt. Durch diese Schrift leistete er für die Erklärung der Psalmen mehr, als irgend ein Teutscher seiner Zeit. Andere Werke seiner Feder beurkunden ebenfalls seine Studien der hl. Schrift und griechischen Literatur. Eine Anregung zu den humanistischen Studien hatte er durch Erasmus (s. d. A.) erhalten, aber zuletzt urtheilte er über diesen, dem er die Hauptschuld an der hereinbrechenden kirchlichen Anarchie beilegte, sehr ungünstig. S. Strobel's Miscell. IV.; Döllingers Reformation. I. 547; Jöchers Gelehrten-Lexicon; Pl. Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg. III. 622. In J. Bruckers Miscell. hist. phil. und in Schelhorns amoen. lit. findet sich eine umständliche Biographie des Luscinius. [Schrödl.]

Lust, böse, s. Begierlichkeit.

Luther. Martin Luther, der Sohn eines Bergmannes, geboren zu Eisleben den 10. November 1483, hatte 1501 die Universität Erfurt bezogen, war 1505 hier Magister geworden und sollte sich nach dem Willen seiner Eltern der Rechtswissenschaft widmen. In einem Momente plötzlichen Schreckens und heftiger Todesfurcht — ein Freund soll an seiner Seite vom Blitz erschlagen worden sein — verband er sich durch ein Gelübde, Mönch zu werden. Nicht leicht mochte Jemand weniger zu diesem Stande geeignet sein, als eben er; gleichwohl trat er wider seines Vaters Willen, und selbst sein übereiltes Gelübde halb bereuend, in das

Augustinerkloster zu Erfurt. Im Beginn seines Prüfungsjahres mußte er sich nach Klostersitte lästigen Hausarbeiten und demüthigenden Verrichtungen unterziehen, wurde jedoch bald als Magister durch den Provincial Staupitz davon befreit. Im Mai 1507 empfing er die priesterliche Ordination, die er später als Malzeichen des apocalyptischen Thieres schmähte und verwünschte; daß ihn und den ordinirenden Bischof damals nicht die Erde verschlungen, äußerte er, das sei unrecht und allzugroße Gottesgeduld gewesen. Nach fleißigem Studium der scholastischen Theologie ward er 1508 auf Staupitzens Vorschlag an der neuerrichteten Universität Wittemberg Lehrer der Dialectik und Ethik, ging aber schon im folgenden Jahre zu dem ihm viel mehr zusagenden Vortrage der Theologie über. Im Jahre 1516 gab er eine mystische Schrift des 14ten Jahrhunderts die „teutsche Theologie" heraus. Es war wohl nicht der speculative Pantheismus dieser Schrift, der ihn so sehr anzog; es war dieß seiner ganzen Geistes- und Lebensrichtung ein allzufremdes Element, dessen wahre Beschaffenheit und Bedeutung er hier nicht einmal verstanden zu haben scheint, sondern die Consequenzen, die in dieser Schrift aus pantheistischen Vordersätzen bezüglich des menschlichen Willens gezogen werden, diese waren es, die ihm das Buch so wichtig und theuer machten: daß es nämlich nur Einen Willen gebe, den göttlichen, daß nur dieser Eine, der göttliche Wille in der Creatur wirke, daß also weder von Freiheit des menschlichen Willens, noch von einem den Willen bindenden Gesetze die Rede sein könne. Darum sollte das „edle Büchlein übertröstlich in Kunst und göttlichem Werth" sein. — Ehe noch der Ablaßstreit begann, hatte Luther sich von der bisherigen Theologie und der allgemeinen Lehre der Kirche in einem Puncte entfernt, der neben dem Dogma von der Person Christi der wichtigste im ganzen kirchlichen Lehrgebäude ist, und über die Auffassung und Gestaltung des ganzen practisch-christlichen Lebens entscheidet — im Dogma von der Rechtfertigung des Menschen. Der Keim, aus welchem sein ganzes nachheriges System hervorwuchs, war bereits in den Jahren 1515 und 1516 bei ihm entwickelt, und seine Doctrin, wie er sie an der Universität vortrug, hatte bereits Anstoß und Veranlassung gegeben, von einer neuen, auf Irrwegen befindlichen Theologie zu reden, er selber aber war freilich noch nicht einmal der nächsten und unabweisbarsten Consequenzen, die sich aus seiner Vorstellung ergaben, sich bewußt geworden. Diese neue Lehre Luthers von der Rechtfertigung und dem ganzen Verhältnisse des Menschen zu Gott war das Ergebniß eines peinigenden und trostlosen Geisteszustandes, in welchem er sich lange Zeit hindurch befunden hatte. Er hatte den klösterlichen Stand und dessen ascetische Vorschriften und Uebungen mit der ganzen Energie seines heftigen, tief-leidenschaftlichen und der größten Anstrengungen fähigen Charakters ergriffen; es ist kein Grund vorhanden, seine deßfallsigen Aeußerungen zu bezweifeln, aber die Geständnisse, die er dabei über seinen damaligen Seelenzustand ablegt, geben auch hinlänglichen Aufschluß über die Ursache, warum sein ascetisches Ringen und Arbeiten ihn nicht förderte, warum endlich ein Zustand der völligen Entmuthigung und Verzweiflung sich einstellte, der mit einem Umschlag in das gerade Gegentheil endigte. Jene Neigung zur Verzerrung, zur unnatürlichen und krankhaften Entstellung an sich wahrer Gedanken und christlicher Vorstellungen und Empfindungen, die sich später bei ihm immer wieder geltend machte, findet sich schon in seiner katholischen und klösterlichen Lebensperiode. Er versichert z. B., es habe ihm, als er in Rom gewesen, leid gethan, daß seine Eltern noch nicht todt seien, damit er sie durch seine Messe aus dem Fegfeuer hätte befreien können; er meint selber, wenn er Gelegenheit dazu gefunden hätte, würde er in seinem Religionseifer oder Fanatismus der grausamste Todtschläger geworden sein. Wenn auch nach seiner Lossagung von der Kirche und nach dem gewaltsamen Bruche mit seiner ganzen Vergangenheit eine große Veränderung in seinem sittlichen Charakter vor sich ging, so ist doch nicht zu verkennen, daß jenes Feuer

des Zornes und des bis zum Hasse sich steigernden Ingrimmes, das später in helle Flammen aufschlug, damals schon, wenn auch noch niedergehalten und gebändigt durch seine ascetischen Anstrengungen, in ihm glühte, und daß er überhaupt gegen sein mit edlen, wie mit bedenklichen und schlimmen Anlagen reich ausgestattetes Temperament einen Kampf führte, der oft mit Niederlagen endete. Er sagt es selbst, daß es außer den Versuchungen der Wollust vorzüglich Regungen des Zornes, des Hasses und Neides gewesen, die er nicht zu überwinden vermocht habe. Dabei fehlte es ihm seinem Geständnisse nach an der Liebe Gottes, er habe — schrieb er nachher an Staupitz, eigentlich vor Gott nur geheuchelt, wenn er Buße zu thun versucht und eine erdichtete und gezwungene Liebe in Worte gefaßt. Im Kloster, erzählt er ferner, sei er Christo so feind gewesen, daß, wenn er sein Gemälde oder Bildniß gesehen, wie er am Kreuze hing, er davor erschrocken sei, die Augen niedergeschlagen, und lieber den Teufel gesehen hätte. Das Gebet konnte ihm nicht helfen, weil er, wie er sagt, in dem Wahne befangen war, man müsse, um zu Gott zu beten und von ihm erhört zu werden, bereits ganz rein und ohne Sünde, wie die Heiligen des Himmels sein. Alles dieses versetzte ihn begreiflicher Weise in einen Zustand düsterer Entmuthigung und trostlosen Verzagens, der aber wieder mit trotziger Vermessenheit und selbstgefälliger Einbildung abwechselte; in solchen Momenten war er dann seinem Ausdrucke nach ein höchst anmaßlicher Selbstgerechter (praesumtuosissimus justitiarius) und sah nichts von dem Schalk in seinem Innern. Es ist allerdings ein peinlicher Zustand, sich so nach kurzer Berauschung in trügerischer Selbstzufriedenheit hinabgestürzt zu sehen in den Abgrund des Schreckens und der Verzweiflung und in dem Kampfe mit der Hydra der Sünde statt der abgeschlagenen immer neue Köpfe nachwachsen zu sehen. Die Pein dieses Zustandes ward immer unerträglicher und Luther forschte und grübelte mit ängstlichem Bemühen, wie er den Stachel, der die Wunde seiner Seele stets offen erhielt, aus der Brust reißen oder ihm wenigstens die Spitze abbrechen könne. In dieser Stimmung las und suchte er in der Bibel, besonders in den Briefen Pauli an die Römer und Galater, und er, der mit so glühendem Durst, mit der Erwartung und dem Entschlusse, eine für seinen persönlichen Zustand erwünschte und tröstliche Lehre in der Bibel zu finden, an dieses Buch herangetreten, hätte noch jemals das gesuchte nicht auch gefunden, oder zu finden gewähnt? Luthers Entdeckung bestand aber wesentlich in Folgendem: der Mensch ist einmal in diese Welt des herrschenden Bösen, eine Welt, die nicht in der Finsterniß, sondern die die Finsterniß selbst ist, versetzt. Er selbst ist in Folge der Erbsünde durch und durch böse, das Streben nach innerer Heiligung und Reinigung von Sünde, in der Meinung, daß dieß vor Gott etwas gelte, ist verkehrt und vergeblich; Gott bietet vielmehr dem Menschen, der es zu keiner eigenen, wirklichen inneren Gerechtigkeit zu bringen vermag, eine schon fertige, fremde an, die er sich nur zuzurechnen braucht, und die durch diese gläubige Zurechnung sein Eigenthum wird. Das, was Christus auf Erde für uns gethan und gelitten hat, das ist dieses Kleid der Gerechtigkeit, in welches der Mensch sich nur zu hüllen, mit welchem er seine ganze Schuld und stete Sündhaftigkeit nur zuzudecken braucht, um sofort von Gott für gerecht erklärt zu werden. Denn was immer Christus gethan und gelitten hat, das hat er alles an meiner Stelle gethan und geduldet, damit ich selber dieser ohnehin für mich unlösbaren Aufgabe, innerlich wahrhaft gerecht und vermöge dieser Gerechtigkeit gottgefällig zu werden, überhoben wäre; mir aber liegt nur ob, diese Leistung nunmehr durch den Act des Glaubens zu meinem Eigenthum zu machen, sie mir zuzurechnen und mich im Vertrauen auf diese zwar fremde, aber mein gewordene Gerechtigkeit vor Gott, der mich sofort als Gerechten anerkennt und behandelt, darzustellen. Luther verstärkte und erweiterte diese seine imputative Gerechtigkeit gerade in dem Maße, als seine Verwerfung einer wirklichen Gerechtigkeit des Menschen es erforderte;

dieser weite Mantel der Gerechtigkeit Christi deckt seiner Vorstellung nach nicht nur fortwährend alle Sünden, die der Mensch begeht, zu, so daß Gott sie nicht sieht, sondern sie ist auch ein vollkommener und überflüssiger Ersatz für den Mangel einer positiven Gerechtigkeit im Menschen, die ganz geeignet schien, jeden Zweifel, jede Besorgniß eines ängstlichen Gewissens zu beseitigen. Hier war also eine Art der Rechtfertigung für den Menschen gefunden, das große, bisher unbekannte Princip war verkündigt; daß die wirkliche Güte der Person nichts mit seinem von Gott für Gutgeachtetwerden zu thun habe, oder daß die Gerechterklärung der Menschen an keine ethischen Bedingungen geknüpft sei, als nur die, welche für den Act der Imputation selbst erforderlich sind, nämlich an das Bewußtsein der eigenen Schuld und Ohnmacht und an die Erkenntniß, daß diese Zurechnung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi der von Gott bestimmte Weg der Errettung sei. Das war der Sinn der von Luther so kräftig vertretenen Abschaffung des Gesetzes, des moralischen sowohl als des ceremoniellen; daher der absolute Gegensatz, in dem er Gesetz oder Moses und Christus einander entgegenstellte, das Gesetz, das dem Menschen zumuthet, nicht zu sündigen, fromm zu sein, dieß und jenes zu thun, und Christus, der zum Menschen spricht: du bist nicht fromm, ich habe aber alles für dich gethan, und du brauchst dir diese meine Leistung nur zuzurechnen. Daher die so oft wiederholte Zumuthung, dem Gesetze durchaus keinen Einfluß auf das Gewissen zu gestatten, das Gewissen „freudig einschlafen zu lassen in Christo ohne alle Empfindung des Gesetzes und der Sünde.“ Dieß also war die große Entdeckung, das εὕρηκα Luthers, mit der ihm die Lösung aller Räthsel des religiösen Lebens vollständig gelungen zu sein schien; jetzt erst waren Gesetz und Gewissen, diese unversöhnlichen Feinde, versöhnt; und zu der neuen, trostvollen Lehre bot sich sofort auch der rechte Name von selbst dar — er nannte sie das Evangelium; denn welche fröhlichere Botschaft, meinte er, kann es geben, als daß der Mensch nicht durch Anstrengung, durch die Arbeit der Buße und Besserung, sondern auf so leichte und bequeme Weise, durch einen bloßen Act des gläubigen Annehmens und sich Zurechnens vor Gott gerecht und seines ewigen Heiles gewiß werde? Und diese fröhliche Botschaft, sie war seit vielen Jahrhunderten schon verloren gegangen, und die ganze Christenheit hatte, in tiefer Nacht herumirrend, sich mit einer Gerechtigkeit abgemüht, die dem Menschen, nachdem er Alles gethan, nur das Gefühl ließ, daß er ein größerer Sünder sei, als er vorher gewesen. Es war offenbar, so schloß Luther weiter, Gottes specielle Wahl und Berufung, die ihn zum Verkünder und Wiederhersteller dieser verschollenen Freudenbotschaft auserkoren, und ihm selber war diese Einsicht und das rechte Verständniß der Briefe Pauli an die Römer und Galater nur durch höhere Inspiration zu Theil geworden. Zugleich war nun auch der Prüfstein gefunden, der über den Werth oder die Verwerflichkeit aller in der Kirche damals vorhandenen Dogmen, Einrichtungen und Uebungen entschied; Alles, was mit dem neuen Evangelium und seinen nothwendigen Consequenzen sich nicht vertrug oder überflüssig erschien, das war hiemit schon gerichtet und mußte fallen; die Kirche selber, die diese Hauptlehre zum Verderben so vieler Millionen verfälscht, und den armen Christen ihren sichersten Trost, die Quelle ihres Heils geraubt hatte, sie war nun gleichfalls gerichtet, sie konnte unmöglich die wahre sein. Das Ablaßwesen Tezels und seiner Gehilfen, und der Streit, in den er darüber verwickelt ward, war demnach nicht etwa die erste Veranlassung für Luther, über den kirchlichen Lehrbegriff nachzudenken, mit Herabsetzung, dann Verwerfung der Indulgenzen zu beginnen und so fortschreitend von einem Lehrpuncte zum andern das ganze bestehende System umzugestalten, sondern geraume Zeit vor diesem Zwiste hatte Luther bereits eine Doctrin sich angeeignet, welche nur unter vielen andern Consequenzen auch die Verwerfung der kirchlichen Lehre von der Buße und Genugthuung und damit dann freilich auch die

Beseitigung der völlig überflüssig gewordenen Indulgenzen als nothwendige Folge nach sich zog. Der Streit selbst hatte für Luther nur die Wirkung, jene Entwicklung seines Systems, welche ohne diese äußere Veranlassung langsamer und wohl auch mit mehr Scheu und Bedenklichkeit stattgefunden haben würde, zu beschleunigen, ihm eine höchst populäre, durch die öffentliche Meinung in Teutschland und Europa mächtig getragene und geschirmte Stellung anzuweisen und seiner Lehre, die nur aus einem gegen offenbare Mißbräuche in bester Absicht unternommenen Widerstande hervorgegangen zu sein schien, um so größeren Beifall und leichteren Eingang zu verschaffen. Früher hatte er die Mißbräuche in der Kirche, die Unfähigkeit und Lasterhaftigkeit so vieler Geistlichen, die Verwahrlosung des Volkes und Anderes gefühlt und beklagt, wie andere der Kirche ergebene und einsichtige Männer sie empfanden und betrauerten; doch war ihm noch nicht eingefallen, für solche Zufälligkeiten, die auch damals je nach den einzelnen Ländern sehr verschieden waren, die allgemeinen Institutionen der Kirche selber, ihren Gottesdienst u. s. w. verantwortlich zu machen; indeß hatte er überhaupt einen geschärften Blick für das Böse in allen Gestaltungen und Erscheinungen des Lebens, ein Temperament, das sich vorzugsweise mit Erspähung des selbstischen, unreinen Elements in den Handlungen und Zuständen der Menschen wie in den öffentlichen Angelegenheiten des Staats- und Kirchenlebens beschäftigte und nährte. Daß der Mensch, nicht bloß der noch Gott entfremdete, sondern auch der bereits im Zustand der Begnadigung befindliche, fortwährend in allen Handlungen, auch den auf's Beste gethanen sündige, und jeder That etwas Böses, Gott an sich Mißfälliges beigemischt sei, daß auch das leichteste der göttlichen Gebote von den Frommen nicht wahrhaft gehalten werden könne, das war bei ihm Lieblingsbehauptung. In nächster Verwandtschaft mit dieser Anschauungsweise stand die Neigung, auch in den kirchlichen Zuständen das vorhandene Gute über dem sich ohnehin mehr hervordrängenden Bösen zu übersehen, die Schäden zu vergrößern, und sie, ohne auf die mildernden Umstände zu achten, in grellen Farben auszumalen. Sobald aber Luther einmal mit der kirchlichen Lehre in Zwiespalt gerathen war, sobald in Folge davon eine argwöhnische und bittere Stimmung gegen die Kirche selbst, als die Trägerin des ihm verhaßten Dogma, sich festgesetzt hatte, da mußte auch in seiner Betrachtungsweise der kirchlichen Zustände und Einrichtungen, in seinem Urtheile über das kirchliche Leben eine große Veränderung eintreten. Wie nahe lag es jetzt, in allen Erscheinungen und Gestaltungen des kirchlichen Lebens die schlechten Früchte einer schlechten Lehre zu entdecken und alles begierig zusammenzutragen, was nur immer als practisches Zeugniß gegen die Doctrin gebraucht werden konnte; wie nahe lag die Versuchung, durch übertreibende gehässige Darstellung und Verzerrung der kirchlichen Zustände die Anklage gegen das System, das solche Zustände verschuldet, zu verschärfen! Aus allen Aeußerungen Luthers, aus seiner ganzen Betrachtung von Natur und Geschichte ergibt sich, daß er sich das Reich des Satans als ein unermeßlich weit ausgebreitetes dachte, daß der Einfluß des Teufels seiner Vorstellung nach mit unwiderstehlicher Macht Alles, was Gott ihm nicht entriß, sich unterwarf. Seitdem aber in Luthers Seele die Thatsache feststand, daß die Kirche in den wichtigsten Puncten von Christi reiner Lehre abgefallen sei, konnte auch der Glaube an eine besondere göttliche Leitung und Bewahrung der Kirche sich bei ihm nicht mehr halten. Sie war ihm nun ein Reich, in welches der Satan siegreich eingedrungen, in welchem er seinen Sitz aufgeschlagen, und weithin alles besudelt und vergiftet hatte, und immer mehr gewöhnte er sich nun, was ihm an den kirchlichen Dingen irgend mißfiel, sofort als ein Erzeugniß satanischer Einwirkungen darzustellen. Ohnehin ist, sobald man einmal die Gefühle der Ehrfurcht und Anhänglichkeit an eine Institution abgeschüttelt hat, nichts leichter und bequemer, nichts für die Eigenliebe schmeichelhafter, als sich über sie zu Gericht zu

setzen und von einem ganz äußerlichen Standpuncte aus jeden wirklichen oder möglichen Mißbrauch an derselben aufzudecken und nach Herzenslust zu schelten. Die Bedenken, daß er hierin zu weit gehe, das Gute mit dem nur zufällig anklebenden Schlimmen verwerfe, daß er Gebrechen, die ihren Grund nur in der allgemeinen menschlichen Fehlerhaftigkeit und der Neigung der Menschen haben, auch das Beste zu mißbrauchen und in den Dienst ihrer Leidenschaften zu ziehen, der Sache selbst, dem Institut oder Ritus zur Last legen möchte — diese Bedenken hielten ihn nicht mehr zurück; er hatte sich ja mit aller Kraft in die Vorstellung hineingearbeitet, daß die Verunstaltung der Rechtfertigungslehre ein tödtliches Siechthum, ein zerstörendes Gift in alle Glieder und Säfte des kirchlichen Organismus getragen habe, daß die falsche Werkheiligkeit, die Lehre vom Zweifel an der Gnade Gottes und die Verwerfung des Specialglaubens, die Verläugnung der imputirten Gerechtigkeit, der hochmüthige Dünkel, es zu einer eigenen innern Gerechtigkeit vor Gott bringen, und sich die Seligkeit mit seinen Werken erkaufen zu wollen — daß dieß Dinge seien, die nothwendig ein allgemeines Verderben über die Kirche bringen, ihre Verfassung, ihre Sacramente und ihren Gottesdienst verfälschen und in das Gegentheil der ursprünglich von Christo getroffenen Einrichtungen verkehren mußten. Er war also seiner Vorstellung nach ganz sicher, daß er auch bei den stärksten und schonungslosesten Angriffen doch nie zu tief in's Fleisch schnitt, daß keiner seiner Schläge ein noch gesundes Glied am Körper der Kirche traf. „Es ist ja, sagte er, kein Buchstabe so klein in ihrer Lehre, und kein Werklein so geringe, es verläugnet und lästert Christum und schändet den Glauben an ihn.“ „Und vor Luther hatte ja Niemand gewußt, was das Evangelium, was Christus, was Taufe, was Beichte, was Sacrament, was der Glaube, was Geist, was Fleisch, was die zehn Gebote, was das Vater unser, was Beten, was Leiden, was Trost, was weltliche Obrigkeit, was Ehestand, was Eltern, was Kinder, was Herr, was Knecht, was Frau, was Magd rc. sei. Summa! Wir haben gar nichts gewußt, was ein Christ wissen soll.“ — Luthers erste Schritte wurden mit Muth und Vertrauen auf die Güte seiner Sache und in dem Bewußtsein, daß er in seinem Orden und außerhalb desselben Gleichgesinnte habe, unternommen. Wenn in den ersten Monaten nach Veröffentlichung seiner Thesen die Zeichen der Theilnahme und Beistimmung noch sparsam hervortraten, so änderte sich dieß bald. Nicht nur durfte er auf den Schutz seines weitverbreiteten Ordens, aus dessen Mitte sich keine einzige Stimme gegen ihn erhob, rechnen: im Mai 1518 wußte er bereits, daß die ganze Universität Wittemberg, mit Ausnahme eines Einzigen, daß sein Diöcesan-Bischof und mehrere andere Prälaten auf seiner Seite standen oder sich beifällig äußerten, ja daß sehr Viele sagten: sie hätten vorher Christum und das Evangelium nicht gekannt, und nichts davon vernommen. Seine Gegner gehörten dem zwar mächtigen, aber durch eigene Schuld in der öffentlichen Meinung sehr gesunkenen Dominicaner-Orden an, während Luther Mitglied eines in Teutschland durch seine sittliche Haltung und seine Gelehrsamkeit geachteten Ordens war. Sehr bald erfuhr er, daß die Gunst und der Beistand der einflußreichen Humanisten ihm in weiten Kreisen zu statten kam, und nicht nur Freunde, auch Feinde arbeiteten ihm in die Hände, wie denn die plumpe und ungeschickte Gegenschrift eines Sylvester Prierias ihm sicher mehr nützte als schadete. Luther selbst führte einige Monate hindurch die Sprache demüthiger Unterwerfung unter das Urtheil der kirchlichen Obern, und versicherte den Papst, daß er unbedingt über seine Person und Lehre verfügen könne; um so leichter gestattete dieser auf die Verwendung des Churfürsten von Sachsen, daß Luther, statt der Anfangs August erlassenen Vorladung gemäß sich persönlich in Rom zu stellen, seine Sache vor dem Cardinal Thomas de Vio, der als Legat nach Augsburg ging, führen durfte. Jetzt mischte sich das alte Mißtrauen und der Widerwille der Teutschen gegen die schlauen Italiener in's Spiel,

Luther erschien nur mit einem Geleitsbriefe und weigerte sich, den Widerruf, den der Cardinal von ihm forderte, zu leisten, appellirte an den besser zu unterrichtenden Papst, und dann, als eine päpstliche Bulle die Ablaßlehre bestätigte, an ein allgemeines Concil. Die Verhandlungen mit dem päpstlichen Kammerherrn Miltiz, die sich durch das Jahr 1519 hindurchzogen, blieben ohne ein wesentliches Ergebniß; Luther versprach zwar zu schweigen, aber nur, wenn auch alle seine Gegner schweigen würden; er richtete wirklich am 3. März 1519 ein Schreiben an den Papst, worin er versicherte, er habe nie die Authorität des römischen Stuhles antasten wollen, die mit Ausnahme Christi über Alles im Himmel und auf Erden gehe, und zugleich gestand, er sei in seiner rauhen Schärfe wider die römische Kirche bis zum Mißbrauche gegangen; er wolle dafür das Volk in einer eigenen Schrift zur rechten Ehrfurcht gegen diese Kirche auffordern. Dieß war jedoch nicht sehr ernstlich gemeint, denn wenige Tage später äußerte er in einem Briefe an seinen Freund und Gönner, den churfürstlichen Hofprediger Spalatin: „er wisse nicht, ob der Papst der Antichrist selbst oder nur dessen Apostel sei.“ Indeß waren die Bande, die ihn an die Kirche fesselten, noch immer stark genug, um ihn von der entschiedenen und offenen Behauptung mancher Sätze, zu denen ihn sein Lieblingsdogma mit Gewalt drängte, zurückzuhalten. Ueber diesen Conflict seines bald von der noch haftenden Ehrfurcht vor der kirchlichen Authorität, bald von der Consequenz seines Dogma beherrschten und zerrissenen Verstandes und Gewissens äußerte er in späterer Zeit: Er habe damals den Geist mit so starker Begierde, gleichsam verwirrt im Geist und beinahe sinnlos, erwartet, daß er kaum gewußt, ob er wache oder schlafe; nur mit großem Kampfe und sehr schwer habe er endlich durch die Gnade Christi den Gedanken, daß man die Kirche hören müsse, überwunden. Der Eintritt in dieses Stadium seiner innern Entwicklung wurde beschleunigt durch äußere Anläße, namentlich die Leipziger Disputation, die zwar zuerst nur zwischen Eck und dem jetzt noch eng mit Luther verbündeten Carlstadt geführt werden sollte, an der aber Luther, und zwar als Bestreiter des päpstlichen Primats, theilnahm; dann durch die von den Universitäten Cöln und Löwen ausgesprochene Verurtheilung seiner Sätze. Den Versuch, sich an die Unterscheidung zwischen der römischen Kirche als der Braut Christi und Gebieterin der Welt und zwischen der römischen Curia mit ihren schlechten Früchten anzuklammern, ließ er bald wieder fallen, denn schon schien es ihm gewiß, daß der päpstliche Stuhl der Sitz des in der Schrift geweissagten Antichrist sei. Wenn sein Ruf und der seiner beiden Gehilfen Carlstadt und Melanchthon bis zum Beginne des Jahres 1520 bereits 1500 Studirende nach Wittenberg gezogen hatte, wenn ihm immer häufiger werdende beistimmende und bewundernde Zuschriften aus den verschiedensten Gegenden zukamen, Sickingen und andere Edelleute ihm Schutz und Asyl anboten, so wußte Luther wohl, daß er unbesorgt noch weiter gehen dürfe, und daß er schon an dem in Teutschland damals unter Geistlichen und Weltlichen weit verbreiteten Widerwillen gegen Rom einen mächtigen Bundesgenossen habe. Die von Eck betriebene päpstliche Bulle, welche 41 Sätze Luthers, darunter mehrere, die schon den ganzen neuen Lehrbegriff im Keime in sich trugen, theils als offenbar häretisch, theils als ärgerlich und vermessen verdammte, und ihm, wenn er nicht widerrufe, die Excommunication ankündigte, bekräftigte ihn in dem Entschlusse, den offenen Bruch zu vollenden, besonders, nachdem ihm jene Zusicherungen eines mächtigen Schutzes zugekommen waren. Er, der am 15. Januar 1520 noch in einem Schreiben an den neuerwählten Kaiser Carl erklärt hatte, er wolle als ein treuer und gehorsamer Sohn der katholischen Kirche sterben, und sich das Urtheil aller nicht verdächtigen Universitäten gefallen lassen, hatte im Juni desselben Jahres die Schrift „An den teutschen Adel von des christlichen Standes Besserung“ herausgegeben und ließ im October das Buch von der babylonischen Gefangenschaft folgen. In beiden Büchern war

neben der Aufdeckung und Rüge vieler wirklicher und schwer genug gefühlter Mißbräuche eine so vollständige Lossagung von der Kirche, ihrer Lehre, ihrem Gottesdienste und ihrer Verfassung enthalten, daß Luther später im weitern Verlaufe seines neuen Kirchenbaues nicht viel mehr hinzuzusetzen hatte. Als die Folge der im letzten Buche ausgesprochenen Verwerfung des eucharistischen Opfers, also derjenigen Handlung der Kirche, welche den Mittelpunct des ganzen Gottesdienstes bildet, gab er selber die Nothwendigkeit an, daß „der größte Theil der Bücher, die jetzo die Oberhand haben, und schier der Kirche ganze Gestalt weggethan und verändert werde." Dem auch in der Kirche behaupteten allgemeinen Priesterthum aller Christen gab er einen solchen Umfang, daß damit das ganze Gebäude der Kirchenverfassung von Grund aus umgestürzt wurde, jede kirchliche Hierarchie, jedes an einen besonderen Stand geknüpfte Recht der Leitung und Verwaltung der Kirche als Usurpation wegfiel. Nicht ein geistlicher Stand sollte mehr existiren, sondern nur durch Auftrag der Gemeinden aufgestellte Beamte, die das verrichteten, wozu Alle die gleiche Gewalt hätten. Dabei schmeichelte Luther mit kluger Berechnung den andern Ständen, den Fürsten, dem Adel, und den städtischen Gewalten, denn diesen vorzüglich mußte, wenn nach seiner Absicht der Bau der teutschen Kirche in Trümmer zerfiel, die reiche Beute zufallen; der hundertste Theil des gegenwärtigen Kirchengutes, meinte er, sei hinreichend zur Erhaltung einer Kirche; ausdrücklich behielt er zu Gunsten des Adels vor, daß die Domstifte als Versorgungsanstalten für die jüngeren Söhne des Adels fortbestehen sollten; auch dem Kaiser hatte er eine Lockspeise hingeworfen: Einziehung des Kirchenstaats, und Zerreißung des Lehnsverhältnisses von Neapel. Ein neuer Versuch Miltizens, der auch jetzt noch nicht einsehen wollte, daß Luther seine Schiffe verbrannt habe, und bereits durch eine breite Kluft von der Kirche getrennt sei, veranlaßte nur ein höhnisches, an Papst Leo gerichtetes, aber für das große Publicum bestimmtes Schreiben, worin Luther die gesuchtesten Ausdrücke der Schmach und Verachtung auf den römischen Stuhl häufte. In diesem Schreiben, welches er nach seiner Zusammenkunft mit Miltiz, also nach dem 10. October, erließ, aber auf den 6. September vor Publicirung der Bulle zurückdatirte, hatte er die Person des Papstes noch gepriesen, ihn einen Daniel unter den Löwen, einen Ezechiel unter den Scorpionen genannt; aber schon am 17. November wurde Papst Leo, ohne daß irgend etwas Neues von Rom unterdeß ausgegangen wäre, in einer öffentlichen Appellation an ein Concilium ein verstockter, verdammter Ketzer und Abtrünniger, ein Feind und Unterdrücker der heiligen Schrift, ein Verräther, Lästerer und Schmäher der heiligen christlichen Kirche und eines freien Concils genannt. Dazu kam die alles bisher in der Christenheit Vernommene überbietende Schrift: „Wider die Bulle des Endechrists" und am 10. December die feierliche Verbrennung der Bulle und der canonischen Rechtsbücher vor dem Thore von Wittenberg. Dieses Verbrennen der „gottlosen Bücher des kirchlichen Rechts, worin nichts Gutes ist, und wenn auch etwas Gutes darin wäre, alles doch zum Schaden und Befestigung ihrer antichristlichen Tyrannei verkehrt ist", wie Luther zur Vertheidigung dieses Schrittes drucken ließ, war eine bedeutungsvolle Handlung; sie drückte aus, daß es jetzt um nichts geringeres als um die völlige Zerstörung aller bisherigen, kirchlichen Rechtsverhältnisse und bestehenden Einrichtungen sich handle, und daß eine kirchliche Genossenschaft gegründet werden solle, die ihren gesellschaftlichen Bau rein von vorne anfange. Nach Worms auf den Reichstag folgte Luther dem Rufe des Kaisers gerne; er freute sich, vor den Fürsten und dem Adel des Reiches, unter dem er bereits so viele Gönner zählte, als Bekenner seiner Lehre auftreten zu können; seine Reise dahin glich einem Triumphzug; im Bewußtsein persönlicher Sicherheit und gewaltiger Popularität bewegte er sich auf der Versammlung mit einer Zuversicht, die Vielen als ein neuer Beweis für die Güte seiner Sache galt; den Versuchen,

die besonders der Erzbischof von Trier machte, ihn zum Widerrufe oder zu irgend einer beruhigenden Erklärung zu bewegen, stellte er die Berufung auf die Bibel und sein Gewissen entgegen; selbst einem Concilium wollte er die Entscheidung nur dann überlassen, wenn dasselbe nach Bibelstellen (er meinte natürlich: und nach seiner Auslegung dieser Stellen) den Ausspruch thue. Auf seiner Rückreise wurde er auf Anordnung seines Churfürsten und mit seiner Zustimmung aufgehoben und als Ritter verkleidet nach der Wartburg gebracht, während in Worms der Kaiser die Reichsacht über ihn verhängte, die aber erst nach Abreise der meisten Fürsten von der geringern Zahl der Zurückgebliebenen unterzeichnet wurde. Der Fortgang der neuen Lehre wurde dadurch, daß ihr Urheber auf kurze Zeit den Augen der Menschen sich entzog, nicht gehemmt, der Feuerbrand dieser Lehre war einmal in das dürre Gestrüppe, dessen es allenthalben in Teutschland genug gab, hineingeworfen, und bald da, bald dort schlugen die Flammen auf. Es war auch ein Schauspiel, das billig Alle in Spannung erhielt, ein Contrast, der auch die Sympathien der Besten ihm und seiner Sache zuwendete. Da stand auf der einen Seite eine ganze Schaar von Prälaten, kirchlichen Dignitären und Pfründenträgern, die, mit irdischen Gütern überreich ausgestattet, sorglos dahin lebten, sich wenig um die Noth und den Verfall der Kirche kümmerten, und auch jetzt den stürmischen Angriffen auf die Kirche in ruhiger Trägheit zuschauten; auf der andern Seite stand ein einfacher Augustinermönch, der Alles das, was jene in Fülle hatten oder erstrebten, weder besaß, noch suchte, der aber dafür mit Waffen stritt, wie sie jenen nicht zu Gebote standen, mit Geist, mit hinreißender Beredtsamkeit, mit theologischem Wissen, mit festem Muthe und unerschütterlichem Selbstvertrauen, mit dem Schwunge der Begeisterung, der Energie eines zur Herrschaft über die Geister berufenen Willens, und mit eiserner Arbeitsamkeit. Teutschland aber war damals noch ein jungfräulicher, durch keinen Journalismus, keine Brochürenliteratur überwucherter Boden; wenig noch und nichts von Bedeutung war über öffentliche, Alle gemeinsam berührende Angelegenheiten geschrieben worden; Fragen von höherem Interesse, welche die Geister anderweitig beschäftigt hätten, lagen nicht vor; um so größer war daher in allen Ständen die Empfänglichkeit für religiöse Aufregung, um so größer aber auch in einem noch nicht an pomphafte Declamationen und rhetorische Uebertreibungen gewöhnten Volke die Bereitwilligkeit, einem Manne, der als Priester und Lehrer der Theologie an einer Hochschule mit Einsetzung seiner Persönlichkeit und mit im Ganzen so geringem Widerspruche die furchtbarsten Anklagen gegen die Kirche erhob, alles auf's Wort zu glauben. Und diese Beschuldigungen, diese Hinweisungen auf eine trostvolle, bisher boshafter Weise unterdrückte und verschwiegene Lehre, die jetzt in so ausgesuchten Kraftworten vorgetragen wurde, waren verbunden mit steten Berufungen auf Christum und auf das Evangelium, mit apocalyptischen auf das Papstthum und den ganzen Zustand der Kirche angewendeten Bildern, welche die Phantasie mächtig ergriffen; die Schriften aber, die jetzt zum ersten Male das ganze Kirchenwesen und dessen Gebrechen besprachen, waren einerseits mit biblischen Worten, Sprüchen, Gedanken durchwebt, andererseits mit der berechnenden Kunst einer ihrer Zwecke sich wohl bewußten, und die Schwächen des Nationalcharakters vollkommen kennenden Demagogie abgefaßt, und ebenso gut geeignet, in Wirthshäusern und auf öffentlichen Plätzen, als von den Kanzeln vorgelesen zu werden. Mächtiger noch als die äußerlichen Mittel der Förderung wirkten die inneren, die in dem Systeme selbst gelegenen Motive; es waren süße, trostvolle, gern vernommene Lehren, wie sie seit zwei Jahren und noch entwickelter in den nächstfolgenden Jahren von so vielen Kanzeln, in Liedern, in zahllosen Schriften dem Volke beigebracht wurden, von der Rechtfertigung ohne alle Vorbereitung durch bloße Imputation der Leiden und Verdienste Christi, von der unmittelbaren, durch einen einzigen Glaubensact zu erlangenden Gewißheit des Gnadenstandes

und der Seligkeit, die Lehren ferner, daß die guten Werke von allem Einflusse auf die jetzige Gerechtigkeit und künftige Seligkeit der Menschen ausgeschlossen seien, daß aber jeder Christ schon im Besitze einer ohne alle Mühe durch einen bloßen Glaubensact erworbenen, bloß zugerechneten Heiligkeit sei, wobei er allerdings sündhaft bleiben solle und müsse. Und dazu kam nun die neue christliche Freiheit, wie sie Luther als selbsterwählter Schirmvogt der in der Kirche bisher mit Füßen getretenen Christenrechte so nachdrücklich verkündigte, die Freiheit, sich über die Satzungen und Ordnungen der Kirche wegzusetzen, nicht zu beichten, nicht zu fasten u. s. f., oder dieß und Aehnliches nur nach Willkür und eigenem Gutdünken zu thun. „O eine feine Predigt war das, schrieb Wicel später, nicht mehr fasten, nicht mehr beten, nicht mehr beichten, nicht mehr opfern und geben u. s. f. Solltet ihr doch wohl zwei teutsche Lande, nicht eines allein damit geködert und in euer Netz gerücket haben! Denn wenn man einem erst seinen Willen läßt, so ist er wohl zu gewinnen!" — Das neue Evangelium verhieß aber nicht nur einen viel leichteren und sicherern Erwerb der geistigen und künftigen Güter, es eröffnete auch, besonders für die Fürsten, den Adel und die städtischen Gewalthaber, lockende Aussichten auf Gewinn an irdischen Gütern; gar Viele unter ihnen waren damals tief verschuldet, und erblickten jetzt im Kirchengute die geöffnete Schatzkammer, aus der sie ihre Schulden bezahlen konnten, zugleich bot die Einziehung der Bisthümer sich den Größern als erwünschtes Mittel dar, ihre Staaten zu arrondiren und ihre Territorialmacht erst jetzt fest zu begründen und auszubilden. Endlich hatte Luther in dem destructiven Kampfe, den er gegen die Kirche führte, zwei mächtige Menschenclassen zu Bundesgenossen; die eine bestand aus den Humanisten, Philologen und gelehrteren Schulmännern, wie sie vorzüglich aus der Erasmischen und in den nächsten Jahren auch aus der Melanchthonischen Schule hervorgingen, Männern, die dem bisher übermächtigen, und im Besitze aller einträglicheren Stellen befindlichen Clerus, dem sie sich meistens an Kenntnissen überlegen wußten, von Herzen gram waren, und begierig mithalfen, die Abneigung und das Mißtrauen des Volkes gegen diesen Stand zu schüren. Alle diese sehen um so mehr in Luther einen der Ihrigen und einen Beförderer ihrer Richtung wie ihrer Standesintereſſen, als er den Untergang der reinen Lehre aus der Vernachlässigung des Studiums der griechischen und hebräischen Sprache ableitete, und die neue Theologie, sowie den Neubau seiner Kirche auf der Basis des Sprachstudiums aufzurichten verhieß. Die andere Classe war noch weit zahlreicher, sie umfaßte eben die heranwachsende Generation, die studirende Jugend und die jüngeren, seit Kurzem erst in's practische Leben eingetretenen Männer; alle diese bewunderten und verehrten in Luther den Helden des Tages, die imponirendste Persönlichkeit, die Teutschland damals aufzuweisen hatte, den Mann, der ein Schwert im Munde führte, dem keiner seiner teutschen Gegner irgend ebenbürtig war, der überhaupt das kraft- und lebensvolle Neue, den Fortschritt und die Aufklärung repräsentirte, während die katholische Kirche und ihre Vertheidiger als die Vertreter des Veralteten, der Reaction erschienen — wenn man das auch damals mit andern Namen bezeichnete. — Inzwischen hatte Luther auf der Wartburg, seinem „Pathmos", sich mit Schriften gegen den katholischen Theologen Latomus und die Universität Löwen, dann gegen das kirchliche Opfer (von Abschaffung der Privatmesse) beschäftigt. In der letztern Schrift versicherte er, erst nach schwerem Kampfe mit seinem Gewissen sei er endlich dahin gekommen, den Papst für den Antichrist, die Bischöfe für seine Apostel, die hohen Schulen für seine Hurenhäuser zu halten, sein Herz habe gar oft gezappelt und ihm vorgeworfen: „Wie, wenn du irrtest, und so viele Leute im Irrthum verführtest, die alle ewiglich verdammt würden!" Diese Besorgniß und Ungewißheit kehrte auch später noch oft wieder, doch nie mit solcher Stärke und Dauer, daß sie ihn auf der betretenen Bahn einzuhalten oder umzukehren vermocht hätte. Vielmehr

entschied er sich nun auch, den Cölibat der Geistlichen und die Gelübde des klösterlichen Lebens mit aller Energie zu bestreiten und „zur Freiheit des christlichen Glaubens zurückzukehren“, d. h. die von ihm abgelegten Gelübde selber zu brechen, und Andere aufzufordern, das Gleiche zu thun. Damit verstärkte er seine Partei unermeßlich, denn ihm fiel sofort die Schaar der Geistlichen zu, die bisher im Concubinat gelebt hatte, und eine Lehre begierig ergreifen mußte, die ihr Gelegenheit bot, den Makel durch Eingehung einer förmlichen Ehe zu tilgen; ihm fielen ferner Tausende von Mönchen zu, die der klösterlichen Zucht und Einschränkung überdrüssig waren. Inzwischen drohte zu seinem Verdrusse die von ihm hervorgerufene Bewegung ihm selber über den Kopf zu wachsen und ihn bei Seite zu schieben. Die ersten Wiedertäufer erhoben sich, und zwar in der Nähe von Wittenberg; ganz mit denselben Gründen und mit dem gleichen Rechte, mit dem Luther bisher die Sacramente und Institutionen der Kirche angegriffen und verworfen hatte, bestritten sie die Kindertaufe, und brachten Melanchthon, der ihnen nichts zu entgegnen wußte, in große Verlegenheit. Zugleich begann Carlstadt mit seinem Anhang die Bilder in den Kirchen zu zertrümmern, die Altäre umzustürzen, die Beichtstühle wegzuschaffen u. s. f. Da eilte Luther von der Wartburg weg, kam am 7. März 1522 nach Wittenberg, und brachte, vom Churfürsten dabei unterstützt, die Reformation von der rascheren Fortbewegung wieder zurück in den langsamern Gang, der die äußern Dinge und Zeichen mehr schonte; man müsse nur die Lehre von der Rechtfertigung recht nachdrücklich treiben und predigen, meinte er damals und später, dann werde Alles, was im kirchlichen Leben dieser Lehre nicht entspreche, schon von selbst fallen, ohne daß man jetzt dem Volke das Joch eines neuen Zwanges und neuer Gesetze aufzulegen brauche. Carlstadt mußte Wittenberg verlassen, Luther veranstaltete, daß ihm auch das Predigen verboten und der Druck seiner Schriften untersagt wurde, bekämpfte ihn dann zu Jena und Orlamünde, und nun wurde derselbe Mann, der bisher Luthers vornehmster Gehilfe mit Rath und That gewesen, seitdem von ihm als ein bitterer Feind behandelt; derselbe Mann, den Luther bisher mit Lobeserhebungen überhäuft, und für einen Theologen von unvergleichlichem Urtheil erklärt hatte, wurde von nun an in den Schriften des Reformators als ein schändlicher, mit allen erdenklichen Lastern gebrandmarkter Mensch geschildert, und Luther betheuerte: Wenn Carlstadt glaube, daß ein Gott im Himmel sei, so solle ihm (Luthern) Christus nimmermehr gnädig sein. — Luther pflegte von Anfang an sich wenig auf die alte Kirche zu berufen, theils weil, wie er selbst gestand, seine Hauptlehre der alten Kirche völlig unbekannt war, theils weil er fühlen mochte, daß man die Tradition und Authorität der Kirche nicht stückweise annehmen, nicht gegen die gleichzeitige Kirche sich auflehnen und dafür beliebig sich an die Lehre und Praxis der Kirche eines frühern Jahrhunderts anschließen könne. Bei seiner geringen Kenntniß der altkirchlichen Literatur hatte er doch so viel gesehen, daß der ganze in jenen Schriften herrschende Geist, daß die Praxis der alten Kirche in Gottesdienst und Disciplin seinem Systeme schroff entgegengesetzt sei; er hielt sich also ausschließlich an das neue Testament, welches über die Zustände, die Einrichtungen und das religiöse Leben der ersten Kirche so Weniges und auch dieses Wenige oft in so dunkeln Andeutungen enthält, daß er um so freieren Spielraum für die Entwicklung seines Systems zu haben wähnte. Wie wenig ihm das Zeugniß und die Authorität des kirchlichen Alterthums gelte, dieß zeigte er recht augenfällig, als er nunmehr die bittersten Ausfälle seiner schmähsüchtigen Polemik gegen dasjenige Document der Kirche richtete, welches gerade das älteste, und in seiner unverändert gebliebenen Gestalt und Universalität ehrwürdigste ist, gegen den Canon der Messe. Es ist Thatsache, daß dieser Canon schon am Anfange des fünften Jahrhunderts, ein Paar kurze, erst nachher hinzugekommene Formeln abgerechnet, wörtlich so lautete, wie wir ihn jetzt haben, daß in den

Gebeten und Formeln desselben ganz der gleiche Geist, dieselbe Anschauungsweise herrscht, wie in den übrigen alten Liturgien des Orients und Occidents. Diesen Canon nun gab jetzt Luther in einer teutschen Uebersetzung und mit seinen Anmerkungen heraus, „damit Jeder sich davor entsetze und segne, wie vor dem Teufel selbst". Fast jeder Satz des Textes ward für einen Gräuel, eine Gotteslästerung, eine Lüge, für ein heilloses und verfluchtes, von ungelehrten, tollen Pfaffen zusammengerafftes Werk erklärt. Mit dieser negirenden und destructiven Thätigkeit hielt aber die positive des Reformators gleichen Schritt; so sorgte er für die Prediger seiner Lehre sowohl als für das Bedürfniß des Volkes durch die Herausgabe seiner Postille (1523); er brachte bald nachher seine Uebersetzung der Bibel zu Stande, ein Meisterstück in sprachlicher Hinsicht, aber seinem Lehrbegriffe gemäß eingerichtet, und daher in vielen wichtigen Stellen absichtlich unrichtig und sinnentstellend. Der Streit mit Erasmus über den menschlichen Willen und dessen Freiheit oder Knechtschaft, der Luthern in den beiden nächsten Jahren beschäftigte, offenbarte wieder die Eigenthümlichkeiten des Mannes; die einfachsten, klarsten Stellen der heiligen Schrift in ihr Gegentheil zu verkehren, war nie einem Menschen so leicht geworden wie ihm; wenn die Bibel voll von Ermahnungen ist, daß der Mensch selber etwas thun, Sünde meiden, sich reinigen solle, so sei, behauptete er, der Sinn: thut es, wenn ihr könnt, aber freilich ihr könnt es nicht; oder Gott wolle damit nur der Ohnmacht der Menschen spotten, als ob er sagte: laßt doch einmal sehen, ob ihr es thun könnt. Wenn ihm Erasmus die Stellen, nach denen Gott nicht das Verderben der Menschen, sondern ihr Heil will, entgegenhielt, so setzte ihm Luther seine Unterscheidung zwischen einem geoffenbarten und einem verborgenen Willen Gottes entgegen; vermöge des letztern wolle Gott allerdings die ewige Verdammniß des größern Theiles der Menschen, während er freilich in der heiligen Schrift ganz anders rede, sein verborgener Wille also seinem geoffenbarten geradezu widerspreche. Den Glauben und zwar den höchsten Grad des Glaubens setzte er darein, daß der Mensch auch das sich logisch Widersprechende dennoch für wahr und gewiß halte, also fest annehme, daß Gott nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig sei, indem er Millionen Menschen, ja die große Mehrzahl des Menschengeschlechtes erst durch seinen allmächtigen Willen verdammenswürdig mache, und sie dann in die ewigen Qualen der Hölle stürze. Und bei dieser Gelegenheit sowie bei der Vertheidigung und Empfehlung seiner Rechtfertigungslehre pflegte er gegen den Unglauben, der in solchen Dingen auch der menschlichen Vernunft Gehör geben wolle, zu eifern; der Teufel sei es, der die römischen Pfaffen verführe, Gottes Willen zu messen mit der Vernunft; „denn daß zwei und fünf sieben sind, kann ich fassen mit der Vernunft; wenn es aber von oben herab heißt: Nein es sind acht, so soll ich's glauben wider meine Vernunft und Fühlen." Deßhalb müsse man, verlangte er, als Christ der Vernunft den Hals umdrehen, ihr die Augen ausstechen und die Bestie erwürgen. Ueberhaupt trug er auch in diesen Schriften seine Behauptungen mit jenem Tone zweifelloser Gewißheit und Evidenz vor, den Niemand besser zu handhaben wußte, als er. Seinen Gegner, dem früher auch er, wie das ganze Zeitalter, seine Huldigung und Bewunderung dargebracht hatte, behandelte er in diesem Schriftenwechsel mit jener wegwerfenden Geringschätzung und schmähsüchtigen Scurrilität, die ihm nun schon zur Natur geworden war; unbedenklich schilderte er ihn als einen Epicuräer, Skeptiker und Atheisten, schrieb ihm aber dann einen entschuldigenden Brief, in dem er ihn mit Berufung auf die Vehemenz seines Temperamentes, das er nun einmal nicht in seiner Gewalt habe, zu versöhnen suchte; Erasmus aber hielt ihm in seiner Antwort einen Spiegel vor, und schilderte mit einigen treffenden, einschneidenden Zügen sein ganzes Treiben. Seit diesem bald zur Oeffentlichkeit gelangten Briefe war Erasmus für Luther einer jener Menschen, deren er nie anders als mit dem Ingrimme eines brennenden Hasses ge-

dachte, eine giftige Schlange, ein Feind Christi und aller Religion, ein vollkommenes Ebenbild und Abdruck des Epicur und Lucian. Inzwischen hatte der Zwist mit Erasmus keine weiteren Folgen für Luther und den Fortgang seines Unternehmens; Erasmus selbst hatte vorausgesehen, daß er wohl vergeblich versuchen werde, gegen den Strom der Popularität, von dem sein Gegner getragen ward, zu schwimmen; vielmehr diente die Ansicht, die Luther hier verfocht, sichtlich dazu, sein System bei der Menge noch beliebter zu machen, denn die Folgerung leuchtete Jedem ein, daß der Mensch, wenn er keinen freien Willen habe, auch keiner moralischen Zurechnung und Verantwortlichkeit fähig sei. Von viel größerer, ja unberechenbarer Tragweite war aber der Hader über das Sacrament der Eucharistie, der sich jetzt entspann. Luther hatte in den ersten Jahren gemäß der Richtung seiner Doctrin, die Alles, was zum Heile des Menschen dienen kann, in den Act der gläubigen Aneignung der Leistungen Christi zusammendrängte, auf die substantielle Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente nur geringen Werth und untergeordnete Bedeutung gelegt; der Hauptzweck des Abendmahles sollte nur in der Uebung und Stärkung des Glaubens bestehen; die Messe, meinte er, sei bloß dazu gut, daß der Mensch da die Verheißung Gottes von der Vergebung der Sünden vernehme, sie sei nur um der Predigt willen eingesetzt; der im Sacramente gegenwärtige Leib Christi sollte nur als das Pfand oder Siegel für die Wahrheit des Testamentes, d. h. der Predigt, dienen. So erklärt sich auch, daß er seiner eigenen Aeußerung nach eine Zeitlang stark zur Ergreifung der Ansicht versucht war, im Abendmahle sei nichts als Brod und Wein, eine Lehre, die ihm schon darum sehr willkommen gewesen wäre, weil er „damit dem Papstthume hätte den größten Puff können geben.“ Aber der Text der Bibel, der zu gewaltig sei, hielt ihn, wie er behauptete, gefangen. Indeß pflegten ihn sonst die klarsten Bibelstellen, wenn sie mit seinen Lieblingslehren in Conflict geriethen, nicht zurückzuhalten, und er hatte eben erst während des Streites mit Erasmus in Mißhandlung und gewaltsamer Verdrehung klarer Schrifttexte das Unglaubliche geleistet. Es war die Opposition, erst gegen Carlstadt, dann gegen Zwingli und Oecolompadius, die ihn antrieb, sich mit aller Kraft seines Geistes in die Ueberzeugung hineinzuarbeiten, daß die streitigen Texte der Schrift nur von einer substantiellen Gegenwart und Mittheilung des Leibes Christi verstanden werden könnten. Den Glauben hielt er fest, daß er ein von Gott auserkorenes und mit allen erforderlichen Gaben reichlich ausgerüstetes Werkzeug zur Wiederbringung des verlornen Evangeliums, zur Wiederherstellung der seit den Zeiten der Apostel verfallenen Kirche sei, daß daher auch im langen Laufe der Jahrhunderte Niemand erschienen, der mit ihm an Reichthum der Gaben und Erhabenheit der Sendung verglichen werden könne. Jetzt sah er in der Schweiz und in Oberteutschland eine von ihm unabhängig sich entwickelnde Partei, an deren Spitze Zwingli stand, sich erheben und rasch um sich greifen; so mischte sich auch die Bitterkeit der Eifersucht und des verletzten Stolzes in den Streit, und Luther gab dieß selber durch den nachher ausgesprochenen Vorwurf zu erkennen: Zwingli trachte seinen Ruhm als Reformator zu schmälern, er habe sich in das Werk, welches ihm, Luthern, eigenthümlich sei, hineingedrängt. Die gereizte Gehässigkeit und Leidenschaftlichkeit seiner Stimmung und seines polemischen Verfahrens ward aber dadurch noch erhöht, daß er jetzt eben die Waffen gegen sich gekehrt sah, die er selber geschmiedet hatte: willkürliche, von aller Tradition losgerissene Interpretation einzelner Schriftstellen, und daß er bald genug auch erkennen mußte, wie auf diesem Boden der Streit schlechthin unausgleichbar und endlos werden würde. Er selber hatte die Hauptbollwerke des Dogma's, das er nun vertheidigte, niedergerissen, durch seine Verwerfung der Verwandlungslehre hatte er bereits den einfachen sich zunächst darbietenden Sinn der Einsetzungsworte verlassen und die Figur einer Synekdoche angenommen; es sei, erläuterte er auf der Conferenz zu

Marburg, eine eingefaßte Rede, wie man etwa von einem Schwerte rede, aber mit dem Schwerte auch zugleich die Scheide meine; denn der Leib Christi sei im Brode, wie der Degen in der Scheide. Er hatte ferner die Eucharistie ihres Opfercharakters entkleidet, hatte durch seine Imputationslehre den ganzen Organismus des Systems, in welchem die substantielle Mittheilung des Leibes Christi ein wesentliches Glied bildet, zerstört, und sah sich nun von den Gegnern mit Gründen, Analogien, Wahrscheinlichkeiten und Consequenzen überschüttet, die so nahe lagen, und sobald einmal Luthers Vordersätze zu Grunde gelegt waren, so plausibel erschienen, daß es ein Wunder gewesen wäre, wenn sie nicht gleich in den ersten Jahren der neuen Bewegung hervorgetreten wären. Jetzt begann er eine seiner Schriften wider „die Schwärmgeister", d. h. wider Zwingli und Oecolompadius, mit einem Weherufe über „alle unsere Lehrer und Buchschreiber, die so sicher daher fahren, und speien heraus Alles, was ihnen in's Maul fället, und sehen nicht zuvor einen Gedanken zehnmal an, ob er auch recht sei vor Gott", einen Weheruf, der, wenn irgend einen in jener Zeit, ihn vor Allen traf; er versicherte gleich im Beginne des Streites: Die einen von uns beiden müssen des Satans Diener sein; er überhäufte sie alle zusammen, Zwingli aber ganz besonders, mit den bissigsten und plumpsten Schmähungen; sie hätten, schrieb er, ein eingeteufeltes, durchteufeltes, überteufeltes lästerliches Herz und Lügenmaul, kein Christ solle für sie beten, und er müsse sich selber in den Abgrund der Hölle verdammen, wenn er mit ihnen Gemeinschaft haben sollte. Im Einzelnen aber war seine Widerlegung ihrer Gründe oft sehr schwach, seine Polemik, wie immer und gegen Jedermann, im hohen Grade unredlich. Da er, um kein Priesterthum zugeben zu dürfen und das Opfer zu beseitigen, auch die Consecration in katholischem Sinne verworfen hatte, so mußte er nun, durch Zwingli's Einwürfe gedrängt, einen neuen Weg, auf welchem die Vereinigung des Brodes mit dem Leibe des Herrn vor sich gehen sollte, ersinnen, und so wurde er bis zur Behauptung einer wirklichen Ubiquität fortgetrieben, d. h. er lehrte ein förmliches Ausgedehntsein des Leibes Christi in's Schrankenlose, vermöge dessen er buchstäblich allenthalben zugegen wäre, sich also auch in jedem Brode, jedem Nahrungsmittel überhaupt befände. — Luthers Verheirathung fiel mit dem ersten Anfange dieses Zwistes nahe zusammen; sie kam so plötzlich, sie wurde mit solcher auffallenden, der allgemeinen Sitte widersprechenden Eile vollzogen, daß Jedermann, auch seine nächsten Freunde überrascht waren. Am 3. Juni 1525 hatte er dem Cardinal und Churfürsten von Mainz, den er zum Heirathen aufforderte, sagen lassen, er selber habe darum nicht geheirathet, weil er nur noch gefürchtet, er sei nicht tüchtig dazu. Einige Tage nachher hatte er bereits die Ehe mit der aus dem Kloster entwichenen Catharina Bora in größter Stille vollzogen, und etwa 14 Tage später, am 27. Juni, hielt er erst das Hochzeitmahl. Was ihn zu diesem Schritte, und zu der Art, wie er ihn that, vermocht habe, ist nicht recht klar; seine eigenen Erklärungen in seinen unmittelbar darauf erlassenen Briefen sind nicht befriedigend: Durch Münzer und die Bauern, schrieb er, sei das Evangelium so unterdrückt (d. h. der Bauernaufruhr habe Luthers Lehre bei Vielen so verdächtig gemacht), daß er zu dessen thatsächlicher Bezeugung, und um den triumphirenden Feinden seine Verachtung zu zeigen, eine Nonne geheirathet habe; dann beruft er sich wieder auf einen früheren Wunsch seines Vaters und auf die Nothwendigkeit, denen das Maul zu stopfen, die ihm und der Bora ihres Verhältnisses wegen Uebles nachgeredet; und ein anderes Mal schreibt er: Plötzlich und während er an ganz andere Dinge gedacht, habe ihn der Herr wunderbarer Weise in die Ehe mit der Nonne geworfen, und nun müsse er um dieses Gotteswerkes willen Schmach und Lästerung erdulden. Er selber scheint eine Art von Triumph darein zu setzen, daß sie beide, er und seine Braut, ihre früheren Gelübde gebrochen und eine Ehe geknüpft hatten, die seit mehr als tausend Jahren durch

die kirchlichen wie durch die weltlichen Gesetze verpönt und für ungültig erklärt war. Aber seine Freunde und Viele seiner Anhänger dachten anders. „Ich habe mich, schreibt er bald darauf, durch diese Heirath so niedrig und verachtet gemacht, daß ich hoffe, die Engel werden lachen, und alle Teufel weinen." Selbst an anstößig plumpen und widerlich rohen Aeußerungen über sein eheliches Verhältniß fehlt es nicht in seinen damaligen Briefen; aber hinter all' diesem Trotz und dieser scheinbar leichtfertigen Auffassung seines Schrittes verbarg sich doch das demüthigende Gefühl einer schweren, seinem persönlichen Ansehen geschlagenen Wunde, und selbst seine unbedingtesten Bewunderer fanden wenigstens die Wahl des Zeitpunctes — mitten in den Stürmen und dem Blutvergießen des durch den Bauernaufruhr entzündeten Bürgerkrieges — unerklärlich. — Dieses Ereigniß des Bauernaufruhrs griff erschütternd in Luthers Leben ein; daß er mit Absicht und Bewußtsein die Bauern zu dieser Empörung aufgestachelt habe, ist historisch nicht ausgemittelt, obgleich eine auf eingesehene Proceßacten sich berufende Angabe bei Bodmann auch dieß hinsichtlich der Bauern im Rheingau behauptet. Daß aber in seinen für das Volk verfaßten Schriften und Pamphleten manche Aeußerungen und aufmunternde Stellen vorkommen, die in eine schon gährende Masse wie Zündstoff fielen, kann nur parteiische Befangenheit läugnen. Er selber hatte bereits von der Gefahr gesprochen, daß ein Aufruhr, freilich wie er meinte, nur gegen die Bischöfe und geistlichen Fürsten würde erregt werden, und mit einem Ausdruck des Wohlgefallens und der Freude dem Ausbruche desselben entgegengesehen; er hatte bereits Alle, die zur Zerstörung der Bisthümer und Vertilgung des bischöflichen Regiments mithelfen würden, für liebe Gotteskinder erklärt. Seine Hoffnung ging denn auch, wiewohl nicht ganz in seinem Sinne, in Erfüllung; die empörten Haufen kündigten Alle an, daß ihre Erhebung der Wiederherstellung des reinen Evangeliums gelte; Prädicanten der lutherischen Lehre, aus den Klöstern entsprungene Mönche, betheiligten sich in ansehnlicher Zahl an dem Aufruhre, und Luther — erließ im Mai 1525 eine Schrift (Ermahnung zum Frieden), worin er zuerst die grellsten und übertriebensten Anklagen auf die Bischöfe und auf diejenigen Fürsten, die das Evangelium in ihren Staaten nicht predigen lassen wollten, häufte, dann aber die bereits unter den Waffen stehenden Bauern aufforderte, sich geduldig zu fügen, weil alle Nothwehr oder Selbsthilfe in der heiligen Schrift verboten sei. Es ist ganz undenkbar, daß ein Mann, der so viel Menschenkenntniß als Luther besaß, von dieser seiner Aufforderung irgend eine bedeutende Wirkung auf die fanatisirten und bereits durch arge Frevel compromittirten Bauernhaufen erwartet habe; auch hatte er in eben dieser Schrift Dinge einfließen lassen, die weit eher die Aufrührer zu ermuthigen, als sie abzuschrecken geeignet waren. Kaum aber war die Nachricht von der Niederlage der Bauern erschollen, als Luther in einer neuen Schrift die Fürsten ermahnte, ein erbarmungsloses Blutbad unter den Bauern anzurichten, denn jetzt gelte es nicht Geduld und Barmherzigkeit, sondern es sei des Schwertes und des Zornes Zeit, Jedermann solle dareinschlagen, würgen und stechen, und ein Fürst könne jetzt den Himmel mit Blutvergießen besser verdienen, denn Andere mit Beten. Die Mahnung wurde nur allzugetreu befolgt. Als nun vielfacher Tadel laut wurde, daß gerade er, der dieses Feuer anzünden helfen, von jeder Schonung und Barmherzigkeit gegen die Verirrten abmahne, überbot er sich noch in einem ausführlichen Sendschreiben, worin er die Tadler seines Büchleins gleich damit zu schrecken suchte, daß er sie als Aufrührerisch-Gesinnte verdächtigte, und die Obrigkeit aufforderte, denen, die sich der Aufrührerischen annähmen und erbarmten, „auf die Haube zu greifen". Nach der Bemerkung des Sebastian Frank war die Ansicht, daß Luther erst die Bauern verführt und dann zu ihrer Vertilgung aufgefordert habe, so verbreitet, daß man an etlichen Orten, wo seine Lehre gepredigt wurde, beim Läuten zur Predigt zu sagen pflegte: Da läutet man die Mordglocke. Kaum

war indeß der Bauernkrieg beendigt, als Luther eilte, den, wie er besorgte, etwas erkalteten Eifer seiner Anhänger gegen die katholische Kirche zu neuer Thätigkeit anzuspornen. „Laßt uns, lieben Freunde, schrieb er zu Neujahr 1526, auf's Neue wieder anfangen, schreiben, dichten, reimen, malen. Unselig sei, wer hier faul ist, denn das Papstthum ist noch lange nicht genug zerscholten, zerschrieben, zersungen, zerdichtet, zermalet." Auch versuchte er, unter den Fürsten und Königen neue Förderer und Beschirmer seiner Lehre zu gewinnen; in dieser Absicht schrieb er an den König von England, den er früher in seiner Antwort auf dessen bekanntes Buch, die Vertheidigung der Sacramente, arg mißhandelt und mit Schmähungen überhäuft hatte, einen kriechend demüthigen Brief, und erbot sich zu einem öffentlichen Widerruf; tief beschämt wage er kaum die Augen vor ihm aufzuschlagen; er sei ja nur ein Koth und Wurm, den der König am besten durch bloße Verachtung habe überwinden können, und er wolle in einer neuen Schrift den Namen Sr. Majestät wieder zu Ehren bringen, wenn der König dieß nicht verschmähe. Die Antwort des Königs fiel scharf aus: Nicht zu seinen Füßen, wie er sich erboten, sondern vor der göttlichen Majestät solle er Abbitte leisten, die unglückliche Nonne, die er verführt, in ein Kloster gehen lassen, und sein ganzes Leben hindurch Buße thun für die Tausende, die er um ihr zeitliches Leben, und die Zehntausende, die er um ihr Seelenheil gebracht habe. Aehnlichen Inhaltes war die Antwort des Herzoges Georg von Sachsen, bei dem Luther gleichfalls einen Versuch gemacht hatte, die früheren Schmähungen durch einige freundliche und Verzeihung erbittende Phrasen zu mildern und den schwer gekränkten Fürsten zu versöhnen. Georg zählte die sittlichen Wirkungen und Früchte der neuen Lehre auf, wie er sie in seinem Lande sowohl als im Nachbarlande seit einigen Jahren beobachtet habe, und knüpfte daran die Nutzanwendung. Luther säumte nicht, nach seiner Weise Rache zu nehmen; seine Antwort auf die Schrift des Königs sollte zugleich auch den Herzog und vorzüglich die Zwinglische Partei, seine „goldenen Freunde, die Rottengeister und Schwärmer", treffen, die ihm, während er gegen die Papisten zu Felde gelegen, die Stadt angezündet, und Alles, was darinnen, gemordet hätten. Durch das Ganze zieht sich das Bewußtsein einer erlittenen und selbstverschuldeten Demüthigung, der Ton der Schrift ist aber darum nur um so trotziger und hochfahrender. Inzwischen war es Zeit geworden, dem Kirchenwesen, zunächst in Sachsen, eine dem Systeme Luthers entsprechende feste Gestaltung zu geben, und an die Stelle der verworfenen und thatsächlich bereits abgeschafften bischöflichen Verwaltung eine neue Ordnung der Dinge zu setzen. Die Lehre von der apostolischen Succession und der daran gebundenen Fortpflanzung der Gewalten in der Kirche konnte in diesem Systeme keine Bedeutung mehr haben, die Nothwendigkeit einer bischöflichen Ordination mußte ohnehin fallen, und im Mai 1525 fand die erste Ordination nach dem neuen Lehrbegriffe an Rorarius in Wittenberg Statt; ein Jahr nachher drang er endlich mit seiner Forderung, daß der Churfürst eine Visitation zur Feststellung des neuen Kirchenwesens vornehmen lasse, durch. Nach einer frühern Ansicht Luthers würde die Genossenschaft, die sich zu seiner Lehre bekannte, eine absolut democratische Kirchenverfassung erhalten haben; lauter vereinzelt stehende Gemeinden, mit Predigern, die auf Ruf und Widerruf durch eine Majorität der Kopfzahl gewählt und von dieser wieder nach Gefallen abgesetzt worden wären. Eine solche Einrichtung würden indeß die protestantischen Fürsten selbstverständlich nicht geduldet haben, und Luther selber drang nicht weiter darauf, sondern gewöhnte sich, je häufiger die Fürsten und die städtischen Machthaber seiner Lehre zufielen, immer mehr an die Vorstellung, daß diese an die Stelle der Bischöfe treten und Träger der neuen Kirchengewalt werden sollten. Immer bloß mit dem Nächsten beschäftigt, und zufrieden, wenn nur das alte Kirchengebäude zu Trümmern zerschlagen wäre, war er für jetzt damit einverstanden und bot selber die

Hand dazu, daß sein Kirchenwesen und seine Prediger der Vormundschaft der Fürstenhöfe und der Herrschaft der Juristen unterstellt wurden; das freilich ahndete er damals noch nicht, daß gerade die Juristen und ihre Kirchengewalt ihm später so verhaßt werden würde. In diesen ersten Zeiten der beginnenden neuen Ordnung wurde noch Alles nach seinem Willen gehandhabt, man fragte bei ihm über Alles an, stellte die Prediger an, die er empfahl; zudem war Melanchthon einer der vier Visitatoren. Nun hatte Luther bisher alle Gesetze, alle bindenden Einrichtungen und Anordnungen in der Kirche für schlechthin verwerflich und mit der christlichen Freiheit unvereinbar erklärt; jetzt aber sollte eine allgemein bindende, von den Wittenbergern entworfene Kirchenordnung im ganzen Lande eingeführt, Pfarrer und Gemeinden zur Beobachtung derselben genöthigt, selbst manches bisher auf den Grund jener christlichen Freiheit Abgeschaffte (wie z. B. die Privat-Absolution) wieder hergestellt werden. Diesen grellen Widerspruch einigermaßen zu beschönigen, schrieb Luther eine Vorrede zu dem Pfarr-Unterrichte Melanchthons, worin er erklärte: nicht als strenge Gebote könnten sie diese Verordnung ausgehen lassen, damit sie nicht neue päpstliche Decretales aufwürfen, sondern als eine Historie und Geschichte, und als ein Zeugniß und Bekenntniß ihres Glaubens. Sofort werden nun aber die Pfarrer und Gemeinden darüber verständigt, daß diese „Historie" und dieses „Zeugniß" allerdings für sie verpflichtendes Gesetz sei, so lange nicht der heilige Geist durch die Wittenberger Theologen etwas daran ändere; denn der Churfürst müsse als christliche Obrigkeit darüber halten, daß nicht (durch Ungleichheit der Gebräuche und der Lehre) Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich erhebe, wie denn auch Kaiser Constantin die Christen zu einträchtiger Lehre und Glauben gehalten habe. Dieß war die Form, in welcher sich jetzt die „christliche Freiheit" in den Ländern lutherischen Bekenntnisses entwickelte. Luther aber kam bald von seiner frühern Ansicht über das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer ein- und abzusetzen, so weit ab, daß er die, welche dieß thaten, für Sacrilegi erklärte, die sich selbst zum heiligen Geist machten, weil sie ihres Gefallens Prediger ab- und einsetzen wollten. Ueberhaupt aber sind seine Aeußerungen über die Frage von der Berufung zum Kirchenamte fort und fort ein Gewebe von Widersprüchen. Der Betrug des Otto von Pack, der den Landgrafen von Hessen überredete, die katholischen Fürsten hätten ein geheimes Bündniß zur Verjagung der protestantischen Fürsten und zur Theilung ihrer Länder geschlossen, war für Luther eine willkommene und sogleich ausgebeutete Gelegenheit, seinem Grimme gegen die katholischen Fürsten, vor Allem gegen Herzog Georg, wieder Worte zu leihen. Während der vorsichtigere Melanchthon das Lügengewebe bald durchschaute, redete Luther von Todschlägern, gegen welche man beten müsse, und als die Erdichtung so klar aufgedeckt war, daß selbst er nicht mehr wohl sich anstellen konnte, als glaube er sie, da gab er sich noch alle Mühe, den Herzog möglichst zu verdächtigen, und bediente sich eines für ihn recht charakteristischen Kettenschlusses, der ihm wie für diesen Fall, so auch für alle ähnlichen dienen konnte. Denn was er auch immer Verläumderisches und Schmachvolles seinen Gegnern, den katholischen Fürsten, Bischöfen und Theologen, nachgesagt hatte oder künftig noch gegen sie drucken ließ, das ließ sich auf diese Weise beschönigen. „Herzog Georg, sagte er, ist ein Feind meiner Lehre, folglich tobt er wider Gottes Wort; ich muß also glauben, daß er wider Gott selbst und seinen Christum tobet. Tobt er wider Gott selbst, so muß ich heimlich glauben, er sei mit dem Teufel besessen; ist er mit dem Teufel besessen, so muß ich heimlich glauben, daß er das Aergste im Sinne habe" (Walch, Ausg. XIX, 642). — Das Gespräch zu Marburg (October 1529), in welchem Luther den beiden Häuptern der zweiten Reformation, Zwingli und Oecolompadius, gegenüberstand, lenkte inzwischen seine Aufmerksamkeit wieder auf den Abendmahlsstreit. Die Verbindung mit den der Zwingli'schen Lehre ergebenen Städten und Kantonen,

die der Landgraf von Hessen, selbst zwinglisch gesinnt, betrieb, um dem Kaiser und den katholischen Ständen ein mächtiges, compactes protestantisches Bündniß entgegenstellen zu können, war ihm damals ein Gräuel, und er rieth daher auch dem Churfürsten von jedem Bündniß zur Vertheidigung wider den Kaiser ab. Bald folgte der Reichstag zu Augsburg (1530); die Verlesung und Uebergabe der von Melanchthon verfaßten Augsburgischen Confession, während Luther, auf dem noch die Reichsacht lastete, zu Coburg weilte, um dem Schauplatze der Ereignisse näher zu sein. Daß Melanchthon in der Confession den neuen Lehrbegriff in so gemilderter, Vieles verschweigender, über Anderes leicht hinübergleitender Form darstellte, duldete er; aber um so schärfer und drohender wurden seine Briefe, als er von den dort gepflogenen Vergleichshandlungen vernahm. Nichts dürfe nachgegeben werden, schrieb er: „Wenn wir nur den Canon oder nur die Privatmesse zugeben, so genügt Beides, um unsere ganze Lehre zu verwerfen und die ihre (die katholische) zu bestätigen.“ Was würde er erst gesagt haben, wenn er gewußt hätte, wie weit dort die Nachgiebigkeit Melanchthons eine Zeitlang sich erstreckte. Während er seine Anhänger in Predigten versicherte, jeder der Bischöfe habe auf den Reichstag nach Augsburg eine ganze Legion Teufel mitgebracht, erklärte sein Freund und Gehilfe im Namen der Partei sich bereit, das ganze lutherische Kirchenwesen wieder unter die Authorität und Gerichtsbarkeit der teutschen Bischöfe zu stellen. Doch wurde an dem Bestand und der Entwicklung des neuen Systems und der lutherischen Kirche durch die Verhandlungen und Beschlüsse des Reichstages nichts geändert, die Aufforderung des Kaisers zur Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche wurde nicht beachtet, und die schmalkaldische Conföderation der protestantischen Stände zu gemeinsamer Abwehr erhielt nun auch Luthers Zustimmung. In den nächsten Jahren (1531—36) trat für Luther der Streit gegen die alte Kirche, den er eigentlich in allen Hauptpuncten bereits durchgeführt hatte, hinter den zunächst practisch wichtigeren und weit mehr drängenden Abendmahlsstreit mit den Zwinglianern zurück. Die Nachricht von dem Falle Zwingli's in der Schlacht bei Kappel und von dem kurz darauf gefolgten Tode des Oecolompadius hatte er mit Wohlgefallen vernommen; nur eines bedauerte er, daß nämlich die katholischen Eidgenossen ihren Sieg nicht zur Unterdrückung der Zwingli'schen Lehre benützt hätten; wenn sie dieß gethan hätten, dann würde ihr Sieg „fast fröhlich und großen Ruhmes werth sein.“ Beide Theologen, schrieb er, seien im Irrthum vertieft in Sünden untergegangen, und er müsse an Zwingli's Seligkeit verzweifeln, obgleich ihn seine Jünger zum Heiligen und Martyrer machten. Inzwischen fühlte er immer deutlicher, daß der Streit mit Bibeltexten und über sie sich in's Endlose fortspinnen müsse und unmöglich zu irgend einem andern Ergebniß führen könne, als zur Verbreitung von Ungewißheit und von Zweifeln, die bald mehr um sich greifen und auch auf andere Lehrpuncte sich erstrecken müßten. Er zog sich daher auf den Standpunct der früher so geschmähten und vernichteten kirchlichen Ueberlieferung, auf das Alter und die Universalität der Lehre, die ein entscheidendes und unfehlbares Kennzeichen der Wahrheit sein müsse, zurück. Er, der sonst in den mannigfaltigsten Wendungen zu versichern pflegte, es habe vor seinem Auftreten seit vielen Jahrhunderten schon ein allgemeiner Abfall vom Glauben Christi stattgefunden, im ganzen Papstthume sei vom Glauben nicht ein Buchstabe, nicht ein Punctlein übergeblieben, es habe gar keine Christen (etwa mit Ausnahme der kleinen Kinder in der Wiege) mehr gegeben — er erklärte jetzt (1532): Das Zeugniß der heiligen christlichen Kirche, die von Anfang an in aller Welt bis auf diese Stunde die Gegenwart Christi im Sacramente einträchtiglich geglaubt und gehalten hätte, sei allein schon entscheidend; wer daran zweifle, der thue eben so viel, als glaube er keine christliche Kirche, und verdamme nicht allein die ganze Kirche, sondern auch Christum selbst und alle Apostel, die den Artikel von der heiligen christlichen

Kirche gegründet und ihr die Verheißungen gegeben haben. „Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren." So schrieb jetzt der Mann, der sich im Streite mit Erasmus gerühmt hatte, wie er nach langem Kampfe es endlich dahin gebracht habe, über diese Authorität der ganzen Kirche sich wegzusetzen; der Mann, der selber bekannte, daß seine Hauptlehre, die von der Rechtfertigung, der ganzen Kirche fremd gewesen, und erst durch ihn an's Licht gezogen worden sei, und daß die entgegengesetzte „Teufels-Lehre" seit vielen Jahrhunderten weit und breit geherrscht habe. Freilich war er damals weit von dem Gedanken entfernt, von diesem Princip einer unantastbaren allgemeinen Kirchenlehre irgend eine ernstlich gemeinte und practische Anwendung zu gestatten, und wer ihn an die Lehre vom Priesterthume und Opfer, vom Episcopat und der Ordination und Aehnliches erinnert, und ihm die allgemeine Kirchenlehre bezüglich dieser Lebensfragen vorgehalten hätte, würde von ihm mit jener Fülle von Schmähungen überschüttet worden sein, welche Luther für jeden bereit hatte, der ihm mit unwillkommenen Einwürfen zusetzte. Auch kam bald die Zeit, in der, Angesichts der drohender werdenden Stellung des Kaisers und der katholischen Partei, Luther es rathsam fand, sich gemäß der längst vom Landgraf Philipp empfohlenen und gehandhabten Politik den sonst so verabscheuten Zwinglianern wieder zu nähern und ein Abkommen mit ihnen zu treffen, welches diese im Besitz ihrer Lehre ließ. So wurde die Wittenberger Concordie geschlossen, in der zwar Bucer mehr nachgab als Luther, dann aber schrieb dieser am 1. December 1537 jenen Brief an die Schweizer, der den Schülern Zwingli's gestattete, die Concordie in ihrem Sinne auszulegen, ließ sich diese Auslegung, als sie ihm von dort mitgetheilt wurde, gefallen, und äußerte sich über seine eigene Lehre in einer dieselbe so abschwächenden und in's Ungewisse ziehenden Weise, daß die Theologen zu Zürich sich schon ihres Sieges freuten. Es war dieß die Zeit, wo der Kaiser die teutschen Protestanten drängte, ihre Sache auf die Entscheidung des allgemeinen Conciliums, mit dessen Versammlung es nun Ernst werden sollte, zu stellen. Diese hatten sich durch frühere Berufungen und Zusagen verstrickt, während die Theologen recht gut wußten, daß ein Concil, wenn es nicht auf eine in der Kirche unerhörte und allen kirchlichen Principien widersprechende Weise zusammengesetzt werde, das ganze neue System unfehlbar verdammen werde. Und selbst wenn man auf ein günstigeres Ergebniß hätte rechnen können, würde schon die bloße Anerkennung der Authorität eines Conciliums, die vorausgegebene Zusage, sich seiner Entscheidung zu unterwerfen, ein Abfall von der Grundlehre der Reformation gewesen sein. Luther selbst vergaß am wenigsten, daß er die Concilien überhaupt dem Teufel übergeben, daß er in seiner Kirchenpostille dem Volke versichert hatte, Concilien seien „mit ihrer Lehre auch dem geringsten Christen, ob's gleich ein Kind wäre von sieben Jahren, das den Glauben hätte, unterworfen". Daher die neue Erbitterung gegen den Papst, der nun wirklich ein Concilium halten wollte, eine Erbitterung, die sich bis zu einem an Raserei grenzenden Paroxysmus steigerte. Wie er von seinen Anfechtungen zu sagen pflegte, in solchem Zustande wisse er nicht, ob Gott der Teufel oder der Teufel Gott sei, so ging es ihm jetzt mit dem Papste; der Satan schien ihm mit dem Papste dergestalt Eins geworden, daß er eine Art von satanischer Incarnation, die zu Rom auf dem Stuhle Petri sitze, sich und Andern einzureden suchte, und noch beim Herausfahren aus Schmalkalden den ihn begleitenden Predigern zurief: Gott erfülle euch mit Haß gegen den Papst! In dieser Stimmung und diesem Geiste waren denn auch die Schmalkaldischen Artikel (Januar 1537) abgefaßt; wenn die leise und vorsichtig auftretende Augsburger Confession Melanchthons Sinnesweise reflectirte, so verrieth dieses neue Bekenntniß, das im Namen der teutschen Protestanten auf dem etwa zu haltenden Concil übergeben werden sollte, auf den ersten Blick, daß es Luthers Werk sei. Aeußerlich ging indeß in diesem und den nächsten Jahren Alles nach

Wunsch, selbst weit über die Erwartung des Reformators. Ganze Königreiche, wie Schweden und Dänemark, nahmen seine Lehre an, fast jede Woche brachte Kunde von neuen Uebertritten; der Adel, die Fürsten, die Städte — Alles schien ihm in Teutschland mehr und mehr zufallen zu wollen, und dem Untergang der katholischen Kirche, wenigstens in Teutschland, konnte er und seine Freunde als einem ziemlich nahen Ereignisse mit Zuversicht entgegensehen. Wie triumphirte er, als im Jahre 1539 sein alter Gegner H. Georg starb, und nun auch das Meißner Land von der alten Kirche losgerissen und unter die Herrschaft seiner Lehre gestellt ward, als wenige Monate nachher auch der Churfürst Joachim von Brandenburg sein Land der neuen Lehre zuführte. Dafür wurde aber freilich der innere Zustand der jungen Kirche immer bedenklicher, und die Freude an den äußern Siegen und Eroberungen wurde durch die Wahrnehmung so vieler unheilbarer innerer Schäden vergällt. Der Landgraf von Hessen, der Vorkämpfer des Protestantismus, forderte 1540 ein Gutachten zur Rechtfertigung der von ihm beabsichtigten Bigamie, und Luther hatte nicht den Muth, es zu verweigern; Melanchthon selbst wohnte der Vermählung bei, und Luther, der wenigstens auf Verschwiegenheit und Geheimhaltung der Geschichte gerechnet hatte, mußte zu seinem Verdrusse bemerken, daß sie ruchbar werde; doch wollte er, wie er sagte, des Teufels und der Papisten wegen seinen Kummer verbergen. Darüber kam das wichtige, 1540 zu Worms begonnene, 1541 zu Regensburg fortgesetzte Colloquium herbei, welches für die Sache der katholischen Kirche, in Teutschland wenigstens, sehr bedenklich hätte werden können, wenn Luther nicht, ganz einverstanden hierin mit dem sächsischen Churfürsten, jede Annäherung und jedes Nachgeben zurückgewiesen hätte; daran scheiterten die listigen Künste des Landgrafen Philipp und Bucers. Dem Kaiser war damals so sehr an der Heilung der kirchlichen Spaltung in Teutschland gelegen, daß er in die Absendung einer förmlichen Gesandtschaft an Luther nach Wittenberg willigte; sie bestand aus dem Fürsten Johann von Anhalt, von Schulenburg und dem protestantischen Theologen Alesius, aber Luthers Antwort schnitt jede Hoffnung ab; die katholischen Theologen, forderte er, sollten öffentlich bekennen, daß sie bisher falsch gelehrt, und ihre Fassung des Dogma's von der Rechtfertigung widerrufen. Ein Mann, der kurz nachher (20. Januar 1542) in der schrankenlosen Fülle seiner obersten Kirchendictatur selbst einen Bischof — in der Person seines Jüngers Amsdorf für das Bisthum Naumburg — ordinirte, konnte freilich nicht geneigt sein, seine Authorität durch irgend ein Aufgeben seiner bisherigen Behauptungen und Dogmen selber zu schwächen. Damals war er überhaupt durch die raschen glänzenden Erfolge seiner Lehre und den Weihrauch, der seiner Person gestreut wurde, so berauscht, daß er z. B. in einem Schreiben an den Prediger Lauterbach zu Pirna (7. Mai 1542) forderte: Die Meißnischen Staatsbeamten und Edelleute, die bereits das Lutherthum angenommen und zum Beweis davon unter beiden Gestalten communicirt hatten, müßten nicht nur Buße thun, sondern auch Alles, was er und seine Collegen bereits gethan und in *Zukunft noch thun würden*, unbedingt gutheißen. Doch die Gelüste des kirchlichen Despoten reichten viel weiter als seine wirkliche Macht. Man ließ ihn frei schalten in Sachen der theologischen Controverse und der Lehre; er durfte nach Herzenslust an der steten Erweiterung der Kluft zwischen seiner neuen Kirche und der alten arbeiten; soweit traf seine Gesinnung mit den Plänen und Interessen der Fürsten zusammen, aber man ließ ihn seine Ohnmacht fühlen, sobald er Miene machte, in das Gebiet, welches der Adel, die Juristen und Beamten sich vorbehalten hatten, hinüberzugreifen, bei der Verwendung des Kirchengutes mitzureden u. dgl. Der Verdruß, den er darüber empfand, wurde noch gesteigert durch die Zwietracht, die unter seinen Anhängern und selbst zwischen ihm und Melanchthon herrschte. „Alle Glieder des Leibes in der Kirche sind wider einander, sagte er; auch wir, so ein Stück des Herzens sind, plagen

uns einer den andern." Schon im Jahre 1537 hatte er sich über die Lehre von der Rechtfertigung, welche Melanchthon durch das Dogma von der Nothwendigkeit der guten Werke mildern, oder, vom lutherischen Standpuncte aus die Sache betrachtet, verfälschen wollte, mit diesem seinem vornehmsten Gehilfen entzweit. „Wenn zu deiner Zeit schon, schrieb Melanchthon damals an Dietrich in Nürnberg, die Knechtschaft hier schlimm genug war, so ist Luther seitdem noch viel härter geworden." Die Differenz in der Abendmahlslehre kam als neuer Stoff zu Argwohn und Spannung hinzu, denn Luthern konnte es nicht verborgen bleiben, daß Melanchthon schon seit Jahren sich der Zwinglischen Lehre zuneigte. Während Melanchthon mehr als einmal von Wittenberg fortzuziehen gedachte, stand Luther im Jahre 1544 gleichfalls auf dem Puncte, in seinem Verdrusse über ihn, Cruciger und die meisten andern Theologen von dort wegzuziehen; es bedurfte dringender Bitten und Vorstellungen, um ihn zum Bleiben zu bewegen. „Es kann es — schrieb damals Cruciger an Veit Dietrich — fast Keiner von uns vermeiden, sich Luthers Unwillen zuzuziehen, und auch öffentlich von ihm gegeißelt zu werden." — Früher schon hatte er sich mit seinem alten Hausfreunde Agricola entzweit, und nun verfolgte er diesen Mann mit jener Beharrlichkeit und Energie des Hasses, die ihm eigen war; er verläumdete seine Lehre, suchte ihm jede Anstellung zu verschließen und allenthalben Feinde zu erwecken, verdächtigte ihn in Briefen und ließ ihm die Herausgabe von Schriften verbieten — denn Luther ließ durch den weltlichen Arm des Churfürsten eine strenge auf alle ihm mißfälligen Schriften sich erstreckende Censur üben, und suchte Alles, was Bedenken oder Zweifel gegen seine Lehre erregen konnte, so weit sein Arm und der seiner Anhänger reichte, zu unterdrücken. War irgendwo eine schreiende Gewaltthat verübt worden, so war er, falls sie nur im Interesse seiner Lehre und Partei geschehen war, sofort bereit, sie zu beschönigen. Als der König von Dänemark alle Bischöfe seines Landes ohne irgend einen gesetzlichen Grund an Einem Tage hatte gefangen setzen lassen, bloß um sich ihrer Güter zu bemächtigen und das Land ungehindert protestantisch zu machen, bezeugte ihm Luther brieflich sein Wohlgefallen, daß er die Bischöfe „ausgerottet" habe, versprach auch gleich, er wolle „solches, wo er könne, zum Besten helfen deuten und verantworten." Im August 1543 brach er denn auch noch einmal gegen die Zwinglianer los; die Veranlassung gab ihm der Zürcher Buchhändler Froschauer durch Uebersendung der Bibelübersetzung von Leo Jud; in seiner Antwort drohte er den Zürichern mit dem Strafgerichte, welches ihren Meister Zwingli erreicht habe. Einige Monate nachher erschien sein „kurzes Bekenntniß vom Sacramente wider die Schwärmer", die vollständigste Lossagung von der Schweizer Fraction des Protestantismus und von der Wittenberger Concordie, denn durch die „überflüssige Liebe und Demuth, die er zu Marburg bewiesen, sei nur Alles ärger geworden, und da er nun auf der Grube gehe, wolle er dieß Zeugniß vor den Richterstuhl Christi bringen, daß er die Schwärmer und Sacrament-Feinde, Carlstadt, Zwingli, Oecolompadius, Stenkfeld (der Schlesier Schwenkfeld) und ihre Jünger zu Zürich und wo sie sind, mit ganzem Ernste verdammt und gemieden habe, sie und ihre lästerliche und lügenhafte Ketzerei". Noch im folgenden Jahre (1545) fand Major, als er, im Begriffe nach Regensburg zum Colloquium zu gehen, sich von Luther verabschieden wollte, an der Studirstube des Reformators die Worte von seiner Hand geschrieben: Nostri Professores examinandi sunt de coena Domini. Das galt Melanchthon und dessen Freunden. Während er so voll Argwohnes gegen seine alten Waffengefährten und nächsten Umgebungen war, faßte er noch einmal den ganzen Grimm, den er gegen die alte Kirche im Herzen nährte, in zwei Schriften zusammen; die eine war seine „Schrift wider die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen"; sie bestand aus 76 Thesen, in denen er die von ihm verworfenen katholischen Lehren nicht etwa widerlegte, sondern nur

verneinte, verzerrte, und mit jenen giftigen und ungeheuerlichen Schmähworten, wie sie nur ihm eigen waren, zu besudeln strebte; er meinte, scheint es, den durch die Menge der theologischen Schmähschriften und polternden Predigten abgestumpften Gaumen des Volkes nur noch mit so drastischem Stoffe kitzeln zu können; oder er befand sich fortwährend in einer Stimmung, deren natürlicher Ausdruck diese Art der Polemik war. Fast gleichzeitig erschien „das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet", eine Schrift, deren Entstehung sich kaum anders als durch die Annahme erklären läßt, daß Luther sie großentheils im Zustande der Erhitzung durch berauschende Getränke geschrieben habe. War er wirklich bei Abfassung dieses Buches nüchtern, so verstand er es, sich bis zu jener Stufe des exaltirtesten Ingrimmes hinaufzuschrauben, wo der Geist, der Selbstherrschaft baar, der Verrücktheit zu verfallen beginnt. Gleich als ob es ihm an Objecten des Grolles fehle, schrieb er in jenen letzten Jahren seines Lebens auch noch gegen die Juden. Schon in den ersten der gegen sie gerichteten Schriften forderte er förmlich die Christen auf, die Synagogen der Juden mit Feuer zu verbrennen, und jeder, der könne, solle Schwefel und Pech zuwerfen; dann solle man ihnen alle ihre Bücher, auch die Bibel nehmen; ihnen allen Gottesdienst bei Todesstrafe verbieten, mit ihnen nach aller Unbarmherzigkeit verfahren, und sie zuletzt aus dem Lande jagen. Die zweite Schrift, „vom Schem Hamphoras", begann gleich mit der Erklärung, die Juden seien junge zur Hölle verdammte Teufel; im Verlauf aber ergeht er sich in so widerwärtigen, ekelhaften, gemeinen Bildern und Schilderungen, daß selbst seine Anhänger später dieser Schrift nur mit Scham gedachten. Ueberhaupt brachte Luther die letzten Jahre seines Lebens in einer düsteren Stimmung, in fortwährender Bitterkeit, in fruchtlosen Klagen und Zornesergüssen und in dem stets wiederkehrenden Wunsche zu, recht bald durch den Tod dem Anblicke so vieler ihm unerträglichen Dinge entrückt zu werden. Die katholische Kirche hatte seine Hoffnung und Voraussetzung eines baldigen gänzlichen Zerfalles getäuscht, und ihr Fortbestand drückte seiner Genossenschaft das Brandmal einer von dem alten Stamme der Kirche losgerissenen ahnenlosen Secte auf; die Schweizer Kirchenpartei breitete sich weiter aus, die Versöhnung zwischen den beiden großen protestantischen Körpern war mißlungen, die Spaltung eine vollendete Thatsache. Seine eigene Kirche aber — Luther stand vor diesem Werke seiner Hände mit dem Gefühle eines Mannes, dem die Macht und Herrschaft über seine Schöpfung genommen ist, und der der weiteren Entwicklung unthätig zusehen muß. Fürsten, Adel, Bürger und Bauern bereicherten sich mit der Beute des Kirchengutes, ließen die Prediger darben, oder mißhandelten sie, trösteten sich fleißig mit dem neuen Evangelium und führten dabei ein Leben, das den ethischen Charakter der protestantischen Lehre in ein höchst ungünstiges Licht stellte. Die Prediger aber haderten allenthalben unter einander und brachten ihre Streithändel auf die Kanzel. Luther konnte den Zusammenhang, in welchem Alles dieß mit seinen Lehren und Thaten stand, sich nicht abläugnen, und so wurde der Kummer und zornige Mißmuth seiner spätern Jahre nur hie und da durch einzelne Lichtblicke, wie z. B. die Niederlage und Gefangenschaft des von ihm so gehaßten und geschmähten Herzogs Heinrich von Braunschweig — aufgeheitert. Wenn er mit der ihm bereits zur andern Natur gewordenen Bitterkeit und Schmähsucht auch die Juristen zuletzt noch anfiel, so lag der Grund davon wohl weniger in der nächsten und äußerlichen Veranlassung, dem Streite wegen der Gültigkeit der Verlöbnisse, als in der Wahrnehmung, daß die Herrschaft über die neue Kirche und deren Prediger immer mehr diesem Stande zufalle, und daß eben darum auch das gesammte Kirchenwesen in die Zwangsweste der juristisch-büraucratischen Verwaltungsform sich einschnüren lassen müsse — eine Wahrnehmung, doppelt drückend für einen Mann, der noch die alte bischöflich-kirchliche Verwaltung gekannt hatte, und der sich gestehen mußte, daß er es sei, der diese,

bei allen ihren Gebrechen doch Kirchliches auf kirchliche Weise behandelnde Verfassung zertrümmert und der neuen so durch und durch unkirchlichen Ordnung die Wege gebahnt habe. In Wittenberg war unterdeß die Zuchtlosigkeit so arg geworden, daß Luther, wie er seiner Frau im Juli 1545 schrieb, eher umherschweifend das Bettelbrod essen wollte, als in diesem Sodoma leben. Zuletzt trug er sich noch mit mancherlei Entwürfen: er wollte noch einmal wider die Papisten schreiben, da ihm sein vor zwei Jahren erschienenes Buch noch nicht derbe genug zu sein schien, dann wollte er an der Austreibung der Juden arbeiten, am 19. Januar 1546 „übte er sich im Schreiben wider die Parisischen und Löwen'schen Esel", und zwei Tage vorher hatte er sich mit den Worten des Psalmes selig gepriesen, daß er nicht im Rathe der Zwinglianer und auf dem Lehrstuhle der Züricher sitze. In solcher Stimmung ereilte ihn der Tod am 22. Februar 1546 zu Eisleben, wohin er, um einen Streit der Grafen von Mansfeld zu schlichten, gekommen war. — Wenn man den mit Recht einen großen Menn nennt, der mit gewaltigen Kräften und Gaben ausgerüstet Großes vollbringt, der als ein kühner Gesetzgeber im Reiche der Geister Millionen sich und seinem Systeme dienstbar macht — dann muß der Sohn des Bauern von Möhra den großen, ja den größten Männern beigezählt werden. Auch das ist richtig, daß er ein theilnehmender Freund, frei von Habsucht und Geldgier, und Andern zu helfen bereitwillig war. Aber wir müssen ihn als öffentlichen Charakter, als Reformator und Stifter einer neuen Kirche weiter zeichnen oder vielmehr ihn sich selber schildern lassen. Die Sprache der zweifellosesten Zuversicht, der unfehlbarsten Gewißheit in allen seinen Behauptungen wußte Luther mit der größten Leichtigkeit zu handhaben; er versicherte in den mannigfaltigsten Wendungen, er habe seine Lehre vom Himmel und durch göttliche Eingebung, er sei ganz gewiß, daß sein Wort nicht sein, sondern Christi Wort, sein Mund also auch der Mund Christi sei; Christus selbst habe ihn zu einem Evangelisten berufen, mit seiner Lehre sei er Richter nicht nur der Menschen, sondern auch aller Engel, und wer sie nicht annehme, der sei unfehlbar verdammt. Mit solchen Aeußerungen war er stets zur Hand, und es kostete ihn keine Ueberwindung, sich alles Ernstes für den größten und begabtesten Lehrer zu halten, der seit der Apostel Zeiten unter den Christen aufgestanden. Bei solchem Glauben vermochte er leicht sich und Andere zu überreden, Gott wirke fort und fort Wunder zu seinen Gunsten, und hier kam ihm seine angeborene Neigung zum Argwohn, und die Lieblingsidee, daß der größte Theil der Menschen eigentlich unter der Herrschaft des Teufels stehe, sehr zu statten. Er bildete sich nun ein, seine Gegner seien nicht nur seiner Lehre abhold, sondern auch gegen sein Leben verschworen, und hätten viele Menschen in Sold genommen, um ihn zu vergiften; diese Vergiftungsversuche aber wurden immer durch ein Eingreifen Gottes wunderbarlich vereitelt; er habe, behauptete er, oft Gift getrunken, es habe ihm aber nie schaden können; ja die natürlichen Folgen eines allzureichlich genossenen Abendschmauses schrieb er solchen Vergiftungen zu; selbst die Predigtstühle und Lehnen, auf denen er gepredigt, waren, wie er nicht zweifelte, oft vergiftet, und doch kam er immer wohlbehalten davon. Indeß eigneten sich dergleichen Wunder nicht zu Beweisen seiner göttlichen Sendung und der Wahrheit seiner Lehre, und Luther, der es mehrfach theils als nothwendig, theils als sehr wünschenswerth anerkannte, daß seinem Systeme auch die Bestätigung durch Wunder und Zeichen nicht fehle, sah sich daher nach Ereignissen um, die als solche außerordentliche Wirkungen der unmittelbar eingreifenden göttlichen Allmacht gelten könnten. „Denn — meinte er — wenn es die Noth erforderte, so müßten wir wahrlich daran, und müßten auch Zeichen thun, ehe wir uns das Evangelium ließen schmähen und unterdrücken." Er wußte jedoch nichts anzuführen, als daß es einzelnen Nonnen gelungen sei, aus ihren wohlverwahrten Klöstern zu entkommen. Das seien Wunder, die sein

Evangelium thue, die aber freilich die Gottlosen nicht sehen wollten. Indeß behauptete er auch wieder, es sei nicht mehr Noth, Wunder zu thun, und berief sich dann lieber auf die schnelle Ausbreitung seiner Lehre und auf die Uneinigkeit, die sie in der Welt angerichtet habe, dieß sei der stärkste Beweis und Wunderzeichen, daß er die Sache in Gottes Namen angefangen, und das rechte Wort Gottes lehre. Er vergaß nur dabei, daß dieß bei so vielen älteren und neueren Irrlehren auch der Fall gewesen, oder, wie er selbst einmal schrieb, „daß die Welt fast allen Ketzereien anfänglich mit ausgebreiteten Armen, sie zu empfahen, entgegengelaufen sei." — Aber jene Zuversicht und jener Ton einer unerschütterlichen Festigkeit war bei Luther zum großen Theil nur das Erzeugniß der polemischen Erhitzung und eines künstlich gesteigerten Taumels, sowie des Bewußtseins seiner natürlichen Ueberlegenheit, seiner dialectischen Stärke und rhetorischen Gewandtheit. Es findet sich in dieser Beziehung die charakteristische Aeußerung von ihm: „Die äußeren Anfechtungen machen mich nur stolz und hoffärtig, wie ihr das in meinen Büchern seht, wie ich die Widersacher verachte; ich halte sie stracks für Narren." War er aber sich selbst überlassen und im einsamen Verkehr mit seinem Gewissen, dann wollte diese Zuversicht, die eben oft nur erzwungen und ertrotzt war, nicht Stich halten. Oft schlug die Qual der Reue und der Gewissensangst ihren scharfen Zahn in seine häuslichen Freuden und öffentlichen Triumphe. Diese mahnenden Stimmen eines erschreckten und gequälten Gewissens nahmen verschiedene Formen an, und immer suchte Luther sich mit der Vorstellung zu beruhigen, daß es satanische Versuchungen, Einflüsterungen des Erzfeindes seien, der ihm vor allen Menschen auffätzig sei, weil Niemand noch dem Reiche Satans so großen Abbruch gethan. Hauptsächlich war es der Zweifel an der Wahrheit seiner eigenen Lehre, ein beängstigendes Gefühl dogmatischer Unsicherheit, was ihn peinigte; er gestand oft, er könne selber nicht glauben, was er Anderen lehre; als der Prediger Anton Musa von Rochlitz einmal Luthern klagte, er könne nicht glauben, was er predige, erwiederte dieser: Gott sei Dank, daß es Andern auch so geht; ich meinte, mir wäre allein so. Der Satan, äußerte er ein anderes Mal, habe ihn mit Sprüchen der Schrift also zerplagt, daß ihm Himmel und Erde zu enge geworden, und im ganzen Papstthum kein Irrthum gewesen sei. Dazwischen war es dann wieder das sich aufdrängende Bewußtsein, daß er ohne Beruf und göttliche Sendung sich zum Gründer einer neuen Lehre und Kirche aufgeworfen habe, und die kläglichen Trostmittel, an denen er sich wie ein Versinkender an einem Strohhalm zu halten suchte, beweisen, wie niederbeugend dieses Bewußtsein für ihn war. „Ich hab' oft gesagt, und sag' es noch, ich wollte der Welt Gut nicht nehmen für mein Doctorat, denn ich müßte wahrlich zuletzt verzagen und verzweifeln in der großen und schweren Sache, die auf mir liegt, wo ich sie als ein Schleicher ohne Beruf und Befehl hätte angefangen." Der Teufel, äußerte er ein anderes Mal, hätte mich mit diesem Argument getödtet: Du bist nicht berufen, wenn ich nicht wäre Doctor gewesen. Er übersah nur dabei, daß ihm das Doctorat bloß für den gelehrten Vortrag in der Schule, und nur mit der Bedingung und dem Auftrage, die heilige Schrift nach der Ueberlieferung und herrschenden Lehre der katholischen Kirche auszulegen, verliehen worden war. — Häufig waren es aber auch die traurigen Folgen seiner Lehre, die mahnend vor sein Gewissen traten, die Zerreißung der vor ihm einigen Kirche, die in seinem eigenen Kirchenwesen aufgehende Saat der Zwietracht, die allenthalben sich kundgebende Sittenlosigkeit, die mit dem neuen Rechtfertigungs-Dogma sich tröstende Sicherheit, und das Schwinden aller ernsteren Religiosität, und dazu kam noch das mehrfach von ihm ausgesprochene, niederschlagende Bewußtsein, daß er selber seit seiner Trennung von der Kirche ethisch herabgekommen und erkaltet sei. So gestand er zum Beispiel: „Ich bekenne für mich selbst, und ohne Zweifel auch Andere müssen bekennen, daß mir's mangelt an solchem Fleiß und Ernst, den ich

jetzt viel mehr, denn zuvor, haben soll, und viel nachlässiger bin, denn zuvor unter dem Papstthum, und ist jetzt nirgend kein solcher Ernst beim Evangelium, wie man zuvor hat gesehen bei Mönchen und Pfaffen." Alle diese Vorwürfe und Gedanken mit ihren daran sich knüpfenden unabweisbaren Consequenzen suchte er nun mit äußerster Anstrengung durch die Vorstellung zu entkräften und sich aus dem Sinne zu schlagen, daß es der Teufel sei, der sie ihm eingebe, um ihn damit irre zu machen und zur Verzweiflung zu treiben. Darum ist in seinen Schriften und besonders in seinen Briefen und vertrauten Aeußerungen so viel die Rede davon, daß er „in der Hand des Teufels sei, daß der Satan sich in Christus selbst umgestalte, und er, Luther, mit seiner Kenntniß der heiligen Schrift gegen ihn nicht ausreiche, daß er ganze Nächte hindurch mit dem Satan kämpfen müsse, der es ihm oft mit seinem Disputiren so nahe bringe, daß ihm der Angstschweiß darüber ausgehe" u. s. f. Mitunter suchte Luther einen eigenthümlichen Trost und eine Befriedigung seines Selbstgefühles in der Vorstellung, daß der Teufel für ihn ganz besondere große und außerordentliche Anfechtungen ersonnen habe, von denen seine Gegner, die Papisten, freilich nichts wüßten, gleichwie auch die Kirchenväter ehemals sie nicht gekannt hätten. Verglichen mit diesen Anfechtungen seien die gewöhnlichen Versuchungen zu Fleisches-Sünden und dergleichen nur Kleinigkeiten; er beschreibt nun diese allerschwersten Anfechtungen als einen Zustand, in welchem man nicht wisse, ob Gott der Teufel, oder der Teufel Gott sei, und vor Angst gleich den Geist aufzugeben fürchte. Aus allen seinen hyperbolischen Wendungen und paradoxen Beschreibungen ergibt sich aber am Ende nur dieß, daß es die Vorwürfe seines Gewissens und die Zweifel an der Richtigkeit seines Systemes, besonders seiner Rechtfertigungslehre, waren, die er vor sich selbst und vor Anderen gerne dem Satan als dessen ganz besondere Kunstgriffe zugeschoben hätte. Es waren also Versuchungen, wie sie wohl jeder aufrichtige und ernst gesinnte Christ zu bestehen hat, nur mit dem freilich sehr großen Unterschiede, daß dieser nicht das zu verantworten hat, was Luther unternommen hatte, und daß ein in der Kirche wurzelnder Christ Zweifel und Regungen des Unglaubens viel leichter überwindet, da sein Glaube von dem Zeugniß und Ansehen der ganzen Kirche getragen wird. Wenn demnach Luther von jenen höchsten Anfechtungen redet, die ihn an seinem Leibe so erschöpft und gemartert hätten, daß er kaum lechzen und Athem holen konnte, wenn er in seiner Schwermuth gräuliche Gesichte gesehen haben wollte, so liegt der Schlüssel dazu in der gleich darauffolgenden einfachen Erklärung: „Der traurige Geist ist das Gewissen selbst", und in dem Geständnisse, daß er dem Satan, wenn dieser ihm so zusetze, den „Gräuel des Papstes" vorwerfe, der so groß sei, daß er nach Christo sein größter Trost sei. „Darum — fügt er hinzu — sind das heillose Tropfen, die da sagen, man solle den Papst nicht schelten. Nur flugs gescholten, und sonderlich, wenn dich der Teufel mit der Justification anficht." Es bedarf wohl keiner Ausführung, welch' einen Blick uns diese Aeußerungen in das Innere des Mannes thun lassen. (Siehe Luthers Colloquia, herausg. von Förstemann, III, 102, 103, 116, 121, 136. IV, 62). Als Polemiker und Verfasser theologischer und besonders populärer Streitschriften verband Luther mit einem unläugbaren großen dialectisch-rhetorischen Talente eine Gewissenlosigkeit, wie sie auf diesem Gebiete wohl nur selten im gleichen Grade vorkommt. Es ist einer seiner gewöhnlichsten Kunstgriffe, eine Lehre oder Institution erst bis zur absurdesten Fratze zu verunstalten, und sich dann, vergessend daß das, was er bekämpft, in solcher Gestalt nur ein Phantom seiner gefolterten Einbildung sei, mit behaglichem Tadel darüber zu verbreiten. Nur allzu oft sinkt er zum Tone eines geistlichen Marktschreiers herab, und bläht sich mit hyperbolischen Phrasen und hohlen Uebertreibungen auf. So wie er eine theologische Frage anfaßt, verwirrt er sie auch, oft mit berechnender Absichtlichkeit, und die Gründe der Gegner werden bis zum Unkenntlichen ver-

stümmelt und verzerrt. Aber bei allen diesen Gebrechen, welche das Lesen seiner Schriften jetzt zu einer so ermüdenden und widerwärtigen Beschäftigung machen, fühlt man doch, daß er eine wunderbare Gabe hinreißender Popularität besaß, und daß seine Demagogie auf die genaueste Kenntniß und Berechnung aller Schwächen des teutschen Nationalcharakters gebaut ist. Die Art, wie er in diesen Streitschriften die Personen seiner Gegner behandelt, ist wirklich beispiellos. Nie ist es die trauernde Liebe, die, nur den Irrthum hassend, den Irrenden zu gewinnen sucht, sondern es ist schmähender Groll, trotziger, wegwerfender Hohn, und eine massenhafte Häufung von Invectiven, oft der persönlichsten, oft zugleich der pöbelhaftesten Art, die wie ein Strom aus unversiegbarer Quelle sich ergießen. Es ist durchaus unwahr, daß Luther in dieser Beziehung nur einer in jener Zeit überhaupt herrschenden Unsitte gefröhnt habe; das Gegentheil weiß jeder Kenner der gleichzeitigen und unmittelbar vorausgegangenen Literatur; Luthers Schriften erregten gerade durch diesen Charakter allgemeines Erstaunen, und während Alle, die nicht zu seinen unbedingten Anhängern gehörten, ihr Befremden darüber ausdrückten, oder ihm deßhalb die schärfsten Vorwürfe machten, und auf die verderblichen Wirkungen dieser schmähenden Ergüsse hinwiesen, pflegten seine Jünger und Bewunderer sich mit dem „heroischen Geiste" des Mannes zu trösten, dem Niemand Maß oder Ziel zu setzen sich unterfangen dürfe, und der eben durch eine Art von Inspiration von der Beobachtung des Sittengesetzes dispensirt, sich das gestatten dürfe, was bei Anderen unsittlich und frevelhaft sein würde. In keinem andern Schriftsteller findet sich ferner Begeisterung für den unerschöpflichen Reichthum und göttlichen Charakter der heiligen Schrift mit der gewaltsamsten Mißhandlung derselben so dicht beisammen, wie bei Luther. Sein Versuch, den Brief Jacobi aus dem biblischen Canon zu werfen, die verächtliche Sprache, in der er sich über diesen Bestandtheil der hl. Schrift ausdrückt, ist bekannt; die neuerdings vorgebrachte Behauptung, daß er später von dieser Verirrung zurückgekommen sei, ist grundlos; noch in seinem letzten größeren Werke, seiner zweiten Auslegung des ersten Buches Mosis, äußerte er sich über den Brief und dessen Verfasser in der alten, tadelnd-wegwerfenden Weise. Er hatte freilich nur die Wahl, entweder den Brief ganz zu verwerfen, oder den schroffen Widerspruch, in welchem die Erklärung dieser heiligen Urkunde über Rechtfertigung mit seinem Systeme steht, in der Weise, wie es die späteren protestantischen Theologen gethan, durch gewaltsame Interpretation zu entfernen. Warum er sich nicht hiefür, sondern für das erstere entschied, ist nicht klar; Gewissenhaftigkeit der Exegese und Scheu vor der einfachen Klarheit des Textes war es sicherlich nicht, was ihn bestimmte, denn die willkürlichsten, handgreiflich falschen Interpretationen sind in seinen polemischen Schriften ganz gewöhnlich. Es ist kaum möglich, es hierin ärger zu treiben, als er es z. B. in seinen Schriften gegen Erasmus in den selbst von Plank angeführten Beispielen gethan. Ja es läßt sich in seinen Schriften eine förmliche Gradation exegetischer Willkür und Gewaltsamkeit an zahlreichen Beispielen nachweisen. Wenn er allerdings am häufigsten dadurch falsch interpretirt, daß er seine eigenthümlichen Vorstellungen, die er sich seinem eigenen Geständnisse nach nicht durch ruhiges, unbefangenes Bibelstudium, sondern in dem Zustand einer peinlichen Geistesverwirrung und Gewissensangst gebildet hatte, den biblischen Stellen unterlegte, so war es schon ein weiterer Schritt gewaltsamer Willkür, daß er den Text, den er zu seinen polemischen Zwecken gebrauchen wollte, erst dafür zurichtete, theils durch falsche Uebersetzung, theils durch Interpolation. Reichte auch dieß nicht aus, dann setzte er Schrift und Christus einander entgegen, wie z. B. in folgender Stelle: „Du Papist pochest fast (sehr) mit der Schrift, welche doch unter Christo als ein Knecht ist, daran kehre ich mich gar nichts. Ich aber trotze auf Christum, der der rechte Herr und Kaiser ist über die Schrift. Ich frage gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, wann du ihrer

noch mehr wider mich aufbrächtest, denn ich habe auf meiner Seite den Meister und Herrn der Schrift, mit dem will ich's halten, und weiß, er wird mir nicht lügen, noch mich verführen, ihm will ich lieber die Ehr' geben und glauben, denn daß ich mich in allen Sprüchen um ein Haar breit bewegen lassen wollte." — Mitunter geschah es auch, daß eine biblische Stelle, die einer seiner Lieblingslehren besonders klar widersprach, ihm unruhige Stunden machte; zuletzt aber wußte er sein exegetisches Gewissen auch hier mit der Vorstellung zu beschwichtigen, daß diese Beunruhigung nur eine Versuchung des Teufels sei, der ihn mit Schriftstellen irre machen und zur Verzweiflung treiben wolle. So machte Luther es mit der Stelle 1 Timoth. 5, 12. — Mit diesen Zügen zu einem Bilde des Reformators müssen wir uns hier genügen lassen; nur das darf nicht unerwähnt bleiben, daß er, besonders seit dem Jahre 1520, über Geschlechtsverhältniß, Ehe und Cölibat Behauptungen aufstellte und unter dem Volke verbreitete, die in den weitesten Kreisen, nach dem Zeugnisse von Zeitgenossen, einen höchst nachtheiligen moralischen Einfluß ausübten. Er ist wohl seit der Stiftung der christlichen Kirche der Erste gewesen, der die Lehre aufstellte, der Mensch sei ein Sklave seines mit unwiderstehlicher Macht herrschenden Naturtriebes, und das Gebot, sich zu verheirathen, sei daher nicht nur ein Jedermann verpflichtendes, sondern verbinde auch noch strenger, als jene Gebote des Decaloges, welche Mord und Ehebruch verbieten. In einer im Jahr 1522 gehaltenen Predigt über die Ehe trug er Dinge vor und gestattete Rechte, von denen das natürliche Gewissen eines Heiden sich abwenden würde. Auch die Erlaubniß, die er dem Landgrafen Philipp gab, war eine Folge seiner — freilich wieder mit seinem ganzen Systeme zusammenhängenden — Ansicht, daß es — selbst für Christen — kein Gebot der Monogamie gebe. Zum Schlusse nur noch die Erwähnung, daß zwischen Luthers lateinischen und seinen teutschen Schriften ein großer Unterschied ist. In den letztern liegt seine Stärke und (theilweise) das Geheimniß seiner außerordentlichen Erfolge, während die Theologen in Frankreich, England, Italien, Spanien, welche bloß seine lateinischen Schriften lasen, und in denselben weder besondere Beredtsamkeit, noch glänzenden Scharfsinn oder imponirende Erudition fanden, vielfach ihre Verwunderung darüber äußerten, daß dieser Mann in Teutschland so vergöttert werde, und selbst unter den Gelehrten so viele Anhänger und Verehrer habe. Luthers Leben muß aus seinen eigenen Schriften, vorzüglich seinen Briefen, geschöpft werden — eine befriedigende und vollständige Darstellung desselben existirt noch nicht. Unter den älteren Biographien ist die „Historie von Martin Luthers Anfang, Lehre, Leben" von dem Prediger Matthesius, der Luthers Tischgenosse gewesen (eigentlich eine Reihe von Predigten, Nürnberg 1565), brauchbar wegen einzelner Züge; die Historia de vita et actis M. Lutheri von Melanchthon (Wittemb. 1546) ist gar zu dürftig und oberflächlich; viel reichhaltiger, aber freilich auch in hohem Grade parteiisch, ist das Werk eines persönlichen Gegners Luthers, des Cochläus (Commentaria de actis et scriptis M. L. Mogunt. 1549 fol.), aber da es von einem Zeitgenossen und Theilnehmer an den Ereignissen herrührt, immer wichtig und brauchbar. Auch das spätere Werk des Ulenberg, eines zur katholischen Kirche übergetretenen Lutheraners: Historia de vita, moribus, rebus gestis, studiis ac denique morte M. L., Colon. 1622, hat als Materialiensammlung Werth. Die „merkwürdigen Lebensumstände Luthers" von F. S. Keil (4 Thle. 4., Leipzig 1764) beschäftigen sich hauptsächlich mit Luthers „Leibesconstitution, Krankheiten, geistlichen und leiblichen Anfechtungen und anderen Zufällen." Das Leben Luthers von G. H. A. Ukert (Gotha 1817, 2 Thle.) bietet nur einen Wust von großentheils werthloser Literatur. Die Schriften von Pfizer (1836), Stang (1838), Meurer (1843), Ledderhose (1836), können nur sehr genügsame Leser befriedigen. Das Werk von K. Jürgens, Prediger in Braunschweig, würde unter den vom protestantischen

Standpunct aus geschriebenen weitaus das wichtigste und brauchbarste sein, aber die drei Bände (Leipzig 1846—47) gehen nur bis zum Ausbruch des Ablaßstreites. Das bekannte Werk von Audin ist mit einer allzugroßen, mitunter an Naivetät grenzenden Unkenntniß der Schriften Luthers, der gleichzeitigen Literatur und des ganzen damaligen Zustandes von Teutschland geschrieben. Die Mémoires de Luther von dem Pariser Professor Michelet bestehen hauptsächlich aus aneinander gereihten Stellen der Colloquien und derjenigen Schriften, in denen Luther von sich selber spricht. — Ueber den Charakter und Entwicklungsgang des Reformators vergleiche man die Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation, Schaffhausen 1846, und die Darstellung im dritten Bande des Werkes: „Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen.“ [J. Döllinger.]

Lüttich, (Leodium), Bisthum. Die Anfänge des nachmals so berühmten Bisthums Lüttich sind in Tongern und Mastricht zu suchen, denn erst im Anfange des achten Jahrhunderts ist der bischöfliche Stuhl von da nach Lüttich verlegt worden. Der Sage zufolge soll die Kirche von Tongern schon im ersten christlichen Jahrhundert von Maternus I., einem unmittelbaren Schüler Petri, zugleich mit der Kirche von Cöln gestiftet worden sein. Derselbe Maternus sei dann auch der erste Bischof von Cöln und Tongern, und nach seines Freundes Valerius Tod überdieß auch (der dritte) Bischof von Trier gewesen (vgl. den Art. Cöln, Bisth.). Der historische Maternus lebte jedoch erst im Anfange des vierten Jahrh., und es ist zweifelhaft, ob derselbe zur Kirche von Tongern irgend eine nähere Beziehung gehabt habe. Die alten, freilich fabelhaften Cataloge nennen ganz andere Namen alter Tongerscher Bischöfe aus den ersten Jahrhunderten (Navitus, Marcellus, Metropolus, Severin, Florentius, Martin, Maximin, Valentin), die mit denen der angeblichen uralten Trier'schen Bischöfe so sehr übereinstimmen, daß man die Vermuthung aufstellen mußte, Tongern und Trier seien lange unter einem Bischofe gestanden. Einen historischen Boden für die Tongern'sche Kirche gewinnen wir jedoch erst mit ihrem Bischofe Servatius oder Servatio, der sich um die Mitte des vierten Jahrh. an den arianischen Händeln betheiligte, und nach dem Zeugnisse des Sulpitius Severus (historia sacra lib. II.) einer der muthigsten Vertheidiger der nicänischen Lehre auf dem Concil zu Rimini im J. 359, darum aber auch dem kaiserlichen Statthalter Taurus besonders verhaßt war. Auch Athanasius nennt unter den gallischen Bischöfen, deren Zustimmung er sich auf der Synode von Sardica erfreute, einen Servatius, jedoch ohne Angabe seines Bischofssitzes; er wird auch wohl derselbe sein, der zugleich mit Bischof Maximus (nicht Maximin) von Trier als Gesandter an Kaiser Constantius geschickt wurde (Athanas. Apolog. ad Constant. T. I. p. 300. Mansi, Collect. Concil. T. III. p. 68). Weiterhin erzählt Gregor von Tours (hist. Franc. II. 5), daß Bischof Servatius von Tongern bei dem Einfall der Hunnen unter Attila durch eine Vision über die dem Lande drohende Gefahr belehrt, nach Rom gepilgert sei, um durch ein dort zu verrichtendes Gebet die Gefahr abzuwenden. St. Petrus habe ihn aber belehrt, daß Gallien von den Hunnen werde verwüstet werden, weßhalb nun Servatius nach seiner Rückkehr den Stuhl von Tongern nach Mastricht (etwas weiter östlich) verlegt habe. Wahrscheinlich ist hier von einem zweiten Servatius die Rede, welcher hundert Jahre später, als der erstgenannte, um die Zeit Attila's, also um die Mitte des fünften Jahrh. lebte. Nach dieser Zeit tritt die Geschichte des Bisthums Tongern-Mastricht (es führte nämlich noch immer den Titel Tongern) wieder in's Dunkel zurück, selbst die Namen der angeblichen Bischöfe sind mehr als zweifelhaft, und erst gegen die Mitte des sechsten Jahrh. treffen wir wieder mit Sicherheit einen Bischof Domitian, der im J. 535 zu Clermont und 549 zu Orleans auf einem Concil unterzeichnete. Unter seinen Nachfolgern ragte im siebenten Jahrh. der hl. Amandus

(s. d. A.), der Apostel Belgiens hervor (684), ein Paar Decennien später aber treffen wir den hl. Lambert (s. d. A.) auf dem Stuhle von Maſtricht. Er wurde von einem fränkischen Großen Dodo, angeblich einem Bruder der Alpais, im J. 708, wie die Sage geht, deßhalb ermordet, weil er gegen die ehebrecherische Verbindung Pipins von Heristall mit dieser Maitresse geeifert hatte. Sein Nachfolger war der hl. Hubert (s. d. A.), der bekannte Patron der Jagd, unter welchem im J. 721 das Bisthum nach Lüttich verlegt worden sein soll. Dasselbe behielt jedoch noch mehrere Jahrhunderte lang den Namen Tongern, bis Anno 1091 der Papst dem Bischofe Heinrich die Führung des Namens von Lüttich erlaubte. Das Bisthum Lüttich gehörte zur Kirchenprovinz Cöln und zum teutschen Reiche, näherhin zum westphälischen Kreise desselben, und der jeweilige Bischof war Reichsfürst und hatte seinen Sitz neben dem Bischofe von Münster. Unter den Besitzungen des Bisthums, deren es sehr viele waren, ragte besonders das Herzogthum Bouillon hervor, welches der berühmte Gottfried von Bouillon und seine Brüder an den Bischof Obert von Lüttich entweder verkauft oder verschenkt hatten. Das Stift verlor zwar diese Besitzung wieder im 17ten Jahrh. an die Familie de la Tour d'Auvergne, zählte aber doch noch 22 Städte, und mehr als 1200 Flecken und Dörfer. Das Hochstift hatte auch nicht weniger als 61 Canonici, darunter Söhne von Königen und Fürsten. Im J. 1791 nahmen die Franzosen das Lütticher Land in Besitz und vertheilten es unter mehrere Departements, der Wiener Congreß aber gab es an die Niederlande und durch die belgische Revolution endlich kam es zum Königreiche Belgien. Die gegenwärtige Diöcese Lüttich zählt gegen 600,000 Gläubige und gehört zum Erzbisthume Mecheln. Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Teutschlands Bd. I. S. 204. ff. u. 550. ff., wo auch die ältere Literatur angegeben ist. [Hefele.]

Luzern, s. Schweiz.

Lycaonia, *Λυκαονία*, Landschaft im südlichern Theile von Kleinasien; im pers. Zeitalter, wo sie zuerst bekannt wird, umfaßte sie zugleich den größten Theil des spätern Cataoniens, war im Süden durch den Taurus von Cilicien getrennt und erstreckte sich von Iconium im W. 23 g. M. weit gegen O. (Xenoph. An. 1, 2. 29. Strabo p. 568). Während der Herrschaft der Römer wechselten die Grenzen häufig, das Hauptland kam zur Provinz Cappadocien, einzelne Theile wurden bald an diesen bald an jenen Fürsten verschenkt; aus dieser Unbestimmtheit mag es erklärt werden, daß die Apg. (14, 6. 11) die Städte Lystra und Derbe nach Lycaonien verlegt, während sie nach Andern damals zur Provinz Galatia gehörten (Plin. 5, 42. Str. 12, 569), an welche die lycaonische Landschaft in ihrer Gesammtheit in N. grenzte, in O. an Cappadocien, in S. an einen Theil von Cilicia aspera, an Isaurien, in W. an Großphrygien. Lycaonien, größtentheils eben, in S. und N. von Gebirgen umgeben, war reich an Schafherden und an Salz. Die Einwohner, nach einer griechischen Sage Abkömmlinge vom Arcadier Lycaon, also hellenischen Ursprungs, galten für kriegskundig, namentlich als gute Bogenschützen. Vgl. Pauly, Realencycl. des class. Alterthums. IV. 1253.

Lyceen, s. Mittelschulen.

Lycien, *Λυκία*, 1 Macc. 15, 23. Apg. 27, 5. Halbinsel an der Südküste Kleinasiens gegen W. und N. W. von Carien, gegen N. von Phrygien und Pisidien, gegen N. O. und O. von Pamphylien und gegen Süden vom mare internum umschlossen. Der ältere Name des Landes war *Μιλυάς* (Herod. 1, 173), Homer, der diesen nicht kennt, nennt seine Einwohner Solymer (Il. 6, 480. 10, 430. Od. 5, 282), welche auch in Pamphylien und Pisidien bis an den Taurus hinauf getroffen werden (Str. 1. p. 21, 34. Ptol. 5, 3. 7), sie scheinen Semiten zu sein, denn Namen mit dieser Wurzel (שלם) sind bei den Semiten häufig, auch ihre Sprache war semitisch (Chörilus bei Euseb. praep. evang. 9, 9; nach

Tacit. hist. 5, 2. wurden die Juden mit diesen Solymern in Zusammenhang gebracht, vgl. Knobel, die Völkertafel ꝛc. S. 231). Die Solymer wurden von den Termilern, einem zur Zeit des Minos aus Creta ausgewanderten Stamme verdrängt und Letztere nannten sich nach dem Athener Lykos, der von seinem Bruder Aegeus vertrieben worden, Lykier (Λύκιοι, Str. 12. p. 573. 14, 667); der Name Solymer verlor sich nach und nach, Milyas erhielt sich in den nördlichen Gebirgsgegenden (Str. 667). Die Lycier blieben allein unabhängig von Crösus (Herod. 1, 28), erlagen aber den Persern (id. 1, 176) und theilten sofort alle Schicksale des persischen, macedonischen und syrischen Reiches. Die Römer ließen ihnen lange ihre Freiheit (Polyb. 30, 5. 12. Liv. 45, 25); das Land bildete einen aus mehreren selbstständigen Republiken bestehenden Städtebund mit einem Generalstatthalter (Λυκιάρχης) an der Spitze (Str. 14. p. 664). Innere Zwiste brachten sie um die Freiheit, Claudius machte Lycien zur römischen Provinz (Appian. b. c. 4, 65. Dio Cass. 47, 34. 16, 17. Suet. Claud. 25). Die Lycier waren ein fleißiges, wohlgesittetes Volk und bildeten namentlich einen eigenthümlichen Baustyl aus, von welchem erst in neuester Zeit zahlreiche Ueberreste entdeckt wurden, die sich vortheilhaft von den roheren Bauwerken der Nachbarvölker unterscheiden; vgl. Fellows discoveries in Lycia, London 1841. Pauly, Realencycl. des classischen Alterth. IV. 1256. Von den zahlreichen lycischen Städten nennt die Bibel: Patara, Hauptstadt des Landes, wohin Paulus von Rhodus aus gelangte (Apg. 21, 1), sie hatte einen berühmten Apollotempel mit Orakel (Str. 14, 665. Plin. 5, 28); Phasolis (1. Macc. 15, 23), hatte drei Häfen (Herod. 2, 178), Paulus Servilius zerstörte sie im Seeräuberkriege (Cic. Verr. 6, 10. Plin. 5, 26), später ist sie Januensis portus genannt; Myra (Apg. 27, 5), Hafenstadt (vgl. Plin. 32, 8. Str. 14, 665). [König.]

Lydda (τὰ Λύδδα und ἡ Λύδδη) Lod, לֹד der Benjaminiter (1 Chron. 8, 12. Esra 2, 32. Nehem. 11, 35), nicht weit von Joppe (Apg. 9, 38) auf der Straße von Jerusalem nach Cäsarea, nach thalmudischen Notizen eine Tagreise, nach dem itiner. Anton. 32 römische Meilen von Jerusalem; im syrischen Zeitalter gehörte es Anfangs zu Samaria, wurde aber von Demetrius Soter Judäa zugetheilt und dem Jonathan überlassen (1 Macc. 11, 34. vgl. 10, 30. 38). Josephus (antt. 20, 6. 2) kennt es als bedeutenden Ort, der unter römischer Herrschaft den Namen Diospolis erhielt, und im letzten jüdischen Krieg von Cestius zerstört wurde (bell. j. 2, 19. 1); wieder aufgebaut war Lydda eine Zeitlang Sitz einer jüdischen Schule, seit dem vierten Jahrh. eines Bisthums, genannt nach dem hl. Georg, der hier unter Diocletian den Martyrertod starb. 415 wurde in Lydda Pelagius von einer Synode von 14 Bischöfen verhört (Neander, Krchgsch. II. 3. S. 1222. ff.). In diesem Orte soll der Antichrist getödtet werden (Abulf. tab. Syr. 7). Das jetzige Ludd ist ein ziemlich ansehnliches Dorf, mit den Ruinen der berühmten, von Kaiser Justinian erbauten, von Richard Löwenherz (?) restaurirten St. Georgskirche, deren Beschreibung sowie das Ausführliche über die Geschichte Lydda's bei Robinson (III. 262. ff.) zu finden ist.

Lyon (Lugdunum), Bisthum. Die Stadt Lyon, etwa ein Jahrhundert vor Christo an der Einmündung des Ararflusses in den Rhodanus von Plancus gegründet, wurde hundert Jahre nach seiner Gründung von einer Feuersbrunst zerstört. Die Römer hatten es in kurzer Zeit aus seinem Schutte wieder erhoben, und bald bedeckte es wieder den Hügel, an dessen Fuße sich Rhone und Saone verbinden. Bald wurde diese Stadt die bluhendste in Gallien. Die Paläste der Cäsaren und des Statthalters ragten hervor; ein geräumiges Amphitheater fehlte nicht, und im Norden breitete sich später das Forum des Trajan aus. Unterhalb der römischen Gebäude am rechten Ufer der Saone lagen die Handlungshäuser der fremden — zum Theil aus dem Orient eingewanderten — Kaufleute und die

Hütten der Fischer. Bei dem Zusammenflusse der beiden Ströme standen die Denkmale, welche 60 gallische Völker zu Ehren des — vergötterten — Roms und Augustus errichtet hatten. „Im Jahre 14 vor Chr. wurde hier ein ungeheurer Tempel zu Ehren des Augustus eingeweiht. Die gallischen Götter erkannten den Kaiser, den Gottgewordenen, für ihren Lehensherrn. — Im römischen Sinne verdiente Gallien die älteste Tochter der Religion der Göttlichkeit des Augustus und der Kaiser genannt zu werden, wie dieselbe Gegend einige Jahrhunderte darauf es verdiente, die älteste Tochter der von Jerusalem ausgegangenen Kirche, der neuen Religion zu heißen, deren authentischster Ausdruck und wahres Centrum zu sein Rom gleichfalls die Bestimmung hatte" (Salvador, Römerherrschaft in Judäa, 1847. I. 252). — Die älteste Tochter der römischen Kirche nennt sich mit besonderer Auszeichnung die Kirche in Frankreich. Die Kirchen von Arles, von Vienne, von Limoges, von Marseille, von Narbonne, selbst von Paris leiten ihren Ursprung auf Apostel oder Apostelschüler zurück. Auch in Lyon mag es im ersten Jahrhunderte nach Christo schon Christen gegeben haben; wer aber das Christenthum zuerst dorthin gebracht habe, kann nicht ermittelt werden. Aber eine kirchliche Hierarchie gab es kaum daselbst vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Der hl. Pothinus, aus Smyrna in Kleinasien von Polycarp gesandt, gilt als der erste Bischof von Lyon. „Mitten unter der Finsterniß der neuen Bewohner von Gallien, die sich hier mit den alten vermischten, erschien mit einem Male wie die Morgenröthe der demüthige Missionär von Smyrna, ein Diener der Religion der Reinigkeit, der Liebe und der Menschlichkeit, einer Religion, welche hier dem Menschen eine ganz neue Lehre und ein ganz neues Licht über seine Pflichten mittheilt, und ihn für das jenseitige Leben mit den größten und dauerndsten Hoffnungen erfüllt" (Abbé Jacques, Origine de l'Eglise de Lyon p. 7). Die Kritiker verlegen die Ankunft Pothins in Lyon in die Jahre 140—150. In der Verfolgung der Christen zu Lyon im J. 177 n. Chr. starb auch Pothinus — neunzigjährig. So wird sein letzter Kampf in dem Schreiben der Kirchen von Lyon und Vienne beschrieben: „Der selige Pothinus, dem das Bisthum der Gemeinde zu Lyon anvertraut war, wurde, älter als 90 Jahre, und kaum Athem schöpfend, aber wegen seiner Begierde nach der Marterkrone mit wunderbarer Heiterkeit des Geistes gestärkt, von den Soldaten zu dem Richterstuhl geschleppt; ihn verfolgten die Obrigkeiten der Stadt und das ganze Volk mit allerlei Geschrei, wie wenn er selbst Christus wäre. Von dem Statthalter gefragt, welches der Gott der Christen sei, erwiederte er: Wenn du dessen würdig bist, wirst du es erfahren. Nach diesem wurde er ergriffen und mit unzähligen Schlägen gefoltert; die Nächststehenden stießen und schlugen ihn mit Füßen und Fäusten; die Entferntern warfen, was ihnen zur Hand war, gegen ihn, und Alle hätten sich für Verbrecher gehalten, wenn sie nicht mit Wort oder That ihn angegriffen hätten, — dann wurde er, kaum noch athmend, in das Gefängniß geführt, und nach zwei Tagen hauchte er seine Seele aus" (Euseb. h. e. V. 1.). Auf Pothinus folgte der hl. Irenäus als zweiter Bischof von Lyon (s. d. A. und „der hl. Irenäus" von Prat, teutsch Regensburg 1846). Sein Martertod wird in das Jahr 202 n. Chr. verlegt. Die zwei folgenden Bischöfe sollen Zacharias und Aelius gewesen sein. Der fünfte Bischof, Faustinus, ist eine unbestrittene historische Person; er war Zeitgenosse des Cyprian und wird von diesem erwähnt. Von drei folgenden Bischöfen sind nur die Namen in alten Verzeichnissen enthalten. Vocius (9) wohnte der ersten Synode von Arles (J. 314) in Sachen der Donatisten bei. Verissimus (12) wohnte der Synode von Sardica (J. 347) an. Von Justus (13) wird viel Wunderbares erzählt. Er wohnte den Versammlungen von Valence und Aquileja (J. 374 und 381) an. Die unter seiner Anrufung gebaute Kirche des hl. Justus hat für die Kirchengeschichte keine geringe Bedeutung. Er genoß in Lyon in allen Jahrhunderten eine ausgezeichnete Verehrung. Der hl. Eucherius

war der 19. Bischof von Lyon (s. d. A.). Das christliche Gallien setzt seinen Tod in das Jahr 450. Der hl. Rusticus wurde Bischof um das Jahr 494. Stephanus (23) war mit Avitus von Vienne (s. d. A.) eine Stütze der Katholiken gegen die arianischen Burgunder. Stephanus veranstaltete das Religionsgespräch vom Jahr 499 in Lyon, in welchem die arianischen Bischöfe auf das Haupt geschlagen und der König Gundobald (s. Burgunder) für die Kirche günstig gestimmt wurde. Viventiolus, sein Nachfolger (24), wohnte im J. 517 der Synode von Epaon (s. d. A.) bei. Er wird von Agobard wegen seiner gelehrten Schriften gerühmt. Der hl. Nicetius (29) wird besonders von Gregor von Tours (s. d. A.) gerühmt (Hist. Franc. IV. 36. — de glor. conf. c. 61. bei Migne Patrol. T. 81. 1850). Bis auf die jüngste Zeit, in der Gregor seinen Ruhm der Bekenner schrieb, geschahen große Wunder an seinem Grabe († 573). Der berühmte Leidrad (s. d. A.) war (46) Bischof in den letzten Zeiten Carls des Großen. Ihm folgten die in der Geschichte ebenso bekannten Männer Agobard (s. d. A.), 816—840; Amolo (852); Remigius I. (875); Aurelian [50] (895). Humbert I. (64 in der Reihe der Bischöfe) wurde wegen Simonie von Gregor VII. entsetzt (1076). Seine beiden Nachfolger Gebuin und Hugo hatten eine einflußreiche Stellung in Kirche und Staat. Zur Zeit des ersten Lyoner Concils vom Jahr 1245 war Hugo (82) Erzbischof von Lyon, und wurde von Papst Innocenz IV. zum Cardinal erhoben (s. Hugo von St. Charo). Petrus II. war Erzbischof von Lyon während der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung daselbst, sodann Cardinal von Ostia durch Papst Gregor X., und wurde, der Erste aus dem Benedictinerorden, Papst im Jahr 1276 unter dem Namen Innocenz V., starb aber noch in demselben Jahre. — Franz Paul von Villeroy war der 118. Bischof von Lyon seit dem Jahre 1714. Unter den neuesten Bischöfen von Lyon ragen der Cardinal Fesch (s. d. A.) und der gegenwärtige Erzbischof, Cardinal de Bonald, hervor, Erzbischof seit 1839, Cardinal seit 1842. — Unter den Kirchen Frankreichs erhebt sich die Kirche von Lyon mit besonderem Ruhm; sie ist, wenn nicht die erste, so doch eine der ersten Frankreichs. Der Ruhm ihrer standhaften Bekenner, ihrer wunderbaren Blutzeugen erfüllte in den ersten christlichen Jahrhunderten alle Gläubigen der Erde mit Freude und Ehrfurcht. Und die nachfolgenden Zeiten blieben hinter dem Ruhme der ersten Geschlechter nicht zurück. So spricht der hl. Bernhard zum Ruhme dieser Kirche: „Es ist offenbar, daß unter den Kirchen Frankreichs bisher Lyon hervorragte, wie durch die Würde des Bischofssitzes, so durch ehrenwerthen Eifer und lobwürdige Ordnung; denn wo herrschte eine so strenge Zucht, ernste Sitten, Besonnenheit in den Beschlüssen, ein so gewichtvolles Ansehen, ein solcher Vorrang des Alterthums?“ Innocenz IV. überhäufte diese Kirche gleichfalls mit Lobsprüchen. — Eine dreifache kirchliche Oberherrschaft hatte die Kirche von Lyon — als Sitz eines Bischofs, eines Erzbischofs und eines Primas. Das Bisthum erstreckte sich über die Stadt, über die Vorstädte und über 800 Pfarreien, die in 18 Decanate zerfielen. Das Erzbisthum Lyon umfaßte vier Bisthümer, die von Autun, Chalons sur Saone, Langres und Macon. Der Bischof von Autun hatte die (kirchliche und weltliche) Verwaltung des Lyoner Erzbisthums bei erledigtem Sitze. Das (freilich vielfach bestrittene und zurücktretende) Recht eines Primaten hatte der Erzbischof von Lyon über vier Kirchenprovinzen, über die von Tours, oder die dritte Lugdunensische, über die vierte oder die von Sens, und über die von Paris, und ehedem über die von Rouen. Factisch war dieses mehr ein Ehrentitel von Lyon, als eine wirkliche Macht. Nach der neuen kirchlichen Eintheilung Frankreichs vom Jahr 1821, wornach Frankreich 15 Erzbisthümer und 65 Bisthümer hat (s. den Art. Frankreich), sind dem Metropolitansitz Lyon und Vienne untergeordnet die Bisthümer Autun, Langres, Dijon, Saint-Claude und Grenoble (cf. Gallia christiana. T. IV.). — Was die zu Lyon gehaltenen Synoden betrifft, so sind davon besonders zwei allgemeine hervorzuheben. Die erste

allgemeine fand Statt im Jahr 1245 (vgl. die Art. Friedrich II. und Innocenz IV.). Nachdem die zwischen Innocenz IV. und dem Kaiser Friedrich II. geführten Verhandlungen durch die Schuld des Letzteren ohne Ergebniß geblieben, so entfloh der Papst den ihm gelegten Fallstricken und begab sich mit Genehmhaltung Ludwigs IX. nach Frankreich. Hierauf schrieb er eine allgemeine Synode nach Lyon auf den 24. Juni 1245 aus. Der Papst ließ Einladungsschreiben ergehen an den Kaiser Balduin II. von Constantinopel, an die Könige von Frankreich, Spanien, England u. s. w., und forderte diese Fürsten auf, daß sie entweder selbst erscheinen, oder Vertreter zu der Versammlung abordnen möchten. Als besondere Zwecke der Synode werden in dem encyclischen Einberufungsschreiben hervorgehoben der traurige Zustand des römischen Reichs, die Verfolgungen der Tartaren, und die den bedrängten Christen in dem heiligen Lande zu bringende Hilfe. Am Vorabende des Festes des hl. Petrus und Paulus des Jahres 1245 wurde die Kirchenversammlung in dem Klostergebäude des hl. Justus eröffnet. Den Vorsitz führte Papst Innocenz IV.; ihn umgaben die Cardinäle, welche hier zuerst zur besondern Auszeichnung den rothen Hut trugen. Ferner waren drei Patriarchen anwesend, von Aquileja, von Constantinopel und von Antiochien. Anwesend war auch der Kaiser Balduin II. von Constantinopel; ferner der Graf von Toulouse, Thadäus von Suessa, kaiserlicher Kammerrichter, Procurator Friedrichs II.; Gesandte (oratores) Ludwigs IX. von Frankreich, des Königs von England und anderer Fürsten. Aus Palästina war nur der Bischof von Berytus anwesend; Niemand aus dem schrecklich verwüsteten, von den Mongolen zertretenen Ungarn; sehr wenige Bischöfe aus Teutschland, und überhaupt den Ländern des Kaisers. Nach gehaltenem Gottesdienste hielt der Papst eine Rede über den traurigen Zustand der Christenheit; wie Christus das Haupt, so blute auch der Leib der Kirche dieser Zeit aus fünf Wunden. Diese Wunden waren: 1) der Einfall der Barbaren in die christlichen Länder. 2) Das Schisma der griechischen Kirche. 3) Die aufwuchernden Irrlehren. 4) Der Fall Jerusalems in die Hände der Chowaresmier. 5) Die Verbrechen Friedrichs II. und seine feindlichen Thaten gegen die Kirche. Sonst füllten die erste Sitzung Anklagen des Papstes gegen den Kaiser, und Entschuldigungen desselben durch Thadäus. Der letztere bot unter anderm die Könige von Frankreich und England als Bürgen an, daß der Kaiser das halten werde, was er versprochen habe und verspreche. Dieß wollte der Papst nicht annehmen. Denn wenn der Kaiser nicht Wort halte, so müsse der Papst gegen drei der mächtigsten Fürsten der Erde feindlich auftreten, und die letzten Dinge würden ärger als die ersten. — Die zweite Sitzung war einige Tage nachher. Mehrere Bischöfe erhoben sich klagend gegen den Kaiser, welchen Thadäus mit Energie vertheidigte. Dieser bat auch inständig um Hinausschiebung der dritten Sitzung, weil der Kaiser persönlich zu erscheinen im Begriffe stehe. Dem Kaiser wurden zwei Wochen Frist gegeben. Die dritte Sitzung wurde zur bestimmten Zeit gehalten. In dieser Sitzung verkündigte der Papst, daß von nun an das Fest Mariä Geburt mit einer Octave gefeiert werden solle. Dann ließ der Papst mehrere Bestimmungen vorlesen, welche für die Wiedergewinnung des hl. Landes, die Unterstützung des lateinischen Kaiserthums und zum Schutze der Christenheit gegen die Einfälle der Tartaren von ihm erlassen wurden. Die Constitution wegen des lateinischen Kaiserthums beginnt mit den Worten: „Arduis mens nostra occupata negotiis." Mit der gemeinsamen Billigung des Concils war dieses die Weise der Unterstützung: die Hälfte der jährlichen Einkünfte der Dignitäten und der Personate wie der Präbenden, und anderer kirchlichen Beneficien, jener Personen, welche wenigstens nicht sechs Monate im Jahre Residenz halten, sei es, daß sie ein oder mehrere Beneficien haben, solle dem lateinischen Kaiserthume als Beisteuern überlassen werden. Frei hievon sind die persönlich bei dem Papste, bei den Cardinälen und andern Prälaten angestellten Cleriker; sodann die

in Geschäften ihrer Kirchen oder der Studien wegen nicht Residenz halten können; frei sind natürlich auch die Kreuzfahrer oder die dem Reiche von Constantinopel zu Hilfe eilen. Ausgenommen von der Befreiung, außer den zwei letzten Classen, sind indeß auch jene, welche über hundert Mark jährliches Einkommen beziehen; diese müssen auf drei Jahre den dritten Theil ihres Ueberschusses abtreten. Wer nicht beiträgt, wird mit dem Banne bedroht. Von den Einkünften der römischen Kirche verspricht der Papst nach vorherigem Abzuge des Zehnten für das heilige Land einen zweiten Zehnten zu diesem Zwecke. Abgesandte des apostolischen Stuhls werden diese Gelder einziehen. Die Theilnehmer an diesem frommen Werke erhalten dieselben kirchlichen Wohlthaten, wie die Kreuzfahrer. — Diese Beschlüsse, heißt es, erwirkte der Kaiser Balduin II. auf vieles Bitten. Die Constitution gegen die Tartaren beginnt mit den Worten: „Christianae religionis cultum." Die christlichen Länder sollen gegen ihre Einfälle durch feste Plätze geschützt werden. Von der etwaigen Ankunft der Feinde möge der apostolische Stuhl in Kenntniß gesetzt werden. Er selbst werde für die Ausgaben und Opfer beisteuern, und werde dafür sorgen, daß die Hilfe des christlichen Erdkreises den bedrängten Christen in reichlichem Maße zufließe. Die dem heiligen Lande zu bringende Hilfe war ein besonderer Gegenstand der Sorgfalt dieses Concils. Die betreffende Constitution beginnt: „Afflicti corde pro deplorandis terrae sanctae periculis." Die Priester und die Cleriker, die sich in dem christlichen Heerlager befinden, sollen fleißig beten und ermahnen, sollen die Kreuzfahrer zur Reue über ihre Sünden, zur Mäßigung, zu gegenseitiger Liebe durch Wort und Beispiel erwecken, daß sie nicht bloß mit weltlichen, sondern auch mit geistlichen Waffen die Feinde Gottes niederwerfen. Diesen Clerikern verwilligt der Papst mit Zustimmung des Concils, daß sie ihr ganzes Einkommen durch drei volle Jahre beziehen sollen, wie wenn sie Residenz hielten. Die übrigen Geistlichen sollen zu persönlicher Theilnahme an den Kreuzzügen, oder doch zu Opfern für dieselben alles Volk dringend ermahnen. Alle Cleriker, niedere und höhere, sollen den zwanzigsten Theil aller Einkünfte drei Jahre lang beisteuern zum Schutze des heiligen Landes unter Strafe der Excommunication, der Papst und die Cardinäle den zehnten Theil. Die Kreuzfahrer sind von den gewöhnlichen bürgerlichen Lasten exempt; ihre Personen und ihre Güter sind unter den Schutz des hl. Petrus aufgenommen. Wenn sie eidlich zu Entrichtung ihrer Zinsen sich verpflichtet haben, so sollen die Gläubigen ihnen den geleisteten Eid erlassen und sollen von Eintreibung der Zinsen abstehen; die Juden aber sollen zum Nachlasse der Zinsen durch den weltlichen Arm gezwungen werden. Die Seeräuber und ihre Beschützer werden mit dem Banne belegt, auch sollen die Prälaten den Bann über die Fürsten und Beamten aussprechen, welche ihre Untergebenen vom Seeraube nicht abhalten. Alle Strafgerichte der Kirche werden verhängt und alle Strafen über die herabgerufen, welche den Mohammedanern Schiffe, Waffen oder Munition liefern, ihnen mit Hilfe oder mit Rath zur Seite gehen zum Schaden des heiligen Landes. Sie sollen nicht absolvirt werden, wenn sie nicht das gewonnene Geld zum Nutzen des heiligen Landes verwendet haben. Vier Jahre lang möge durch die ganze Christenheit der Friede gehalten werden; die Prälaten sollen Allen Frieden oder Waffenstillstand befehlen unter Strafe der Excommunication gegen sie und des Interdicts gegen ihre Lande. Den Theilnehmern und Gehilfen an diesem heiligen Werke aber werden alle Schätze der kirchlichen Gnaden eröffnet. — In dieser Versammlung wurde sodann besonders verhandelt über die Gefangennehmung der Prälaten, welche zu dem durch Gregor IX. nach Rom ausgeschriebenen Concil reisen wollten. Alle Beredtsamkeit des Thadäus konnte den Kaiser nicht entschuldigen. Da er keinen andern Ausweg wußte, so appellirte er für seinen Herrn an das nächste allgemeinere Concil. Der Papst erwiederte: Es genügt das allgemeine Concil so Vieler, welche deinen Herrn nicht ohne Beschwerlichkeit umsonst erwartet

haben, so vieler Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe und anderer Edlen aus verschiedenen Theilen der Welt oder deren Stellvertreter. Und die abwesend sind, die sind es, gebunden von den Stricken deines Herrn. Darum ist es nicht gerecht, daß darum der gegen ihn auszusprechende Urtheilsspruch der Entsetzung verzögert werde, damit er nicht noch aus seiner Bosheit einen Vortheil zu ziehen scheine, da doch Niemanden sein Betrug nützen soll. Am 17. Juli wurde sofort das Absetzungsurtheil gegen den Kaiser verkündet, welches beginnt: „Ad apostolici dignitatis apicem." Alexander Natalis sucht weitläufig zu beweisen, daß der Papst diese Absetzung nur in seinem, nicht in dem Namen des Concils ausgesprochen habe. — In diesem Urtheile wird der Kaiser vorzüglich wegen vier überwiesener Verbrechen entsetzt. 1) Wegen vielfachen Meineids und Friedensverletzungen zwischen Staat und Kirche. 2) Wegen dringenden, fast evidenten Verdachts der Häresie. 3) Wegen Kirchenraubs in der Gefangennehmung und gewaltthätigen Zurückhaltung von Cardinälen und andern kirchlichen Würdeträgern. 4) Wegen Verletzung der päpstlichen Majestät durch seine Briefe an Gregor IX.; weil er ferner die Völker des Kirchenstaats gegen ihren rechtmäßigen Herrn aufgereizt, Städte und Castelle des Kirchenstaats weggenommen habe. Dazu kam die Anklage der Unterdrückung kirchlicher Freiheit, besonders in der Besetzung der kirchlichen Aemter; denn durch seine Schuld standen damals 11 Erzbisthümer und viele Bisthümer hirtenlos. In Folge dieser und anderer Verbrechen werden die, welche ihm den Eid der Treue geschworen haben, von demselben entbunden. — Die meisten Bischöfe unterschrieben die Entsetzung des Kaisers. Die Verkündigung des über ihn verhängten Urtheils wurde später den Dominicanern übertragen — den 21. Dec. 1245. — Noch traf die Synode eine Reihe kirchlicher Bestimmungen, welche sich in dem L. VI Decret. finden, besonders über das Gerichtswesen, und andere sehr nützliche Bestimmungen über die Verwaltung und Erhaltung des kirchlichen Vermögens, welches, wie wir oben sahen, mit keinen geringen Lasten belegt war. Auch mehrere Privatverhandlungen kamen vor, z. B. Beschwerden der Engländer über Gewaltthätigkeiten eines dortigen päpstlichen Legaten Martin. — Vgl. Raynaldus ad h. a. 1245. Natalis Alex. — Matthaeus Paris histor. Anglic. ad a. 1245. — Harduin conc. T. VII. p. 375—406; Mansi T. XXIII. p. 605. — Die zweite allgemeine Synode daselbst (die vierzehnte allgemeine. Vgl. Gregor X.). Kaum hatte Gregor X. den päpstlichen Stuhl bestiegen (27. März 1272), als er die christlichen Fürsten und Prälaten zu einem allgemeinen Concil auf den 1. Mai des Jahres 1274 einlud. Zweck der Berufung waren die allgemeinen Anliegen der Christenheit, u. a. die bedrängte Lage des heiligen Landes und das griechische Schisma. Das Einladungsschreiben an die Prälaten im heiligen Lande ist vom 31. März 1272 datirt; sie werden streng aufgefordert, zu der bestimmten Zeit an dem Orte zu erscheinen, den ihnen der Papst erst später bekannt machen werde. Eine ähnliche Einladung erging an den griechischen Kaiser Michael Paläologus, der seit dem Jahre 1261 wieder in dem Besitze von Constantinopel war, und schon im Jahre 1262 seine Geneigtheit zu einer Union mit den Abendländern an den Tag gelegt hatte. Der Papst spricht sein inniges Verlangen nach der Vereinigung, wie seine Hoffnungen des Zustandekommens derselben aus. Unter demselben Datum erging eine Einladung an den Patriarchen Joseph von Constantinopel. Ueber das Nähere verweist er den Patriarchen an die längern Briefe für den Kaiser. Der Kaiser antwortete im Jahr 1273, und erhielt von dem Papste eine bestimmtere Einladung von Lyon aus, datirt vom 24. Dec. 1273. — Das Concil selbst wurde durch den Papst zu Lyon eröffnet den 7. Mai 1274 in der Cathedrale zum heiligen Johannes. Anwesend war der König Jacob von Aragonien, die Patriarchen Pantaleon von Constantinopel und Opizio von Antiochien, lateinischen Ritus. Unter den Cardinälen saß auch der heilige Bonaventura. Anwesend waren die Gesandten der Könige von

Frankreich, aus Teutschland, England und Sicilien. Der Papst hielt die Einleitungsrede unter dem Vorspruche: „Ich habe sehnlich darnach verlangt, dieses Osterlamm noch vor meinem Leiden und Tode mit euch zu essen." Als Gründe der Berufung des Concils führte er an: 1) Die Unterstützung des heiligen Landes. 2) Die Vereinigung mit den Griechen. 3) Die Verbesserung der Sitten. Nach seiner Rede erhob sich der Papst und schloß die erste Sitzung. Am 18. Mai fand die zweite Sitzung Statt. Der Papst hielt eine Allocution, und es wurden Bestimmungen über Glauben und Regierung der Kirche vorgetragen. In der Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzung brachte es der Papst durch besondere Berathungen mit den kirchlichen Würdeträgern dahin, daß sie den Zehnten aller ihrer Einkünfte auf sechs Jahre zur Unterstützung des heiligen Landes abtraten. Vor der dritten Sitzung wurde die baldige Ankunft der griechischen Gesandten gemeldet; der Papst ließ darum alle Prälaten zusammenrufen, vor denen der hl. Bonaventura eine Rede hielt, mit dem Vorspruche: „Stehe auf, Jerusalem, stelle dich auf die Höhe, und blicke im Kreise hin nach dem Lande des Morgens, und von da zähle deine Söhne vom Aufgang bis zum Niedergang." Nach diesem Vortrage wurden die Briefe über die Ankunft der Gesandten verlesen. Am 17. Juni wurde die dritte Sitzung gehalten. Vorher war der König von Aragonien abgereist. Der Cardinal Petrus von Ostia hielt eine Rede über den Text: „Erhebe im Umkreise deine Augen, und siehe, alle diese haben sich versammelt, sie sind zu dir gekommen." Hierauf wurde eine Anzahl von Constitutionen verlesen. Nach dieser Verlesung hielt der Papst eine Anrede an die Versammelten, und hierauf gab er allen Prälaten die Erlaubniß, Lyon zu verlassen und sich auf sechs Meilen zu entfernen. Den Tag der nächsten Sitzung bestimmte er nicht wegen der ungewissen Zeit der Ankunft der Griechen, und damit endete die dritte Sitzung. Jedoch ließ der Papst zwischen der zweiten und dritten Sitzung die Prälaten zusammenkommen und die obigen Constitutionen ihnen vorlesen. Am 24. Juni kamen die Gesandten des griechischen Kaisers Michael Paläologus an. Sie wurden unter allen Ehrenbezeugungen empfangen und zu der Wohnung des Papstes geleitet. Der Papst stand in dem Vorhofe mit allen Cardinälen und vielen Prälaten, und die Gesandten wurden von ihm mit dem Friedenskusse empfangen; sie übergaben die ihnen eingehändigten Briefe ihres Kaisers und der morgenländischen Bischöfe, und sprachen in Gegenwart des Papstes, sie seien gekommen, um jeglichen Gehorsam zu leisten der heiligen römischen Kirche, und zu dem Bekenntnisse des Glaubens, welchen diese Kirche festhält, und ihres Primates. Einige Tage nachher, am 29. Juni, an dem Feste der Apostel Petrus und Paulus, hielt der Papst die feierliche Messe in der Hauptkirche des hl. Johannes, in Gegenwart aller Cardinäle und Prälaten, die zu der Synode berufen worden waren. Die Epistel wurde lateinisch und griechisch gelesen, ebenso das Evangelium gesungen. Hierauf hielt der hl. Bonaventura seinen Vortrag bis zum Ende. Ebenso wurde das Glaubensbekenntniß lateinisch und griechisch gesungen. Der Artikel: „und an den heiligen Geist, welcher von dem Vater und von dem Sohne ausgeht", wurde dreimal gesungen. — Am 4. Juli stellten sich dem Papste, umgeben von seinen Cardinälen, Abgesandte des Königs der Tartaren (Abagha) vor. Freitag den 6. Juli war die vierte allgemeine Sitzung. Nach der Predigt des Cardinals Petrus von Ostia hielt der Papst eine Anrede; unter Darlegung der drei Gründe der Berufung des Concils sagte er, wie gegen die Meinung Aller die Griechen freiwillig zu dem Gehorsam und zu der Einheit des Bekenntnisses mit der römischen Kirche gekommen seien, und zwar ohne Forderung weltlicher Vortheile. Dann wurden die Briefe des griechischen Kaisers und der griechischen Bischöfe verlesen. Der Kaiser erkennt nach der ihm von dem Papste vorgelegten Glaubensformel den Primat des Papstes, den Ausgang des heiligen Geistes von dem Vater und dem Sohne, und die Strafen des Fegfeuers an. Die

Schreiben der Bischöfe waren von ähnlichem Inhalte. Hierauf trat einer der Gesandten, der Logothet Georgius Akropolita, auf und sagte, er habe von seinem Kaiser den Auftrag, statt seiner den Glauben der römischen Kirche zu beschwören. Er bekannte feierlich, daß der Kaiser den Glauben der römischen Kirche, wie er in dieser Versammlung verlesen worden, festhalte, der Kaiser und sein Reich, daß sie diesen immer festhalten und nie von ihm abweichen werden. Der Eid der Angelobung ist in den bestimmtesten Worten gefaßt. Der Gesandte schwört und bekräftigt einen körperlichen Eid auf seine und des Kaisers Seele, daß er diesen römischen Glauben als den wahren anerkenne, daß er ihn unverletzt bewahren, daß er nie von ihm abweichen werde; und wie den Glauben, so werde er den Primat der römischen Kirche, den er freiwillig bekenne, unverletzt bewahren. Der Papst stimmte sodann „Großer Gott, wir loben dich", an. Dann hielt er in der Freude seines Herzens eine Anrede an die Versammlung, wieder mit den Anfangsworten: „Ich habe verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen". Der Papst stimmte dann das Credo lateinisch an, und die Griechen sangen es griechisch, indem sie zweimal: „der von dem Vater und dem Sohne ausgeht", wiederholten. Nach diesem richtete der Papst wieder einige Worte an die Versammlung, worin er unter Anderm sagte, daß der König der Tartaren Gesandte mit Briefen an ihn und die Versammlung geschickt habe; diese Briefe ließ er vorlesen. Am Schlusse kündete der Papst zwei weitere Sitzungen und mit ihnen zugleich das Ende der Versammlung an. Am 7. Juli theilte der Papst den Cardinälen die neue Constitution über die Papstwahl mit, worüber Mißhelligkeiten zwischen ihm und den Cardinälen entstanden, die sich später ausglichen. Am 15. Juli starb der hl. Bonaventura zum Schmerz der ganzen Christenheit. Petrus von Ostia predigte über den Text: „Ich bin betrübt über dich, mein Bruder Jonathan". Viele Thränen und viele Seufzer folgten ihm nach: denn diese Gnade hatte Gott ihm geschenkt, daß alle, die ihn sahen, sogleich von herzlicher Liebe zu ihm ergriffen wurden. Am 16. Juli war die fünfte Sitzung, vor welcher Petrus von Ostia einen der Gesandten der Tartaren taufte. In der Sitzung wurde wieder eine Menge von Constitutionen verlesen. Nach dieser Lesung sprach sich der Papst in einer Anrede an die Versammlung über den unersetzlichen Verlust aus, welchen die Kirche in dem Hintritte des Bruders Bonaventura (s. d. A.) erlitten habe. Er befahl allen Priestern durch die ganze Welt, eine Messe für ihn zu singen, und eine andere für die Seelen aller Andern, welche mit dem Tode abgegangen auf der Her- und Rückreise, sowie während des Aufenthaltes bei dem Concil. Am folgenden Tage, den 17. Juli, war die sechste und letzte Sitzung. Mehrere Constitutionen wurden verlesen. Der Papst sprach über den Zweck der Berufung des Concils. Was zur Verbesserung der Sitten auf dem Concil noch nicht habe geschehen können, das werde er unverzüglich nachtragen. Die Sache wegen des heiligen Landes und der Vereinigung der Griechen sei glücklich begonnen und mit der Hilfe Gottes glücklich vollbracht. Damit endete dieses Concil. Die Union mit den Griechen aber wurde alsbald von den Griechen wieder aufgelöst (s. Griechische Kirche), und dem heiligen Lande wurde von der Christenheit keine Hilfe gebracht. — Cfr. Harduin, act. Concil. T. VII. 670—722. Mansi T. XXIV. p. 27 sqq. — Hefele, Union der griechischen Kirche. Quartalschr. 1847. S. 56 ff. — Leo Allatius, de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. L. II. c. XV. — Ueber die „Armen von Lyon" (Pauperes de Lugduno) vgl. den Art. Waldenser und Lucius III. [Gams.]

Lyons, William, englischer Deist, Zeitgenosse Schaftsburys, Collins und anderer Deisten und Freidenker, suchte das, was seine Collegen voraussetzten, daß nämlich die menschliche Vernunft untrüglich sei, in einer eigenen Schrift zu beweisen, welche er 1713 herausgab und welche den Titel führt: „die Untrüglichkeit, Würde und Vortrefflichkeit des menschlichen Urtheils". Dieses Urtheil

ist, nach seiner Meinung, eben das, was man sonst das Gewissen, den heiligen Geist, die Vernunft, das Licht der Natur, den Ausfluß des Lichts von Oben, den Strahl der Gottheit, das Ebenbild Gottes oder den Geist der Wahrheit nennt. Er läßt kein heiliges Ansehen gelten, wenn nicht durch die Vernunft vorher der Werth derselben untersucht worden ist, und glaubt, daß alle Wahrheiten der Religion und Sittenlehre, ohne Gefahr zu irren, durch Beobachtungen der Begebenheiten herausgebracht werden können. Dabei beschuldigt er die Geistlichen der etablirten Kirche der größten Betrügerei, rechnet alle göttliche übernatürliche Offenbarung unter die ungereimtesten Dinge, und entzieht mit Schaftsbury den Wundern alle Kraft des Beweises für die Wahrheit einer Offenbarung, worauf dann Collin in seiner Schrift von den Gründen und Beweisen der christlichen Religion auch den Beweis aus den Weissagungen des alten Testamentes angriff. Lyons habe, bemerkt Schlegel (Forts. der Mosheim. Kirchengesch. V. 300, Heilbronn 1784) seinem vermeinten Beweise der Untrüglichkeit der Vernunft weder die Deutlichkeit, noch die Ordnung, noch die Vollkommenheit der Schreibart zu geben gewußt, die er hätte haben müssen, wenn er einige Wirkung hätte hervorbringen sollen — indeß bezeugt die 1730 zu London erschienene vierte Ausgabe seines Buches Wirkung genug und wäre eher die Bemerkung am Platze gewesen, der Abfall von der Kirche im 16ten Jahrh., die Erniedrigung der Vernunft durch die Reformatoren zu einer „meretrix“, die Erhebung des spiritus privatus über die Authorität der Kirche, die heillosen Zänkereien der protestantischen Secten untereinander und die jämmerliche Entstellung und Verzerrung der Offenbarung durch den Protestantismus hätten naturnothwendig den Deismus mit seiner Natur- und Vernunftreligion hervorrufen müssen. Lyons schrieb außer dem erwähnten Buche auch noch eine Abhandlung von der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen und starb schon im J. 1713. Vgl. hiezu die Art. Deismus und Deisten, und Freidenker. [Schrödl.]

Lyra, Niclaus von, (Lyranus), wurde geboren zu Lyra, einer kleinen Stadt in der Normandie, in der Nähe von Verneuil in der Diöcese Evreux. Nach der gewöhnlichen Angabe waren nicht allein seine Vorfahren Juden, sondern auch er selbst im Judenthum geboren und erzogen: seine Grabschrift, welche die Hauptmomente seines Lebens angibt (bei Wadding, annales Min. t. 3. ad a. 1340 § 20) schweigt darüber; außer der Erzählung, daß seine Mutter ihn schon bei der Entbindung dem Herrn gelobt habe, spricht auch dagegen die Angabe des Paul von Burgos, daß Lyra erst später hebräisch gelernt habe. Im J. 1291 oder 92 trat Nicolaus, noch sehr jung, in den Franciscanerorden und machte im Kloster zu Verneuil seine ersten Studien, zu Paris wurde er Doctor der Theologie und hielt dort theologische Vorlesungen. Seine Gelehrsamkeit und Tugend bahnten ihm den Weg zu den höhern Würden seines Ordens: 1325 war er Provincial in Burgund, und wird in dieser Eigenschaft unter den Executoren des Testaments der französischen Königin Johanna genannt. Er starb zu Paris den 23. Oct. 1340, nachdem er, wie seine Grabschrift sagt, 48 Jahre das Ordenskleid mit Ehren getragen und sich der Ruhm seiner Tugend und Gelehrsamkeit „per diversa mundi climata“ verbreitet hatte. Man ehrte ihn später durch den Beinamen Doctor utilis. Gleich nach seinem Eintritt in den Orden verlegte sich Lyra vorzüglich auf das Studium der hl. Schrift und wandte seine Aufmerksamkeit hauptsächlich dem damals sehr vernachlässigten Wortsinne zu. Schon 1293 war er mit der Erklärung des Isaias beschäftigt, 1330 war sein Commentar über die Bibel vollendet. Diesem Commentar, Postilla in universa biblia, hat Lyra seinen Ruhm zu verdanken. Die Grundsätze, welche er bei der Abfassung desselben befolgte, spricht er in den sehr interessanten Vorreden mit musterhafter Klarheit aus. In dem ersten Prolog, de commendatione s. scripturae in generali, zeigt er die Erhabenheit der Bibel über die Werke der Philosophen, und erwähnt als eine besondere

Eigenschaft derselben, daß sie einen mehrfachen Sinn habe, weil der Urheber derselben, Gott, nicht bloß die Worte zur Bezeichnung einer Sache gebrauche, wie auch die Menschen, sondern auch die durch die Worte bezeichneten Sachen wieder als Bezeichnung von andern Sachen anwende, worauf er denn die übliche Unterscheidung in sensus literalis, moralis, allegoricus und anagogicus erklärt und an der vierfachen Bedeutung des Wortes Jerusalem (Stadt, anima fidelis, ecclesia militans und ecclesia triumphans) nachweist. In der zweiten Vorrede, de intentione auctoris et modo procedendi, sagt er dann, die Erklärung müsse stets von dem sensus literalis ausgehen; denn dieser sei das Fundament, auf welches die mystische Auslegung gebaut werden müsse; auch könne aus ihm allein ein dogmatischer Beweis geführt werden. Der Wortsinn der Bibel sei aber in der letzten Zeit aus mehrern Gründen sehr verdunkelt: einmal sei der Text sehr fehlerhaft; dann weiche die Vulgata oft vom Urtext ab, und auf diesen müsse man, wo nicht eine aus polemischen Rücksichten geschehene Corruption desselben durch die Juden anzunehmen sei, zurückgehen; endlich hätten die bisherigen Erklärer den Wortsinn sehr vernachlässigt und unter zahllosen mystischen Deutungen gleichsam verschüttet. Er setzt sich demnach zur Aufgabe, den Wortsinn vorzugsweise zu entwickeln; die mystischen Auslegungen werde er nur selten und kurz berühren; er werde aber nicht bloß die katholischen Ausleger, sondern auch die jüdischen berücksichtigen, namentlich den Rabbi Salomo (Jarchi); übrigens führe er ihre Ansichten oft nur an, um die Blindheit der Juden zu zeigen; in Allem aber unterwerfe er sein Werk dem Urtheil der Kirche und der Gelehrten. Der Erklärung schickt er noch die sieben isidorischen claves voraus; dieselben beziehen sich meist auf Einzelnheiten; bemerkenswerth ist aber, daß er in der dritten clavis für einige Stellen einen doppelten Wortsinn zuläßt, so beziehe sich 1 Par. 17,13 nach dem Wortsinn unvollkommen auf Salomo, vollkommen auf Christum, dessen Vorbild Salomo sei. Diese, wenn gleich noch in mancher Beziehung unvollkommenen, Grundsätze, namentlich die Ausscheidung des Wortsinns von den mystischen Auslegungen, erheben Lyra weit über seine Vorgänger in der Exegese und haben einen neuen Aufschwung dieser Wissenschaft angebahnt. Nach diesen Grundsätzen erklärte Lyra nun die ganze Bibel nach dem Wortsinn; nach Vollendung dieses Werks begann er seine mystische Auslegung, die er Moralitates nennt. In der Vorrede zu dieser sagt er, einige Stellen hätten einen Wortsinn und einen mystischen Sinn, wie Gen. 15, 16. (s. Gal. 4, 22.), andere nur einen Wortsinn, wie Deut. 6, 4., andere endlich nur einen mystischen Sinn, wie Jud. 9, 8. Matth. 5, 29., wiewohl man den sensus parabolicus auch einen Wortsinn in weiterer Bedeutung nennen könne, da an Stellen, wo die Worte in ihrem eigentlichen Verstande keinen passenden Sinn gäben, der parabolische Sinn der nächste sei. — Diese Moralitates, ursprünglich ein eigenes Werk, wurden später mit der eigentlichen Postille verbunden und am Ende jedes Capitels eingeschaltet. — Lyra's Werk fand allgemeinen Beifall und war nach kurzer Zeit in Spanien und Frankreich allgemein verbreitet. Ungefähr ein Jahrhundert nachher fand es einen trefflichen Bearbeiter in Paul von Burgos. Dieser, ein geborener Jude, Salomo Levi, war 1390 mit seinen drei Söhnen Christ geworden und hatte den Namen Paulus a S. Maria erhalten, wurde später Magister der Theologie, dann Bischof von Cartagena, später Bischof von Burgos und Erzkanzler des Königs Johann II. von Castilien und Leon; er starb als Patriarch von Aquileja 1435. Im Jahre 1429 übersandte er seinem Sohne Alphons, damals Decan zu Compostella, später Nachfolger seines Vaters zu Burgos, sein Exemplar der Postille, welches er mit zahlreichen „Additiones“ am Rande bereichert hatte. Er erkennt die Vorzüge der Postille vollständig an, sagt aber, sie sei, wie jedes menschliche Werk, noch der Vervollkommnung fähig und er habe sie dieser durch seine Zusätze näher zu bringen gesucht; namentlich habe er Zusätze für nöthig gehalten, wo der Postillator

ohne hinreichenden Grund eigene oder jüdische Auslegungen der Auslegung der Väter und namentlich des hl. Thomas vorziehe, oder wo seine mangelhafte Kenntniß des Hebräischen Irrthümer veranlaßt habe; die Berücksichtigung der Rabbinen sei zu loben, Lyra habe aber den Jarchi zu viel und andere zu wenig benutzt. Die Vorrede enthält eine ganz in scholastischer Form gehaltene, aber sehr scharfsinnige Erörterung der Frage: utrum sensus spiritualis an literalis sit dignior. Paul mag mitunter Lyra gegenüber Unrecht haben, im Ganzen sind aber seine Bemerkungen, namentlich die sprachlichen, eine dankenswerthe Verbesserung und Vervollständigung der Postille. Es scheint aber schon damals Ordenseitelkeit eine Ueberschätzung des Postillators veranlaßt zu haben; ein Franciscaner sprach in einem sehr geschraubten Briefe an Paul seine Bedenken gegen die versuchte Verbesserung der Postille aus, welche indeß Paul auf das Bundigste zurückwies. Später unternahm es **Matthias Doring** (Thoring), Professor der Theologie und Minoriten-Provincial in Sachsen, die vermeintlich seinem großen Ordensbruder durch Paul angethanen Unbilden zurückzuweisen; er schrieb Replicae defensivae postillae ab impugnationibus Domini Burgensis oder Correctorium corruptorii Burgensis. Die Art seiner Polemik, namentlich die unziemlichen Persönlichkeiten, zeigen aber, daß Doring sich nicht bloß durch wissenschaftliches Interesse leiten ließ; zudem scheint es ihm an Kenntniß des Hebraischen ganz gefehlt zu haben. Die Beschuldigung Doring's gegen Paul, welche selbst Wadding wiederholt: multa ex professo studuit in Lyrano carpere, ist jedenfalls ganz ungerecht; denn in seinen Zusätzen zeigt sich gar keine Bitterkeit gegen den Postillator, sondern nur das reinste wissenschaftliche Bestreben. — Lyra's Postille ist der erste Bibel-Commentar, welcher gedruckt wurde (Rom 1471 u. 72); Calmet erwähnt noch sieben Ausgaben derselben aus dem 15ten Jahrhundert. Eine Basler Ausgabe von 1498 enthält schon die Postille sammt den Zusätzen Pauls und Dorings mit der Glossa interlinearis und Glossa ordinaria verbunden (s. den Art. **Glossen, biblische**), und in dieser Weise wurde sie noch sehr oft abgedruckt, am besten Antwerpen 1634. De la Haye nahm die Postille in seine Biblia maxima (Paris 1660) auf. — Außer der Postille verfaßte Nicolaus von Lyra noch viele andere Schriften, welche aber wenig Verbreitung gefunden haben, namentlich ein Buch de corpore Christi, sermones de tempore et de sanctis, liber contra Judaeos, einen Commentar zu den vier Sentenzenbüchern, quaestiones veteris et novi testamenti, einen Tractat de visione Dei, eine Erklärung der zehn Gebote, einen Tractat de idoneo ministro et suscipiente sacram. altaris, eine Erklärung der hebräischen Namen, ein Buch de differentiis V. et N. T., eine Abhandlung de differentia translationis nostrae et hebraicae veritatis, und nach Wadding auch eine pia contemplatio de vita et gestis S. Francisci. — Vgl. **Wadding**, annales Minorum t. II. ad annum 1291, § 20. und t. III. ad a. 1340. § 20. **Rohrbacher**, histoire de l'église t. 20. p. 185. **G. W. Meyer**, Geschichte der Schrifterklärung, I. Bd. S. 109. **Du Pin**, bibliothèque t. XI. p. 71. u. t. XII. p. 86. [Reusch.]

Lysias, Λύσιας, 1) Feldherr des syrischen Königs Antiochus Epiphanes (s. d. A.); als dieser gegen die östlichen Provinzen zog, übergab er dem Lysias die Regierung des Reiches und die Erziehung seines Sohnes, ließ ihm auch die Hälfte des Heeres zurück, um damit die Juden zu züchtigen. Lysias sendete unter drei Anführern eine Armee von 40,000 Mann und 7000 Reitern gegen Judas Maccabäus; dieser, obgleich um Vieles schwächer an Macht, blieb Sieger; Lysias führte nun selbst ein neues Heer gegen die Juden, der Erfolg war derselbe; er kehrte nach Antiochien zurück, Judas reinigte den Tempel (1 Macc. 3, 32 ff. 4.). Antiochus Epiphanes starb in Persien (6, 16.), der junge Antiochus Eupator wurde als König eingesetzt; dieser unternimmt einen neuen Zug gegen die Juden, belagert Jerusalem (6, 28 ff.). Inzwischen war Philippus, der eigentlich von Antiochus Epiphanes bestellte Reichsverweser und Vormund des jungen Königs,

aus Persien zurückgekehrt mit den Truppen; um gegen diesen sich zu behaupten, räth Lysias, von der Belagerung Jerusalems abzustehen und mit Judas Friede zu schließen; dieß geschieht; Antiochus ließ aber gegen den Vertrag die Mauern von Jerusalem schleifen (6, 18—63.). Im folgenden Jahre fielen Beide, Lysias und der junge Antiochus, dem Prätendenten Demetrius Soter (s. d. A.) in die Hände und wurden hingerichtet (1 Macc. 7, 1 ff. 2 Macc. 14, 2.). — 2) Claudius Lysias, römischer Chiliarch auf der Burg Antonia während des letzten Aufenthalts Pauli in Jerusalem; er ließ den Apostel verhaften und Nachts nach Cäsarea zum Procurator Felix bringen, um ihn so den Verfolgungen der Juden zu entziehen; vgl. Apg. 21—23.

Lysimachus, der Bruder des Hohenpriesters Menelaus. Als dieser die Summe, um welche er das Hohepriesterthum erkauft hatte, nicht bezahlte, wurde er nach Antiochien berufen, um sich zu verantworten, und während seiner Abwesenheit von Jerusalem trat Lysimachus an seine Stelle. Nach der Lesart der Vulgata 2 Macc. 4, 29. scheint es, daß Menelaus abgesetzt und Lysimachus zu seinem Nachfolger ernannt wurde; nach dem Griechischen aber ließ Menelaus selbst seinen Bruder als Stellvertreter (*διαδοχος* cf. v. 31.) zurück, wofür auch das gute Einvernehmen beider (v. 39.) spricht. Lysimachus benutzte seine Gewalt zur Plünderung des Tempelschatzes und veranlaßte dadurch einen Aufstand zu Jerusalem, in welchem er selbst neben der Schatzkammer des Tempels erschlagen wurde. Obwohl er nicht eigentlich Hoherpriester gewesen zu sein scheint, wird er doch mitunter in der Reihe der Hohenpriester mitgezählt.

Lystra, *Λύστρα* (ἡ und τά), Stadt, welche Apg. 14, 6. zur Provinz Lycaonien gerechnet wird (vgl. d. A.), nicht weit von Derbe (Apg. 14, 6. 16, 1.) und Iconium (14, 20. vgl. 2 Tim. 3, 11.).

Lyszczynski, Casimir, ein polnischer Edelmann, welcher als Atheist verurtheilt wurde. Auf dem Reichstage von Grodno wurde er von den Bischöfen von Posen und Wilna des Atheismus angeklagt und in Folge dessen am 21. October 1688 in Warschau verhaftet. Die Anklage ward dadurch besonders begründet, daß man unter seinen Papieren folgenden eigenhändig von ihm geschriebenen Satz fand: Gott ist nicht Schöpfer des Menschen, sondern der Mensch ist vielmehr Schöpfer Gottes, da er sich aus Nichts einen Gott gemacht hat. Dazu kam noch, daß er auf etwa 15 Blättern die stärksten Gründe für den Atheismus zusammengestellt und dabei einige Male den Ausdruck gebraucht hatte: Wir Atheisten. Dann hatte er den Beweisgründen, welche Alstedius in seiner theologia naturalis für das Dasein Gottes aufstellt, zuweilen beigeschrieben, es folge aus ihnen eher das Gegentheil. Auch hatte er nicht immer die Gesetze der katholischen Religion befolgt. Zu seiner Vertheidigung erklärte Lyszczynski, er glaube an Gott und habe die Gründe der Atheisten nur zusammengestellt, um sie später desto gründlicher zu widerlegen; den Alstedius habe er aber nur deßhalb angegriffen, weil dieser das Dasein Gottes nicht so gründlich und bündig bewiesen habe, als er habe können und sollen. Zudem bezog er sich darauf, er habe von Jugend an ein musterhaftes Leben geführt, noch wenige Tage vor seiner Verhaftung die heilige Communion empfangen und zum Anbau einer Capelle schon die erforderlichen Materialien anfahren lassen. Am 1. März 1689 mußte Lyszczynski zu Grodno vor dem Bischofe von Wilna einen feierlichen Widerruf leisten und ward dann von der weltlichen Obrigkeit dazu verurtheilt, daß seine Schriften in seiner Hand und dann er selbst lebendig verbrannt, sein Vermögen in Beschlag genommen, sein Haus abgebrochen und der Platz ewig wüste gelassen werden solle. Doch milderte der König dieses Urtheil dahin, daß Lyszczynski seine Schriften an einem Stocke, welchen er in der Hand hatte, am 20. März verbrennen mußte und dann mit dem Schwerte hingerichtet wurde. [Uedinck.]

M.

Maacha, מַעֲכָה, auch ארם מ׳, siehe den Art. **Aram**. Dem dort Gesagten haben wir nur Folgendes ergänzend beizufügen. Josue 13, 9. wird das Ostjordan-Gebiet in seiner Ausdehnung von Süd nach Nord angegeben. Daselbst ist das Gebiet von Maacha zwischen Galaad (s. d. A.) und Basan (s. d. A.) gestellt. Nach Jos. 12, 1—5. gehörte Gessur (s. d. A.) und Maacha nicht mehr zum Gebiete des Königs Og, dessen Reich vom Hermon bis an den Jabbok reichte. Also muß Maacha im Norden von Galaad und an der West- oder Ostgrenze von Basan gesucht werden. Da Maacha den Beinamen „Aram" hat, da es von den Kindern Israel wohl erobert, aber nicht in Besitz genommen, die Einwohner nicht vertrieben wurden (Jos. 13, 13.), so können wir es nur auf der Ostgrenze, südlich von Damascus, suchen. מַעֲכָה heißt: Senkung, Niederung (vgl. Fürst, onomast. sacr. aus Concord.), so daß der Name auf die Niederung und Abdachung wiese, welche sich von Damascus bis an den Euphrat hinzieht. Indeß darf Maacha nicht in der Nähe von Haran (*Κάῤῥαι*, u. חרן der Bibel) gesucht, noch damit identificirt werden. Haran (s. d. A.) lag viel zu weit nördlich, 57° L. u. 36° Br., während wir nicht über 33° Br. und 54° L. hinausrücken dürfen. **Burckhardt** (R. II. 350) nennt auch ein Charran im Districte Ledscha, was mit unserer Lagenannahme übereinstimmen würde; ob aber der Syrer bei seiner Uebersetzung ܚܪܢ an dieses Charran gedacht habe, und nicht vielmehr an das biblische? Das Gebiet von Maacha hatte eigene Könige; daß es aber nur klein und unbedeutend war, sieht man aus 2 Sam. 10, 6. Es scheint, daß auch dort zuerst die nördlichen, dann die östlichen Nachbarvölker und Bundesgenossen der Söhne Ammons aufgezählt werden. — 2) Maacha — ein eigener Name, der von Männern und Frauen öfter vorkommt, 1 Kön. 2, 39. 1 Chron. 11, 45. 2 Sam. 3, 3. u. s. w.

Maaße bei den alten Hebräern. Dieselben sind theils I. Längen- und Weitenmaaße, theils II. hohle oder kubische Maaße. I. Die Längenmaaße (מִדָּה, מִדּוֹת) sind, vom kleinsten angefangen: 1) die Fingerbreite (אֶצְבַּע); 2) die Handbreite (טֶפַח oder טֹפַח), welche vier Fingerbreiten betrug; 3) die Spanne (זֶרֶת), welche drei Handbreiten betrug; 4) die Elle (אַמָּה), welche zwei Spannen, somit sechs Handbreiten und vierundzwanzig Fingerbreiten betrug; endlich 5) die Ruthe (קָנֶה), welche sechs Ellen betrug. — Es ist klar, daß, wenn eines dieser Maaße genau bestimmt wäre, auch die übrigen es wären. Diese Bestimmung aber hat ihre Schwierigkeiten. Die Rabbinen gehen dabei vom kleinsten Maaße aus und setzen die Fingerbreite gleich sechs neben einander gelegten Gerstenkörnern. Daß jedoch damit keine Genauigkeit zu erzielen sei, leuchtet ein. Einen besseren Weg haben neuere Gelehrte betreten, indem sie bei der Elle begannen. Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, daß schon der Name der hebräischen Elle (אַמָּה) ägyptischen Ursprunges und einerlei sei mit dem altägyptischen Mahe und dem koptischen Mahe oder Mahi, mit dem Präfix

Ammahi, was Elle bedeutet, daß somit die Sache sammt dem Namen von den Aegyptiern zu den Hebräern gekommen sei. Nun sind aber in neuerer Zeit in Aegypten, namentlich in den Gräbern bei Memphis, mehrere alte Ellenstäbe aufgefunden worden, die zum Theil nach sicheren Indicien noch aus der Zeit der Pharaonen herrühren (vgl. Otto Thenius in den „Verhandlungen der ersten Versammlung teutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden 1844". S. 36). Die Elle wird auf solchen Maaßstäben mit Hieroglyphenschrift als königliche Elle bezeichnet, ist aber nicht in allen Exemplaren gleich lang; die durchschnittliche Länge jedoch beträgt nach den angestellten Untersuchungen und Messungen 232,55 Pariser Linien. Sie ist daher ohne Zweifel ursprünglich einerlei mit der babylonischen Elle, welche auf 234,333 Par. Linien berechnet wird, und von gleicher Länge mit ihr. Neben dieser königlichen Elle war aber in Aegypten noch eine andere kürzere üblich, deren durchschnittliche Länge 204,8 Par. Gran betrug (vgl. A. Böckh, metrologische Untersuchungen rc. S. 222—228. — E. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten rc. S. 61, 78). Gerade so wie bei den Aegyptiern findet sich nun auch bei den Hebräern eine doppelte Elle, eine sog. heilige und eine gewöhnliche; jene heißt auch die Elle nach altem Maaße (אַמָּה בַמִּדָּה הָרִאשׁוֹנָה 2 Chron. 3, 3.) und wurde beim Bau des salomonischen Tempels angewendet. Dieselbe Elle muß wohl auch gemeint sein in der Beschreibung des visionären Ezechiel'schen Tempels, da sie als Normal-Maaß für das Heiligthum erscheint. Von dieser Elle wird aber bemerkt, daß sie eine Handbreite größer gewesen sei, als die gewöhnliche Elle (Ezech. 40, 5. 43, 13.). Hatte also die gewöhnliche Elle, die wahrscheinlich unter אַמַּת אִישׁ Deut. 3, 11. (Elle für Jedermann, vgl. חֶרֶט אֱנוֹשׁ Jes. 8, 1.) gemeint ist, sechs Handbreiten, so betrug die heilige sieben derselben. Dieß ist aber Allem nach nicht so zu denken, daß sie in sieben Handbreiten wirklich wäre abgetheilt gewesen, sondern ihre sechs Handbreiten waren so groß, daß sie sieben jener Handbreiten ausmachten, deren die gewöhnliche Elle sechs hatte, weßhalb auch im Thalmud die Handbreiten der heiligen Elle lachende, die der gewöhnlichen weinende genannt werden (Bertheau, a. a. O. S. 56). Da nun die Hebräer ihre Elle von den Aegyptiern entlehnt haben, wofür außer Anderem gerade auch wieder die eben berührte Zweierleiheit derselben spricht, so wird die Folgerung keinem großen Anstande mehr unterliegen können, daß die heilige Elle der Hebräer mit der königlichen der Aegyptier und die gewöhnliche der Hebräer mit der gemeinen der Aegyptier gleiche Größe gehabt haben werde. Auch im Thalmud wird noch versichert, daß in dem Gemache über dem Ostthore des Temvels zweierlei Ellenmaaße seien aufbewahrt worden, das mosaische und ein anderes (Chelim XVII. 9.), das mosaische aber war doch wohl ein ägyptisches. Wenn einzelne Archäologen den Hebräern außer diesen beiden Ellen noch eine dritte, eine „königliche", und andere dazu noch eine vierte, eine „geometrische", zuschreiben, so beruht Ersteres nur auf einer unstatthaften Folgerung daraus, daß אַמַּת־אִישׁ Deut. 3, 11. von Onkelos mit אַמַּת מֶלֶךְ übersetzt wird, und Letzteres auf der willkürlichen Annahme, daß die Arche Noe's zu klein gewesen wäre, wenn die in der Beschreibung derselben erwähnte Elle die gewöhnliche gewesen wäre, weßhalb man sofort diese Elle sechsmal länger als die gewöhnliche sein ließ. — Sind Obigem zufolge die beiden hebräischen Ellen den beiden ägyptischen gleichzusetzen, so ergibt sich aus dem Gesagten für die Größe der hebräischen Längenmaaße Folgendes:

Die heilige Elle beträgt	234,333	Par. Lin.,	die gewöhnl. Elle		204,8	P. L.
„ Spanne „	117,166	„ „	„ „	Spanne	102,4	„ „
„ Handbreite „	39,055	„ „	„ „	Handbreite	34,133	„ „
„ Fingerbreite „	9,76375	„ „	„ „	Fingerbreite	8,533	„ „

Von Weitenmaaßen kommt im hebräischen Bibeltext außer der Tagreise, die ein sehr unbestimmtes, oder vielmehr gar kein eigentliches Maaß ist und darum

auch nicht hieher gerechnet werden kann, nur das verschieden gedeutete כִּבְרַת הָאָרֶץ dreimal vor (Genes. 35, 16. 48, 7. 2 Kön. 5, 19.). Der Syrer und Araber nehmen es als eine persische Parasange (etwa 3/4 einer teutschen Meile), die LXX. nehmen es unübersetzt in ihren Text auf (χαβραθά) und setzen nur Genes. 48, 7. noch ἱππόδρομος hinzu. An eine ziemlich große Strecke läßt schon der Ausdruck כִּבְרָה, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Stammes כבר, denken; nach 1 Sam. 10, 2. vergl. mit Genes. 35, 16. muß wohl eine Strecke von mehr als einer teutschen Meile damit bezeichnet worden sein (vgl. Quartalschrift 1846. S. 214 f.). In den deuterocanonischen und neutestamentlichen Schriften werden von Weitenmaaßen erwähnt: a) der Sabbath-Weg (Apg. 1, 12.), d. h. die Strecke Weges, welche die Juden auch am Sabbath außerhalb ihres Wohnortes machen durften. Weil nämlich Exod. 16, 29. den Israeliten verboten wird, sich am Sabbath aus dem Lager hinauszubegeben, und nach einer Ueberlieferung der Pharisäer, die auch der Thalmud kennt (Schabb. XXIII. 3. 4. Erub. IV. 7), die Strecke vom äußersten Ende des Lagers bis zum hl. Zelte 2000 Ellen betrug, so verordneten sie, daß kein Israelit am Sabbath mehr als 2000 Ellen weit außerhalb seines Wohnortes gehen dürfe. Nach der Peschito (zu Apg. 1, 12.) betrug der Sabbath-Weg sieben Stadien, nach Epiphanius (Haer. LXVI. 82) nur sechs Stadien; mit Letzterem stimmt auch Josephus überein, indem er die Entfernung des Oelberges von Jerusalem, um die es sich Apg. 1, 12. handelt, auf sechs Stadien angibt (Bell. Jud. V. 2, 3.). b) Das Stadium (στάδιον), das seit Alexander d. Gr. auch im Orient gebräuchlich wurde (z. B. 2 Macc. 11, 5. 12, 9. Luc. 24, 13.). Es beträgt nach Herodot (II. 149) 600 griechische Fuß, nach Plinius (H. N. II. 21) 125 römische Schritte, d. i. 625 Fuß. Angestellte Messungen haben gezeigt, daß ein Stadium den 40ten Theil einer geographischen Meile ausmacht, und somit die 60 Stadien Luc. 24, 13. anderthalb Meilen und die 15 Stadien Joh. 11, 18. 3/8 Meilen ausmachen (Winer, Realw. s. v.). c) Die römische Meile (μίλιον, Matth. 5, 41.), eine Strecke von 1000 (daher der Name milliare, milliarium) römischen Schritten, somit, da 125 solche Schritte ein Stadium ausmachen, von acht Stadien, und daher (da $5 \times 8 = 40$) der fünfte Theil einer geographischen Meile. — II. Die **hohlen** oder **kubischen Maaße** sind theils A. Maaße für trockene Dinge, theils B. Maaße für flüssige Dinge. A. Die Maaße für trockene Dinge sind: 1) das Chomer (חֹמֶר), das größte Maaß der Hebräer, das später zur Zeit der Könige gewöhnlich Cor (כֹּר) genannt wurde, so daß dieser Name den frühern ziemlich verdrängte (1 Kön. 5, 2. Ezech. 45, 14.), und auch in's Griechische κορός) und Syrische (ܟܘܪܐ) überging; 2) das Epha (אֵיפָה, LXX. οἰφί, οἰφεί, οἶφι, οἶφιν, ὑφί, ὑφεί), nach Hesychius ein ägyptisches Maaß, wie auch der Name altägyptisch ist (cf. Gesenius, thesaur. s. v.); es faßte nach Ezech 45, 11. 14. eben so viel als das Bath, und somit den zehnten Theil des Chomer oder Cor; 3) das Seah (סְאָה, LXX. σάτον, zuweilen auch μέτρον Genes. 18, 6. 2 Kön. 7, 1. 16., für den Dual δίμετρον 2 Kön. 7, 1. 16., und ungenau οἰφί 1 Sam. 25, 18.); nach LXX. und Targ. zu Jes. 5, 10. faßte es den dritten Theil des Epha; 4) das Omer (עֹמֶר, Γομόρ), nach Exod. 16, 36. faßte es den zehnten Theil eines Epha; 5) das Kab (קַב, κάβος), welches den Rabbinen zufolge (cf. Leusden, philol. hebraeo-mixtus p. 220), womit auch die Angaben des Josephus zusammenstimmen (Antt. IX. 4, 4.), den sechsten Theil eines Seah, den achtzehnten eines Epha ausmacht; 6) das Letech (לֶתֶךְ), das nur Hos. 3, 2. vorkommt, ist nach LXX. (ἡμίκορος) und Hieronymus (Vulg. corus dimidius) die Hälfte eines Chomer oder Cor, mithin s. v. a. fünf Epha. B. Die Maaße für flüssige Dinge sind: 1) das Bath (בַּת), das übrigens im A. T. erst zur Zeit

der Könige erwähnt wird (1 Kön. 7, 26. 38. Jes. 5, 10.), nach Ezech. 45, 11. ist es dem Epha gleich und faßt den zehnten Theil eines Chomer oder Cor; 2) das **Hin** (הִין, LXX. εἶν, ἶν, ὖν), dessen Name ohne Zweifel altägyptisch ist, da er von den LXX. beibehalten wird, und ἴνιον auch als ägyptische Bezeichnung des Sextarius vorkommt (Böckh, metrologische Untersuchungen rc. S. 244); es faßt nach den Angaben des Josephus (Antt. III. 9, 4.) und der Rabbinen den sechsten Theil des Bath; 3) das **Log** (לֹג), das nur im Gesetze über den Aussatz Levit. 14, 10. 12. 15. 21. 24. vorkommt; es faßt nach den Rabbinen den 24ten Theil eines Seah, also den 12ten eines Hin (Leusden, l. c. p. 223). Diese Maaße stehen demnach wieder, wie die Längenmaaße, in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß, wenn die Größe von einem derselben genau bestimmt wäre, darnach auch die der übrigen sich leicht angeben ließe. Bei Bestimmung solcher Größe hat man wiederum verschiedene Wege eingeschlagen. Die Rabbinen gehen vom kleinsten Maaße, dem Log, aus, und bestimmen dasselbe auf sechs Eierschalen, d. h. ein Log hält nach ihnen so viel Wasser als aus einem vollkommen angefüllten Gefäße durch Hineinlegen von sechs Eiern ausgetrieben wird. Darnach ist dann die Größe der übrigen Maaße, die nur Mehrfache vom Log sind, leicht zu berechnen. Josephus dagegen bestimmt die Größe der genannten Maaße nach den Maaßen der Griechen, und schon Theodoret bemerkt, daß er Glauben verdiene (*πιστευτέον δὲ ἐν τούτοις αὐτῷ, ἀκριβῶς τοῦ ἔθνους τὰ μέτρα ἐπισταμένῳ.* Quaest. 64. in Exod.). Josephus kannte den Tempel und die dort aufbewahrten heiligen Gefäße genau, diese aber stammten aus alter Zeit her und wurden für das wiederherzustellende Heiligthum unter Cyrus den Israeliten zurückgegeben (Esra 1, 7 ff.); sie entsprachen also ohne Zweifel den Normalmaaßen, und es ist beachtenswerth, daß Josephus selbst von Salomo sagt, er habe eine Menge von Gefäßen mosaischen Maaßes in Gold und Silber anfertigen lassen (Antt. VIII. 3, 8.). Es ist daher begreiflich, daß auch die neueren Gelehrten in ihren Untersuchungen über diesen Gegenstand fast ohne Ausnahme den Josephus zum Führer nehmen, obwohl ihnen nicht entgangen ist, daß ihm auch Fehler und Verstöße begegnet sind. Josephus nun bestimmt das Bath oder Epha zu 72 Xesten (Antt. VIII. 2, 9.), 72 Xesten (ξέσται) aber machten einen attischen *μετρητής* aus (Eisenschmid, de ponderibus et mensuris etc. p. 80). Mit jener Bestimmung im Einklang ist es, wenn Josephus ein Seah zu $1\frac{1}{2}$ italienischen Modien angibt (Antt. IX. 4, 5.); denn der Modius enthält 16 Xesten, das Seah somit 24 Xesten, also den dritten Theil eines Bath oder Epha oder *μετρητής*, denn $24 \times 3 = 72$. Ebenso ist damit im Einklang, wenn Josephus das Kab zu vier Xesten berechnet, denn vier Kab machen ein Seah, und $4 \times 6 = 24$. Wenn daher das Chomer oder Cor bei Josephus, welcher wohl weiß, daß dasselbe 10 Bath oder Epha oder Metreten hält, zu 12 attischen Medimnen angegeben wird (Antt. XV. 9, 2.), so ist dieß einfach als ein Versehen zu betrachten; sowie auch, wenn dort das Omer, das als der zehnte Theil des Epha (72 Xesten) $7\frac{1}{5}$ Xesten enthält, wie Epiphanius auch ausdrücklich angibt (vgl. Böckh, a. a. O. S. 260), zu sieben attischen Kotylen bestimmt wird (Antt. III. 6, 6.). Ist aber demnach ein Bath oder Epha so groß als ein attischer Metretes, so ist seine Größe bekannt, denn ein attischer Metretes faßt 739,800 Par. Gran Regenwasser, welche einen Raum von ungefähr 1985,77 Par. Kubikzoll ausfüllen. Es ergibt sich also (nach Bertheau, a. a. O. S. 73) folgende Tabelle:

	Größe.			Wassergewicht.		
Chomer	19857,7	Par.	Kubikzoll.	7398000	Par.	Gran.
Epha	1985,77	"	"	739800	"	"
Seah	661,92	"	"	246600	"	"
Hin	330,96	"	"	123300	"	"

	Größe.		Wassergewicht.	
Omer	198,577	Par. Kubikzoll.	73980	Par. Gran.
Kab	110,32	" "	41100	" "
Log	27,58	" "	10275	" "

Nach Wurm (de ponderum, nummorum, mensurarum, ac de anni ordinandi rationibus apud Romanos et Graecos. Stutg. 1820. p. 123. 125. 126.) fassen drei römische urnae, denen der attische Metretes gleichkommt, 21,14436 würtembergische Maaß. — Neulich hat Otto Thenius dem Verfahren der Rabbinen bei Bestimmung der hebräischen Maaße wieder den Vorzug gegeben (a. a. O. S. 35 f.); allein was er gegen das gewöhnliche Verfahren und das Ergebniß desselben vorbringt, scheint nicht sehr erheblich zu sein, und auf der andern Seite wird man sich wohl schwerlich überzeugen können, daß das rabbinische Verfahren geeignet sei, zur erwünschten Genauigkeit und Sicherheit zu führen. Auf den Zusammenhang des hebräischen Maaßsystems mit den Maaßsystemen anderer alten Völker, namentlich der Aegyptier und Babylonier, und das gegenseitige Verhältniß derselben näher einzugehen, würde hier zu weit führen; specielle und ausführliche Auskunft darüber findet sich in den schon wiederholt genannten Schriften von Böckh und Bertheau. [Welte.]

Mabillon, Johann, der berühmteste Benedictiner der Congregation von St. Maurus und einer der größten Gelehrten des 17ten Jahrhunderts, wurde den 23. November 1632 zu Pierremont, einem kleinen in der Diöcese Rheims an den Grenzen der Champagne gelegenen Orte Frankreichs, geboren, und erhielt seine erste Bildung in dem Hause seines Oheims, eines Pfarrers in der Nachbarschaft. Da sich aber in dem Knaben besondere Fähigkeiten entwickelten, wurde er nach Rheims geschickt, wo er durch seinen außerordentlichen Fleiß, die Lebhaftigkeit seines Geistes, seine Gottesfurcht und Bescheidenheit sich bald die Liebe seiner Lehrer und der höheren Geistlichkeit gewann, die mit größter Theilnahme für ihn sorgten. Nach absolvirten Humanitätsclassen wurde ihm als einem der ausgezeichnetsten Schüler eine Stelle im Seminar der Metropolitankirche zu Theil, welches der Erzbischof von Rheims, Cardinal Carl von Lothringen, nach seiner Rückkehr vom Trienter Concilium gegründet und nach jenem des hl. Carl von Borromäo zu Mailand eingerichtet hatte. Hier beschäftigte er sich gleich eifrig mit den Wissenschaften wie mit den gottesdienstlichen Uebungen, und bereitete sich unermüdet auf das heilige, ernste Amt vor, einst als Priester zur Ehre Christi und zum Besten der Kirche wirken zu können, doch war er auch unschlüssig, ob er den Weltpriesterstand wählen, oder einer Ordensregel und den feierlichen Gelübden sich unterziehen sollte. Endlich entschied er sich für den Klosterstand. Schon lange hatte der Orden des hl. Benedict und besonders das rühmliche Wirken der Congregation des hl. Maurus, welche die Abtei St. Denis zu Rheims besaß, seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und das wahrhaft religiöse Leben dieser Benedictiner sagte vor Allem seinem frommen Gemüthe zu. Daher trat er den 5. September 1653 in die Benedictinerabtei St. Denis, und verband sich nach vollendetem Probejahre am 6. September 1654 durch Ablegung der Gelübde dem Orden und der Congregation, deren größte Zierde er geworden ist. Sein Eifer, mit dem er sich dem Studium der heiligen Wissenschaften hingab, und seine strenge Genauigkeit in der Erfüllung der Ordensregeln bewogen seine Vorgesetzten, ihm die Aufsicht und Leitung der übrigen jüngeren Mitglieder der Congregation zu übertragen, und so wurde er, noch nicht Priester und erst kürzere Zeit Profeß, Novizenmeister, und durch Wort und Beispiel ein Lehrer klösterlicher Frömmigkeit und ein Eiferer für die Wissenschaft und die Ehre des Ordens. Wohl aber mag er, vom Eifer hingerissen, seine Geisteskräfte zu viel angestrengt haben, denn bald befielen ihn heftige und anhaltende Kopfschmerzen, die seinen zartgebauten Körper so sehr schwächten, daß er jede ernste Beschäftigung ver-

meiden mußte. Die einzigen Mittel seiner Herstellung, welche die Aerzte anriethen, waren Enthaltung von jeder geistigen Anstrengung und Luftveränderung, und deßhalb fanden sich seine Obern genöthigt, ihn in das einsame Kloster der heiligen Gottesmutter zu Nougent, zwischen Laon und Soissons, zu schicken. In diesem alten Kloster, das nur von einigen greisen Mönchen bewohnt wurde, fand er in stiller Zurückgezogenheit bald die nöthige Kräftigung und Erholung, und die vielen Ueberreste der Vorzeit und einige alte historische Schriften, die er hier vorfand, gewährten ihm eben sowohl Zerstreuung, als sie zuerst in ihm jene Liebe zu Alterthumsforschungen weckten, durch welche er in der Folge so Großes und Herrliches leistete. Als seine Ordensobern zu St. Denis Mabillons Liebe zu den antiquarischen Studien erfuhren, beschlossen sie, ihn nach Corbie (s. d. A.) zu schicken, da dieses Kloster reichlichen Stoff zu antiquarischen Forschungen darbot, befahlen jedoch, ihm durchaus kein Amt zu übertragen, welches seine Geisteskräfte in Anspruch nehmen könnte. So kam er im Jahr 1658 nach Corbie, und da man ihn zu andern Geschäften für untauglich hielt und seine Kopfleiden wirklich noch fortdauerten, übertrug man ihm das Amt eines Klosterpförtners und Ausspenders der milden Gaben, dem er sich in aller Demuth unterzog. Als es mit seiner Gesundheit besser geworden war, wurde er zu Amiens den 27. März 1660 zum Priester geweiht, und nun nach Corbie zurückgekehrt, ließ er sich nicht mehr von seinen gelehrten Beschäftigungen abhalten, besuchte die theologischen Collegien des Klosters, und sammelte in der an alten und merkwürdigen Handschriften so reichen Bibliothek viele höchst interessante Documente, die er später seinen größern Werken einverleibte. Im Archive dieses Klosters fand er auch die Lebensgeschichte des heiligen Adelhart, der, ein Bruder Carlomanns, den königlichen Hof verließ und als Mönch zu Corbeja starb. Diese Geschichte, vom hl. Mönche Gerhard im eilften Jahrhundert geschrieben, begeisterte ihn so sehr, daß er Adelharts Leben in Versen besang und später mit mehreren Hymnen zu Ehren der hl. Königin Bathildis, der Stifterin des Klosters Corbeja, die er gleichfalls verfaßte, im Drucke herausgab, die erste literarische Arbeit Mabillons. Doch diese geistige Thätigkeit beunruhigte die Ordensobern zu Corbie, denn sie fürchteten, daß der ihnen anvertraute junge Ordensmann, kaum genesen, wieder in seine Krankheit zurückfallen möchte, und deßhalb glaubten sie ihn durch andere Geschäfte von seinen wissenschaftlichen Strebungen abziehen zu müssen. Sie übergaben ihm nun die Leitung der weltlichen Angelegenheiten des Klosters, die Aufsicht über das Geld und den Keller, und machten ihn zum Depositarius und Cellarius. Allein zur Führung dieser Aemter fühlte er sich nicht geeignet und bat daher inständigst, ihm eine andere Beschäftigung anzuweisen. Er wurde daher in die Abtei St. Denis geschickt, wo ihm das Amt eines Schatzmeisters zu Theil wurde, das er im Juli 1663 antrat. Als solcher mußte er den häufig nach St. Denis strömenden Gästen die Gräber der Könige und den Schatz und die Merkwürdigkeiten des Klosters zeigen, was seine Zeit sehr in Anspruch nahm; doch vervollkommnete er sich nebstbei in allen Zweigen der Theologie und beschäftigte sich fleißig mit der Lesung der heiligen Väter. Schon in dieser Zeit hatte er, als er vernahm, daß seine Congregation eine neue correcte Ausgabe der Kirchenväter zu veranstalten im Sinne hatte, die Werke des hl. Bernhard aufmerksam gelesen und mit mehreren Handschriften verglichen, um den Herausgebern dadurch nützlich zu werden, ohne zu ahnen, daß er selbst die Seele dieses herrlichen Unternehmens, das allein schon den Namen der Mauriner Congregation in der Geschichte der Literatur unsterblich macht, werden würde. Da nun seine Vorgesetzten diese gelehrten Bestrebungen Mabillons sahen, wollten sie ihm keine weitern Schranken mehr setzen und schickten ihn im Juli 1664 nach Paris in die Abtei Saint Germain, um den Bibliothecar Lucas d'Achery im Amte zu unterstützen und bei der Herausgabe seines Spicilegiums behilflich zu sein (s. den Art. Dacherius). D'Achery, der jüngere

Priester seines Ordens besonders deßhalb von den Obern forderte, damit er sie in den Stand setze, seine großen historischen Arbeiten nach seinem Tode fortsetzen zu können, hatte in Mabillon, was er suchte, gefunden. Mit unermüdetem Eifer benützte dieser d'Achery's gesammelte Materialien, ordnete das Einzelne zum Ganzen, und arbeitete rastlos unter der Leitung des greisen Meisters an den letzten Bänden des Spicilegiums. Aber auch mit eigenen Arbeiten sich zu befassen, hatte er bald Gelegenheit. Die projectirte Herausgabe der Kirchenväter sollte jetzt in Wirklichkeit treten. Schon waren die verschiedenen alten Handschriften, die man großentheils dem Fleiße der Benedictiner verdankt, gesammelt und aus den Ordensbibliotheken herbeigeschafft, schon hatte der um dieses Unternehmen viel verdiente Mauriner Claude Chantelou einen Band der Reden des hl. Bernhard herausgegeben, als Chantelou's Tod die Fortsetzung zu vereiteln schien. Da übernahm Mabillon die Leitung des ganzen großen Unternehmens, und unterzog sich der vollständigen Bearbeitung der Werke des hl. Bernhard. Diese Opera s. Bernardi erschienen zu gleicher Zeit im J. 1667 in zwei schönen Ausgaben, die eine in zwei Bänden in Folio, die andere in neun Octavbänden, eine dritte mußte Mabillon noch später auf Verlangen des Papstes Alexander VIII. veranstalten. Aber noch eine größere Arbeit, welche die Aufgabe seines ganzen folgenden Lebens geworden ist, wurde ihm zugewiesen. Die Benedictiner waren seit der Gründung ihres Ordens gewohnt, die einzelnen Ereignisse ihrer Klöster, sowie auch die in die Ordensgeschichte eingreifenden Weltbegebenheiten mit sorgsamer Genauigkeit aufzuzeichnen. Da gab es nun Handschriften und Geschichtsquellen in Menge, die, weil Benedicts Orden sich schnell im ganzen Abendlande verbreitet hatte, nicht nur die Kirchen-, sondern auch die Profangeschichte ungemein beleuchten und manches gänzlich unbekannte Geschichtsfactum erzählen. Diese Handschriften ließ die Congregation des hl. Maurus sammeln und nach Paris bringen, um aus ihnen eine vollkommene Geschichte des Benedictinerordens auszuarbeiten, und diese Arbeit wurde vom Orden an Mabillon übertragen. Freudig übernahm er sie, doch seine Liebe zur heiligen Geschichte bewog ihn, zuerst das Leben und Wirken der Heiligen des Benedictinerordens an's Licht zu fördern, und schon im J. 1668 erschien der erste Band seiner Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti, dem bis zum Jahre 1702 noch acht andere folgten. Dieses Werk, obwohl allenthalben mit großem Beifall aufgenommen, erregte dennoch den Unwillen einiger seiner Ordensbrüder, die, von unmäßigem Eifer getrieben, glaubten, Mabillon wäre bei der Kritik der alten Acten der Heiligen zu weit gegangen, und habe dadurch, daß er die Heiligen, deren Acten ihm verdächtig schienen, oder die bei genauerer Untersuchung dem Orden gar nicht angehörten, als dubios und extraneos darstellte, der Ehre des Ordens durchaus nicht Rechnung getragen, ja sie legten selbst dem Generalcapitel eine Klagschrift vor und verlangten den Widerruf Mabillons. Allein dieser, welcher das Streben nach der strengsten Wahrheit für eine heilige Pflicht des Geschichtschreibers hielt, vertheidigte sich auf eine so überzeugende Art, daß das Ordenscapitel den thörichten Eifer seiner Ankläger mißbilligte, und seiner Liebe für die Wahrheit das verdiente Lob beilegte, er also nicht nöthig hatte, einen Widerruf zu leisten. Und von nun an arbeitete er ungestört an der Geschichte des Ordens sowohl als seiner Heiligen, leitete mit Umsicht die Ausgabe der Kirchenväter, schrieb während dieser Zeit gelegenheitlich mehrere kleinere Werke, wie z. B. die dem Cardinal Bona gewidmete Dissertatio de pane eucharistico azymo et fermentato, und stand mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit in wissenschaftlicher Verbindung. Es ist staunenswerth, wie dieser Mann bei seiner schwächlichen Gesundheit so Vieles zu leisten vermochte. Um zwei Uhr nach Mitternacht stand er gewöhnlich auf und arbeitete, jene Stunden ausgenommen, die er der Lesung und Anhörung der heiligen Messe und dem Gebete widmete, ununter-

brochen bis zur Mittagszeit, nach derselben setzte er wieder, ohne an eine Erholung zu denken, seine Arbeiten bis spät in die Nacht fort, und dennoch befand er sich recht wohl bei dieser Lebensweise. Merkwürdig ist es auch und ein Beweis seiner Bescheidenheit, daß er, obwohl er bei vielen Werken die ganze Last der Arbeit allein auf sich nahm, doch den eingeernteten Ruhm gerne mit seinen Genossen theilte. — Da Mabillon bei der Bearbeitung der Acta Sanctorum so viele Quellen des Mittelalters aus Frankreichs und Hollands Bibliotheken vorfand, die nicht zunächst die Ordensgeschichte betrafen, er auch genöthigt war, gelehrter Forschungen wegen mehrere Klöster zu bereisen, alles Merkwürdige aber für den Forscher Interesse hatte, wollte er die Ausbeute seiner Untersuchungen nicht nutzlos verborgen halten, sondern entschloß sich, das Wichtigste derselben bekannt zu machen. Dieses that er in seinen Analectis Veterum, von denen der erste Band im J. 1675, der vierte letzte 1685 erschien. Sie enthalten eine Sammlung der trefflichsten Abhandlungen über gottesdienstliche Gebräuche, einzelne Werke alter Kirchenschriftsteller, Fragmente aus der Geschichte und aus alten Chroniken, Beschlüsse der Concilien, Urkunden vieler Klöster und Kirchen, Briefe von Kaisern, Königen, Päpsten und Bischöfen, und viele andere schätzbare, bisher ungedruckte prosaische und poetische Schriften alter Scriptoren. Noch größere Berühmtheit aber brachte ihm sein im J. 1681 herausgegebenes Werk de re diplomatica. Die Untersuchung einer unzähligen Menge alter Urkunden und Handschriften, zu der ihn seine frühern Arbeiten nöthigten, brachten ihn auf den Gedanken, das Wesen der Diplomatik gewissen Regeln zu unterwerfen und auf sichere Grundsätze zu bauen. Zwar hatten schon seit Laurentius Valla (1440) mehrere Gelehrte versucht, der diplomatischen Kritik die Bahn zu brechen, aber noch fehlte ihr die systematische Begründung, bis endlich Johann Mabillon in diesem seinem Werke die Urkundenlehre zur Freude aller Gelehrten wissenschaftlich darstellte (s. Wachlers Handbuch der Literaturgeschichte. Bd. IV. S. 153). Dieses Werk machte den königlichen Minister Colbert auf Mabillon aufmerksam, und da dieser in seiner Diplomatik sich auch um die Rechte der Könige Frankreichs verdient gemacht hatte, trug ihm Colbert eine Pension von jährlichen 2000 Livres aus dem königlichen Schatze an. Eine solche Unterstützung aber wies der demüthige, genügsame Mann zurück mit der einfachen Entschuldigung, seine Congregation lasse es ihm an dem Nöthigen nicht fehlen, und mehr brauche er nicht. Ueberhaupt hatte Mabillon sehr wenige Bedürfnisse, und wünschte nichts mehr, als arm zu sein. Einfach war die Einrichtung seiner Zelle, einfach seine Kleidung, einfach seine Kost, und der Mann, um dessen Freundschaft sich die größten und gelehrtesten Männer Europa's eifrig bewarben, lebte als schlichter Mönch in den Mauern von St. Germain, ein Muster evangelischer Armuth. Da aber Colbert einmal die Tüchtigkeit dieses Gelehrten erkannt hatte, ließ er nicht ab, sich seiner zu Frankreichs Ehre zu bedienen. Schon im J. 1682 schickte er ihn auf königlichen Befehl nach Burgund, um einige die Genealogie des königlichen Hauses betreffende wichtige Documente aufzusuchen und nach Paris zu bringen. Und der glückliche Erfolg dieser Sendung bewog ihn, bei Ludwig XIV. auszuwirken, daß Mabillon auf königliche Kosten und im Auftrag des Königs eine gelehrte Reise nach Teutschland unternehme, um die Bibliotheken und Archive der Stifter und Klöster dieses Landes zu durchforschen und zu sammeln, was sich in denselben für die Geschichte überhaupt und für die französische insbesondere vorfände. Mabillon trat in Begleitung seines Ordensbruders Michael Germain den letzten Juli 1683 diese Reise an, durchwanderte Elsaß, Schwaben, den nördlichen Theil der Schweiz, Tirol, Bayern und Salzburg, machte sehr viele für die Geschichte wichtige Entdeckungen, die er im vierten Bande der Analecten mittheilt, und kehrte mit Kenntnissen bereichert nach fünf Monaten nach Paris zurück. Während Mabillons Reise war sein großer Gönner Colbert gestorben, und der

Erzbischof von Rheims, le Tellier, an dessen Stelle getreten; aber auch dieser erlauchte Kirchenfürst wußte die Verdienste Mabillons vollkommen zu würdigen und sein gelehrtes Wissen in Anspruch zu nehmen. Durch den günstigen Erfolg der teutschen Reise aufgemuntert, machte er dem Könige den Vorschlag, Mabillon nun auch nach Italien zu senden, um theils Bücher für die königliche Bibliothek anzukaufen oder abzuschreiben, theils durch die Resultate neuer Forschungen die Literatur zu bereichern. Und Ludwig, der für Alles, was seines Namens Ruhm erhöhen und den Aufschwung der Literatur in Frankreich befördern konnte, leicht gewonnen wurde, gab alsogleich Befehl, Mabillon solle nicht nur auf königliche Kosten, sondern auch unter königlichen Auspicien gleichsam als Legat seines Monarchen sich zur Reise nach Italien rüsten. Wieder von Michael Germain begleitet trat Mabillon den 1. April 1685 diese Reise an, nahm den Weg über Lyon, überstieg die Alpen, besuchte Turin, Mailand, Verona, Padua, Venedig, Florenz, kam den 5. Juni nach Rom, und von da nach Neapel, besuchte fast jede Bibliothek und Kunstsammlung und die Kirchen, die nur immer etwas Merkwürdiges besaßen, und fand überall die ehrenvollste und freundlichste Aufnahme. Aber nicht bloß der Forschergeist des Gelehrten, auch das kindlich fromme Gemüth des Mönches fand auf dieser Reise reichliche Nahrung, denn nicht bloß die Schätze der Bibliotheken und der Umgang der Gelehrten waren es, die er da suchte, sondern auch jene heiligen Orte, in deren stiller Einsamkeit er sich sammeln und seinen frommen Uebungen und Betrachtungen überlassen konnte. Voll frommer Andacht verweilte er in jener Höhle der Einöde von Vallombrosa, in der einst der heilige Abt Johannes Gualbert gelebt und seinen berühmten Orden gestiftet hatte; mit heiliger Scheu trat er ein in die Höhle der Wüste von Sublaco, und begeistert rief er aus: „In hoc sacro specu Benedictus Ordinem suum obstetricante gratia parturiit, hic cunabula gentis nostrae, haec petra, unde excisi sumus!“ Bis in's Innerste gerührt, betrat er auf dem Monte Cassino die Zelle, in der einst der große Benedictus gehauset, und von der aus Benedicts Geist und Regel und die Zweige seines großen Ordens durch das ganze Abendland sich verbreitet hatten. Ganz versunken in tiefe Andacht sah man ihn in Loretto um des Sohnes Erbarmen die heilige Gottesmutter anrufen, zu Pavia vor Augustins, zu Vercelli vor Eusebs, zu Mailand vor Ambrosius' und Carls heiligen Ueberresten betend im Staube liegen. Von nichts erzählte er nach seiner Zurückkunft freudiger, als von seinem Besuche der Grabstätten der Apostelfürsten Petrus und Paulus, von Roms herrlichen Kirchen, den Katakomben der Martyrer, und von dem Glücke, das ihm zu Theil geworden, Roms heilige Erde betreten zu haben. Seine ganze Reise durch Italien war daher nicht weniger die Wallfahrt eines frommen Ordensbruders, als sie die Forschungsreise eines Gelehrten gewesen. Nachdem Mabillon durch fünfzehn Monate Italiens heilige und gelehrte Schätze emsig durchforscht, in Vergessenheit begrabene Werke der Literatur an's Licht gefördert, kostbare Bücher gesammelt, und Manuscripte, die um keinen Preis anzukaufen waren, abgeschrieben hatte, kehrte er um die Mitte des Jahres 1686 nach Frankreich zurück, und bereicherte die königliche Bibliothek mit mehr als drei Tausend seltenen Büchern und Handschriften. Bald nach seiner Rückkehr gab er die Beschreibung seiner italienischen Reise und der Ergebnisse derselben im Drucke heraus, welcher er mehrere merkwürdige, dort aufgefundene Schriften und Documente beifügte, unter dem Titel Museum Italicum. — Nach Paris zurückgekehrt, lebte Mabillon wieder so zurückgezogen in St. Germain, daß wohl Niemand in dem stillen, demüthigen und bescheidenen Klostergeistlichen den Mann erkannt haben würde, dessen gelehrten Kenntnissen Teutschland und ganz Italien gehuldigt hatte. Bald aber mußte er auf Befehl seiner Obern mit einem Werke auftreten, das seinen Namen auf's Neue ruhmvoll krönte und nicht etwa nur auf seinen Orden, sondern auch auf das klösterliche Leben und den Geist aller reli-

giösen Communitäten einen wohlthätigen Einfluß hatte, ihn selbst aber mit dem berühmten Abt von la Trappe, Armand Bouthilier de Rancé, in einen Streit verwickelte. Es ist dieses sein Werk über die Klosterstudien: Traité des Etudes monastiques, welches im J. 1691 zuerst in Paris erschien und bald nach seinem Erscheinen in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Mabillon zeigt darin, daß literarische Beschäftigungen und das Fortschreiten in den Wissenschaften mit dem klösterlichen Stande nicht nur in keinem Widerspruche stehen und den Klostergeistlichen niemals untersagt gewesen seien, sondern daß sie vielmehr gehörig betrieben zur Aufrechthaltung klösterlicher Disciplin nothwendig wären, und der wahre Ordensgeist und eine gegründete Religiosität gewissermaßen nur durch sie bestehen können. Dieses beweiset er aus der Regel des hl. Benedict, aus den ausgezeichneten Leistungen der Söhne seines Ordens, aus den ältesten Bibliotheken, deren gerade die Klöster sich erfreuen, und aus den vielen Handschriften und literarischen Quellen, die man fast einzig dem Fleiße der Religiosen verdankt. Hierauf zählt er verschiedene Wissenschaften auf, deren Studium er den Religiosen empfiehlt, schreibt die Art des Studirens vor und macht mit den dazu nöthigen Hilfsmitteln bekannt. Schließlich gibt er jene Werke an, mit welchen er jede Klosterbibliothek versehen wünscht. Allein kurz bevor hatte der Abt de Rancé sein Werk de vitae monasticae Officiis herausgegeben, und darin den Klostergeistlichen ohne Ausnahme alle Wissenschaften und das Lesen beinahe aller Bücher außer der heiligen Schrift und einigen streng moralischen und ascetischen Werken untersagt, und zugleich auch von den gelehrten Strebungen der Benedictiner mit vieler Anzüglichkeit gesprochen. Da Mabillon in seinem Werke gerade das Gegentheil behauptete, so konnte es wohl kaum anders kommen, als daß der etwas heftige Abt von la Trappe seine Stimme erhob, indem er glaubte, durch dieses Werk werde der Verfall der klösterlichen Sitten herbeigeführt und die den Ordensmann so schön zierende Demuth untergraben. Deßhalb ließ er im J. 1692 eine Schrift gegen Mabillon in den Druck legen, betitelt: Response au Traité des Etudes monastiques, in welcher er nicht nur ihn, sondern auch den ganzen Benedictinerorden hart mitnimmt. Auf dieses durfte nun Mabillon, aufgefordert von seinen Obern, diese Schmach vom Orden abzuwälzen, und aufgemuntert von mehreren Bischöfen Frankreichs, nicht schweigen, und antwortete durch seine Schrift: Reflexions sur la response de Mr. l'Abbé de la Trappe ou traité des Etudes monast., worin er alle Einwürfe und Mißverständnisse des Abtes zwar mit großer Bescheidenheit, aber doch vollkommen widerlegt. Der Streit ging nicht weiter, denn die beiden großen Männer vereinigten sich bald in ihren verschieden scheinenden Ansichten, da der eine gegen den Mißbrauch einer eitlen Gelehrsamkeit, der andere aber für die Beförderung wahrer Wissenschaft geschrieben hatte. Mabillons Werk aber erhielt von nun an ungetheilten Beifall und wurde von den Päpsten Innocenz XII. und Clemens XI. gelobt und gebilligt. — Neue Unannehmlichkeiten verursachte ihm seine Anfangs anonym erschienene Schrift: Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu Sanctorum ignotorum, die, obwohl er sie schon vor mehreren Jahren geschrieben hatte, endlich auf Verlangen einiger seiner Freunde im J. 1698 durch den Druck veröffentlicht wurde. Obgleich Mabillon sich in dieser ganzen Abhandlung seiner gewohnten Bescheidenheit befleißet, von der wahren Reliquienverehrung mit aller Achtung spricht, und nur gegen den Mißbrauch, der sich besonders in Frankreich mit den angeblich aus Rom gebrachten Reliquien unbekannter Heiligen (Sancti ignoti, auch baptizati, s. d. Art. Katakomben) einschlich, mit Kraft und Nachdruck eifert, so fand doch diese Schrift strenge Tadler. Man beschuldigte ihn, da er zu edel war, seine Autorschaft zu läugnen, daß sein Brief über den Reliquiencult die Ehre der römischen Kirche verkleinere, und brachte es so weit, daß dieser Schrift schon das Verdammungsurtheil der Congregation des Index drohte. Nur das Ansehen, in dem Mabillon bei dem

Papste Clemens XI. und den römischen Cardinälen stand, vermochte es, dem Urtheile der Congregation Einhalt zu thun, und es dem Verfasser, der sich stets als frommer Sohn der katholischen Kirche gezeigt hatte, selbst zu überlassen, seine Schrift zu verbessern. Mabillon unterdrückte nun so viel als möglich die erste Ausgabe, erklärte, was dunkel, milderte, was zu strenge war, ließ alles weg, was nur einigen Stoff zum Aergernisse gegeben hatte, und schickte diese zweite, umgearbeitete, im J. 1705 gedruckte Ausgabe dem Papste, dessen Urtheile er sich und sein Werk in Demuth unterwarf. Diese Ausgabe wurde nun der Congregation des Index vorgelegt und von derselben adprobirt und empfohlen. Diese beiden Zwiste hatten Mabillon nur noch berühmter gemacht. Aus der Nähe und Ferne erhielt er beinahe ununterbrochen Briefe, in denen man seinen Rath verlangte, und selbst Männer, die das Staatsruder Frankreichs in ihren Händen führten, verschmähten es nicht, den demüthigen Zellenbewohner oft in Geschäften von größter Wichtigkeit zu Rathe zu ziehen. Wohl sahen es seine Ordensbrüder, welch' herrliche Perle sie an ihm hatten; wenn sie aber seine Verdienste rühmten, da entgegnete er ihnen mit trauriger Miene: „Alle jene Verdienste, die ihr mir zutheilt, kenne ich nicht, aber meine Fehler, die kenne ich. Betet für mich, und bittet Gott, daß er mich zu dem erst mache, für den ihr mich schon haltet." Doch blieb seinen Verdiensten auch die öffentliche Anerkennung nicht aus, indem die königliche Academie der Inschriften ihn im J. 1701 zu ihrem Mitgliede ernannte. Allein seine Kräfte fingen immer bedeutender zu schwinden an, die beständige Geistes- und Gemüthsanstrengung (denn sein Leben war getheilt zwischen Arbeit und Gebet) und die genaueste Befolgung der strengeren Observanz des Ordens mußten seinen ohnehin schwächlichen Körper nur noch mehr schwächen; die Leiden, welche den Frühling seines Lebens getrübt hatten, drängten sich mit neuer Kraft heran, aber die Stärke der Jugend fehlte dem Manne, der bereits das neunundsechzigste Lebensjahr zurückgelegt hatte. Dieser kränkliche Zustand und die sichtbare Abnahme seiner Kräfte drängten ihn nun, am Abende seines Lebens an die Herausgabe der Annalen des Benedictinerordens ernstlich zu denken, eines Werkes, welches er durch den Fleiß vieler Jahre vorbereitet und zum Zielpuncte aller seiner Studien gemacht hatte, und das nicht nur über die Geschichte des Ordens, sondern auch über die Kirchen- und Profangeschichte bedeutendes Licht verbreitet, und als historische Fundgrube für jeden späteren Geschichtschreiber des Mittelalters wichtig und ergiebig ist. Im J. 1703 erschien der erste Band dieses großen Geschichtswerkes, dem bis zum J. 1707 noch drei andere Bände folgten. Schon war auch der fünfte Band beinahe vollendet, doch ihn herauszugeben war Mabillon nicht mehr gestattet. Es war nämlich im December 1707, als Mabillon sich in das Benedictiner-Nonnenkloster zu Chelles früh Morgens begab, wo einige geistliche Verrichtungen seiner harrten. Auf dem Wege dahin erkrankte er aber an schmerzlichem Harnzwang, und das Uebel verschlimmerte sich durch die verkehrte Behandlung unwissender Landchirurgen so sehr, daß der aus Paris herbeigeholte Arzt erklärte, Mabillon sei unrettbar für diese Welt verloren. Und er täuschte sich nicht. Todkrank brachte man ihn nach Paris, und schon am 27. December 1707 enteilte unter dem Gebete seiner Brüder seine fromme Seele des Körpers irdischen Banden. Treffend bezeichnet sein Schüler Ruinart des geliebten Lehrers Leben und Streben mit den Worten: „Sic moriebatur, ut vivere non recusaret, sic autem vivebat, ut supremum non metueret diem, et spiritu magno vidit ultima." — Mabillons vorzüglichere Schriften sind: Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, in saeculorum classes distributa. Paris. 1668—1702. Neun Bände in Folio. Der zehnte Band, welcher dieses Werk beendigen sollte, wurde nach Mabillons Tode von dem Mauriner Franz le Texier geschrieben, doch blieb er bisher ungedruckt. Das Manuscript soll sich noch zu St. Germain des Pres befinden (Biogr. universelle. Vol. 26. p. 3.). —

Vetera Analecta, i. e. varia fragmenta et epistolae scriptorum ecclesiasticorum tam prosa quam metro hactenus inedita. Paris. 1675—1685. Vier Bände in 8. (Edit. II. durch Louis de la Barre, Par. 1723.). Der vierte Band enthält: Iter Germanicum J. Mabillon et M. Germain. — De Re Diplomatica libri VI. Paris. 1681 in Fol. und Librorum de re diplomatica Supplementum. Paris. 1704. Folio. — De Liturgia Gallicana libri III. Paris. 1685. in 4. (Edit. II. 1720). — Museum Italicum, seu Collectio veterum scriptorum ex Bibliothecis Italicis eruta. Paris. 1687—89. Zwei Bände in 4. — Traité des Etudes Monastiques. Paris 1691 in 4., und Reflexions sur la response de Mr. l'Abbé de la Trappe. Paris 1692 in 4. Beide Werke sammt Thuillier's Geschichte des Streites zwischen Mabillon und de Rancé in's Lateinische übersetzt von Joseph Porta als Tractatus de Studiis monasticis in tres partes distributus. Venetiis 1729—32. Drei Bände in 4. — Annales Ordinis S. Benedicti. Paris. 1703—1739. Sechs Bände in Folio. Der fünfte Band wurde von Renatus Massuet 1713, der sechste aber, welcher das Werk beschließt, von Edmund Martene 1739 herausgegeben. — La Mort Chretienne, dediée à la Reine d'Angleterre. Paris 1702 in 12., eine Zusammenstellung dessen, was die besten Schriftsteller über den Tod der Heiligen geschrieben, und seiner eigenen frommen Gefühle, die der Gedanke an den Tod in ihm erregte. — Die Oeuvres posthumes, Paris 1724. Drei Bände in 4., herausgegeben von dem Mauriner Vincenz Thuillier, enthalten nebst den nachgelassenen Schriften Mabillons auch einige bereits gedruckte, aber selten gewordene Abhandlungen desselben (über das ungesäuerte Brod, die Verehrung unbekannter Heiligen, den Verfasser der Bücher von der Nachfolge Christi, die alten Gräber der französischen Könige u. s. w.), und Ruinarts literarischen Nachlaß. — Mabillons Leben beschrieb sein Schüler und Ordensbruder Theodorich Ruinart: Abregé de la vie de Dom. Mabillon. Paris 1709; einen kurzen Lebensabriß schickte der Mauriner Massuet dem fünften Bande der Ordensannalen voraus; die neueste Biographie aber schrieb Professor Emil Chavin de Malan: Histoire de Mabillon. Paris 1843. Das genaue Verzeichniß seiner Werke findet sich in Ruinarti Vita Joannis Mabillonii in latinum translata a Claudio de Vic Ord. s. Benedicti. Patavii 1714. — Tassins Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur. I. Bd. und Seback's Biographien katholischer Gelehrten. Nr. 11. Mabillon, in Pletz theolog. Zeitschrift. 4. und 5. Jahrgang. [Seback.]

Macarius. Diesen Namen führten viele berühmte Männer des kirchlichen Alterthums, namentlich mehrere der ägyptischen Einsiedler; dieses hat, zumal bei der allgemeinen Bedeutung des Namens (*μακάριος*, selig) und bei der Aehnlichkeit desselben mit Marcus zu manchen Verwechselungen Anlaß gegeben, so daß sich von Vielen nicht sicher bestimmen läßt, welchem der heiligen Einsiedler es angehört. Doch dürfte, namentlich nach den Untersuchungen von Tillemont (Tom. VIII.) und neuerdings von Floß (in dem unten angegebenen Werkchen), Folgendes feststehen: Die berühmtesten unter den Mönchen dieses Namens sind Macarius der Aegyptier und Macarius der Alexandriner. Macarius der Aegyptier, auch „der Aeltere" oder „der Große", war gebürtig aus Oberägypten. In einem Alter von 30 Jahren zog er sich in die scytische Wüste zurück und führte dort 60 Jahre lang ein Leben der strengsten Abtödtung. Schon nach zehn Jahren war er, obschon noch verhältnißmäßig jung, den ältesten Einsiedlern an ascetischer Vollkommenheit gleich und wurde darum *παιδαριογέρων* genannt; auch hatte er um diese Zeit schon die Gabe der Weissagung, der Krankenheilung und anderer Wunder. Um 340 wurde er auch zum Priester geweiht. Von seiner Abtödtung und seinen Wundern erzählt Palladius, der ein Jahr nach seinem Tode in die Wüste kam, die auffallendsten Beispiele. Unter Anderm machte er einmal einen Todten reden, um einen Häretiker von der Auferstehung zu überzeugen. Unter Kaiser

Valens und dem arianischen Bischof Lucius von Alexandrien traf die ägyptischen Mönche, welche eifrig an dem nicänischen Lehrbegriff festhielten, eine heftige Verfolgung; Macarius wurde mit andern Einsiedlern für einige Zeit auf eine Insel verbannt, wo es gar keine Christen gab. Macarius starb im J. 390 in einem Alter von 90 Jahren. Noch jetzt heißt ein Kloster in der libyschen Wüste das Kloster des hl. Macarius und die ganze Gegend die Macariuswüste (Tischendorf, Reise in den Orient 1, 110). Wir haben von dem ägyptischen Macarius 50 Homilien, welche zuerst zu Paris 1559, später noch mehrere Male gedruckt und in Galland's Bibliothek aufgenommen sind. Wohl mit Unrecht wird ihnen Semipelagianismus vorgeworfen. Einen langen griechischen Brief und einen kürzern in lateinischer Uebersetzung, beide ascetischen Inhalts, hat Floß nebst einem Gebete des hl. Macarius und zwei bedeutenden Ergänzungen zu den Homilien herausgegeben (Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces, ad fidem Vatic., Vindob., Berolin. aliorum codicum primus edidit H. J. Floss. Accedunt de Macariorum Aegyptii et Alexandrini vitis quaestiones criticae et historicae etc. Coloniae, Bonnae, Bruxellis, sumt. J. M. Heberle 1850). Die von P. Possin zu Toulouse 1683 herausgegebene Opuscula ascetica (auch bei Gall. l. c.) sind wahrscheinlich von Simeon Logotheta im 12ten Jahrhundert, aber größtentheils aus den Homilien des Macarius, compilirt. — In dem römischen und den alten lateinischen Martyrologien ist das Fest des ägyptischen Macarius auf den 2. Januar, das des alexandrinischen auf den 15. Januar angesetzt, die Griechen feiern das Fest beider am 19. Januar. — Der alexandrinische Macarius war aus Alexandrien gebürtig, daher auch *πολιτικός*, der Städter, genannt. Auch er lebte an 60 Jahre in der Wüste; er wurde erst in seinem vierzigsten Lebensjahre getauft. Später war er Priester der Einsiedler, welche in den sog. *κελλία* (Zellen in der libyschen Wüste) lebten. Außerdem hatte er noch eine Zelle in der scytischen Wüste und eine andere in dem nitrischen Gebirge; nur eine derselben war so geräumig, daß er darin die zahlreich zu ihm strömenden Besucher und Hilfsbedürftigen empfangen konnte; in der zweiten konnte er nicht einmal die Füße ausstrecken, und die dritte war ganz dunkel. Palladius, welcher noch drei Jahre unter seiner Leitung in der Wüste verlebte, erzählt von seiner Abtödtung und seinen Wundern sehr auffallende Beispiele. Auch ihn traf die Verfolgung des Valens und Lucius. Er starb um 395 in einem Alter von ungefähr hundert Jahren. Der ihm zugeschriebene *Λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαιῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* (bei Tollius, Itinerarium ital. Traj. 1696, bei Cave hist. lit. T. I. und bei Gall. VII.) wird von guten Wiener Codices (s. Floß l. c. p. 243) einem Mönch Alexander zugeschrieben (wahrscheinlich liegt eine Verwechselung von *μακάριος Ἀλέξανδρος* mit *Μακάριος Ἀλεξανδρεύς* zu Grunde). Der Jesuit Roverus hat eine Mönchsregel in 30 Capiteln unter dem Namen des alexandrinischen Macarius herausgegeben (sie steht bei Holsten. codex regularum I, 19). Eine andere Regel soll von 38 Vätern der ägyptischen Wüste herrühren, von denen „Serapion, Macarius, Paphnutius und ein anderer Macarius" genannt werden. — Ein anderer Macarius war ein Schüler des hl. Antonius im Kloster Pispir in der Nähe des rothen Meeres, namentlich war er während der letzten 15 Lebensjahre dieses Heiligen sein unzertrennlicher Gefährte, war bei seinem Tode zugegen und beerdigte ihn. — Ein anderer war Vorsteher des Klosters Pachnum (Tillemont VII, 481; VIII, 574); wieder ein anderer, ein Bruder des Theodorus, Einsiedler zu Tabenne in der Thebais (Tillemont VII, 472; VIII, 574). Palladius erzählt außerdem noch von einem Macarius, der als Jüngling von 21 Jahren einen unfreiwilligen Mord begangen hatte und dafür in der Einöde strenge Buße that, und von einem Priester Macarius zu Alexandrien, der dem dortigen Krankenhause vorstand und ein Alter von 100 Jahren erreichte. — Unter den vielen andern Männern des christlichen Alterthums, die Macarius hießen, ist

der berühmteste der Bischof **Macarius von Jerusalem** (312—331), welcher der Synode zu Nicäa beiwohnte, und unter welchem die Kaiserin Helena das hl. Kreuz fand (s. **Kreuzerfindung**). [Reusch.]

Maccabäer (Machabäer). **Name, Geschichte, Bücher.** Der Name **Maccabäer** (*Μακκαβαῖος*) war ursprünglich Beiname des dritten Sohnes des Mattathias, jenes religionseifrigen jüdischen Priesters zur Zeit des Antiochus Epiphanes (1 Macc. 2, 4. 66.). Später ging aber der Name auf seine ganze Familie über und wurde dann auch überhaupt denjenigen Juden gegeben, welche in Verbindung mit ihr die väterliche Religion gegen die syrische Uebermacht vertheidigten. Ueber die Bedeutung des Namens gibt es verschiedene Ansichten. Delitzsch glaubt (zur Gesch. der jüd. Poesie. S. 28), dem *Μακκαβαῖος* entspreche im Hebräischen מכבי, und dieses sei eine rabbinische Abbreviatur für מַתִּתְיָה כֹּהֵן בֶּן־יוֹחָנָן. Allein in diesem Falle wäre es Bezeichnung des Mattathias und könnte nicht von ihm selbst seinem Sohne Judas als Beiname gegeben worden sein (2, 66.), auch wäre für das einfach כ im Griechischen sicherlich nicht *κκ* geschrieben worden. Zudem sind solche Abbreviaturen für die Maccabäerzeit unerweislich und unwahrscheinlich. Es läßt sich darum auch nicht annehmen, daß Judas die Buchstaben מכבי als Abbreviatur von מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה (Exod. 15, 11.) auf seine Fahnen geschrieben habe und daraus später für ihn der Beiname Maccabaios entstanden sei; ohnehin trug er denselben schon bei Lebzeiten seines Vaters und kann ihn somit nicht erst in Folge seiner selbstständigen Kriegführung gegen die Syrer erhalten haben. Eben so wenig läßt sich annehmen, daß מכבי Abbreviatur von מלחמת כוה ביהודה (belli vis in Juda), oder ein Zahlzeichen sei, das sich auf die 72 Namen Gottes beziehe (מ = 40, כ = 20, ב = 2, י = 10). Am wahrscheinlichsten ist und bleibt es, daß dem *Μακκαβαῖος* das hebr. oder aram. מַקָּב, מַקָּבָא (Hammer) entspreche, und dadurch die den Feind zermalmende Tapferkeit des Judas bezeichnet werde. Die Maccabäer führten aber auch noch den Namen **Hasmonäer**, *Ἀσαμωναῖοι* (Jos. Antt. XIV. 16, 14. XX. 8, 11. 10, 3.), חשמונאי (Baba bathra. f. 3. a.), חשמונים oder בני חשמונאי (Jos. Gorionid. ed. Breithaupt. p. 66. 159. 443.); und es sind auch über die Bedeutung dieses Namens verschiedene Ansichten aufgestellt worden (vgl. **Eichhorn**, Einleitung in die apocr. Schriften des A. T. S. 217. **Henke**, introd. in libros apocryph. vet. Test. p. 35., **Bertholdt**, Einleitung. III. 1043. 1045). Am meisten hat diejenige für sich, welche den Namen vom Urgroßvater des Mattathias herleitet unter Verweisung auf Josephus Antt. XII. 6, 1. (*Ματταθίας, υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου*). — Die **Geschichte der Maccabäer** beginnt mit den Bedrückungen und Gewaltthaten des Antiochus Epiphanes (s. d. A.) gegen die Juden, um sie zum Abfall von ihrer Religion zu zwingen. Im Jahr 175 v. Chr. gelangte er zur Herrschaft über Syrien, zu dem auch Palästina gehörte, und stellte sich in letzterem Lande sogleich die Aufgabe, die jüdische Religion auszurotten und das Heidenthum an ihre Stelle zu setzen. Viele Juden gingen bereitwillig in seine Pläne ein, und die es nicht thaten, waren den gröbsten Mißhandlungen und Verfolgungen ausgesetzt. Im Jahre 169 kam Antiochus selbst nach Jerusalem, ließ eine große Zahl der Treugebliebenen hinrichten und plünderte und entweihte den Tempel (1 Macc. 1, 10—28. 2 Macc. 5, 1 ff.). Einige Zeit später ließ er durch Apollonius wiederum ein großes Blutbad in Jerusalem anrichten, den Tempel dem olympischen Jupiter weihen und durch ein Decret verkünden, daß in seinem ganzen Reiche bei Todesstrafe Niemand eine andere Religion haben dürfe, als er selbst (1 Maccab. 1, 29—64. 2 Maccab. 5, 24.— 6, 17.). Um diese Zeit floh Mattathias (s. **Hebräer**. IV. 914), ein alter frommer Priester, mit fünf Söhnen aus Jerusalem nach Modein, um hier ungestört von den königlichen Beamten nach ihrer Religion leben zu können. Bald

jedoch erschienen auch hier jene Beamten, und als ein jüdischer Mann vor Aller Augen hinging, um den Götzen zu opfern, erschlug Mattathias denselben am Altare, sowie auch den Beamten, der ihn zum Opfern genöthigt hatte, zerstörte dann den Altar und floh in das Gebirg, wo sich bald viele Gleichgesinnte um ihn sammelten und er sich sofort im Stande sah, die heidnischen Altäre im Lande umher zu zerstören und die Uebertreter des Gesetzes zu bestrafen (1 Macc. 2, 1—48.). Nach kurzer Zeit jedoch starb er (166 v. Chr.), und seine Anhänger wählten seinen Sohn Judas, mit dem Beinamen Maccabäus, zu ihrem Anführer, der auch ihr Zutrauen vollkommen rechtfertigte (1 Macc. 2, 31—39.). Zuerst schlug er das wider ihn ziehende, an Zahl weit überlegene Heer des Apollonius; bald darauf das noch größere des syrischen Feldherrn Seron, dann die von Lysias gegen ihn gesendeten Heere unter Ptolemäus, Nicanor und Gorgias, und im folgenden Jahre das mehr als fünfmal überlegene syrische Heer unter Anführung des Lysias selbst, der zwar bald darauf ein neues Heer gegen die Juden führte, aber auf's Neue geschlagen und zum Abschlusse eines den Juden vortheilhaften Friedens gezwungen wurde (1 Macc. 3, 10.—4, 35. 2 Macc. 8, 9 ff.). Jetzt war der Sieg der Maccabäer entschieden. Judas begab sich nach Jerusalem, reinigte den Tempel, stellte den gesetzlichen Gottesdienst wieder her, brachte am 8. Chaslev im J. 164 v. Chr. das erste Opfer dar, feierte dann acht Tage lang das Fest der Tempelreinigung und verordnete die jährliche Wiederholung dieser Feier (1 Macc. 4, 36—61. 2 Macc. 10, 1—8.). Jetzt ergrimmten aber die benachbarten heidnischen Volksstämme gegen die Juden und unternahmen an verschiedenen Orten Feindseligkeiten gegen sie. Judas jedoch demüthigte sie im Norden und Süden des Landes in mehreren Treffen und zerstörte ihre Altäre und Götzenbilder (1 Macc. 5. 2 Macc. 8. 10. 12.). Inzwischen starb Antiochus Epiphanes, nachdem er noch seinen Sohn Antiochus, der den Beinamen Eupator erhielt, zum Nachfolger bestimmt hatte (163 v. Chr. vgl. 1 Macc. 6, 1—17. 2 Macc. 9.). Dieser unternahm auf Zureden der abtrünnigen Juden einen Kriegszug gegen Judas, schloß aber nach einigen gelieferten Schlachten Frieden mit ihm und sicherte den Juden freie Religionsübung zu (1 Macc. 6, 18—63. 2 Macc. 13.). Im Jahre 161 v. Chr. wurde Demetrius Soter (s. Demetrius) sein Nachfolger und sogleich wieder durch abtrünnige Juden gegen die Maccabäer aufgereizt. Er sandte ein großes Heer unter Anführung des Bacchides (s. d. A.) gegen sie, das aber nichts ausrichtete. Ein anderes unter Nicanor verlor zwei Schlachten und Nicanor selbst das Leben. Ein drittes endlich, wiederum unter Bacchides, 20,000 Mann zu Fuß und 2000 Reiter zählend, entmuthigte das Heer des Judas, das nur aus 3000 Mann bestund; sie verließen ihn bis auf 800 Mann, mit denen er den ungleichen Kampf wagte, aber der Uebermacht unterlag und Schlacht und Leben verlor (160 v. Chr. vgl. 1 Macc. 7, 1.—9, 22. 2 Macc. 14, 1.—15, 37.). Zu seinem Nachfolger wurde sein Bruder Jonathan gewählt, der sich zunächst gegen Bacchides hielt und zwei Jahre später (158 v. Chr.) ihn in großes Gedräng brachte und einen vortheilhaften Frieden erlangte (1 Macc. 9, 28—73.). Als darauf Alexander Balas dem Demetrius die syrische Krone streitig machte, wurde Jonathan von Ersterem als Hoherpriester und Fürst der Juden feierlich anerkannt (1 Macc. 10, 1—47.). Dasselbe geschah später von Demetrius Nicator im Anfange seiner Regierung, dem Jonathan dafür wichtige Dienste leistete, deßungeachtet aber in der Folge von ihm heftig angefeindet und bedrängt wurde, bis endlich Antiochus, ein Sohn Alexanders, den Demetrius vertrieb und selbst den syrischen Königthron bestieg. Ihn jedoch suchte wiederum Tryphon vom Throne zu verdrängen, und um an Jonathan keinen Gegner zu haben, brachte er ihn mit List in seine Gewalt und tödtete ihn (s. Jonathan V. 783 f.). Die Juden hatten schon während der Gefangenschaft Jonathans dessen Bruder Simon zum Anführer gewählt (1 Macc.

13, 8.). Gegen diesen zog Tryphon mit einem starken Heere, richtete aber wenig aus und kehrte nach Syrien zurück, wo er den König Antiochus tödtete und sich selbst die Krone aufsetzte (1 Macc. 13, 12—32.). Inzwischen brachte Simon die jüdischen Festungen wieder in guten Zustand, schloß mit König Demetrius Freundschaft und Bündniß, und wurde von ihm als Hoherpriester und Fürst der Juden anerkannt und bestätigt; und von da an beginnt die Unabhängigkeit der Maccabäer (142 v. Chr.). Simon reinigte jetzt noch die Burg zu Jerusalem von der fremden Besatzung, und seine Regierung war von da an eine Zeit lang ruhig und glücklich, und das Volk selbst bezeugte in einem öffentlichen Denkmale die Wohlthätigkeit seiner Regierung (1 Macc. 13, 33.—14, 49.). Auch der Nachfolger des Demetrius, Antiochus, schloß Anfangs mit Simon Freundschaft und Bündniß und erkannte seine Herrschaft in Judäa an; bald jedoch begann er Feindseligkeiten und sandte den Cendebäus mit einem großen Heere gegen die Juden, der jedoch von den beiden Söhnen Simons, Johannes und Judas, gänzlich geschlagen wurde (1 Macc. 15, 1.—16, 10.). Als Simon bald darauf das Land bereiste, um dessen Zustände und Bedürfnisse besser kennen zu lernen, wurde er zu Jericho von seinem Schwiegersohne Ptolemäus (135 v. Chr.) meuchlerisch umgebracht. Sein Nachfolger in der Regierung und im Hohenpriesterthume wurde sein Sohn **Johannes**, mit dem Beinamen **Hyrcanus** (1 Macc. 16, 11—24.). Ueber seine und seiner Nachfolger Regierungen bis zum Sturze der maccabäischen Herrschaft durch Pompejus s. **Hebräer**. IV. 915 f. — Von den schon im Alterthume erwähnten vier **Büchern der Maccabäer** haben nur das erste und zweite canonische Dignität, und darum hier Anspruch auf Berücksichtigung. Sie müssen aber wegen ihrer großen Verschiedenartigkeit abgesondert in Betracht gezogen werden. Das **erste Buch der Maccabäer** hat zum Inhalt die eben vorhin kurz skizzirte maccabäische Geschichte von Mattathias bis zu Johannes Hyrcanus. Die **Ursprache** dieses Buches ist die hebräische, ohne Zweifel in derjenigen Mundart, wie sie damals in Palästina üblich war. Origenes kennt ein hebräisches Buch der Maccabäer mit der Ueberschrift *Σαρβὴθ σαρβανὲ ἔλ* (Euseb. H. E. VI. 25), und Hieronymus sagt geradezu: Maccabaeorum primum librum hebraicum reperi (Proleg. gal.). Daß der griechische Text dieses Buches die Uebersetzung eines hebräischen sei, zeigen schon die vielen, zum Theil sehr harten Hebraismen, noch mehr aber einzelne Stellen, die sich nur als Uebersetzungsfehler aus einem hebräischen Original erklären lassen. Zu ersteren gehört, daß das Buch gleich mit *καὶ ἐγένετο* beginnt und öfters mit *καὶ* den Nachsatz anfängt, wie 5, 1. 9, 29., daß in Absichts- und Folgesätzen gern der Infinitiv gebraucht wird, entsprechend dem hebr. Infinit. mit לְ, z. B. 2, 22. 29. 34. 3, 10. 15. 8, 18.; daß Redensarten gebraucht werden, wie *γίγνεσθαι εἰς φόρον* (הָיָה לְמַס), 1, 4., *δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς* (יָכֹל נוּכַל לוֹ), 5, 40., *ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν* (vgl. הִתְמַכֶּרְךָ לַעֲשׂוֹת הָרַע 1 Kön. 21, 20.) 1, 15. Noch auffallender ist der Gebrauch von *οἱ λόγοι, τὰ ῥήματα*, für Ereignisse, Begebenheiten, wie das hebr. הַדְּבָרִים (5, 37. 7, 33.), von *ἑτοιμάζω* für das Befestigen der Herrschaft, wie כּוֹן (1, 16.), von *οἶκος τῆς βασιλείας* für das, was der königlichen Herrschaft unterworfen ist, wie בֵּית הַמַּמְלָכָה (2, 19.). Als fehlerhafte Uebersetzung eines hebräischen Textes erscheint die Stelle: *Καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν* (1, 28.), wo das *ἐπί* als ungenaue Uebersetzung von אֶל־ oder בְּ zu betrachten ist; ebenso der Ausdruck *βιβλία* (1, 44.), sofern er im gegebenen Zusammenhang nur die Bedeutung „Brief" haben kann; in dieser kommt סְפָרִים zuweilen vor (z. B. 2 Kön. 19, 14. Jes. 37, 14.), und dieß ist ohne Zweifel wörtlich mit *βιβλία*, statt nach Sinn und Zusammenhang mit *ἐπιστολή* übersetzt worden; ebenso die Worte: *ἔτι πληροῦντος Ἰούδα ταῦτα* (4, 19.), was nach dem Zusammenhange nur heißen kann;

„Als Judas dieses noch redet", und somit ohne Zweifel auf einer Verwechslung von מלל mit מלא beruht. Solchen Erscheinungen gegenüber sind die Gründe von sehr geringem Belange, mit denen Hengstenberg beweisen will, daß der griechische Text unseres Buches der Urtext sei (vgl. Herbst, Einleitung II. 3. S. 70 ff.). Uebrigens zeigen jene Erscheinungen zugleich, daß der Uebersetzer sich streng nach seinem Original richtete, und genau und wörtlich zu übersetzen suchte, daß wir also durch ihn eine im Ganzen richtige Uebersetzung der hebr. Urschrift erhalten haben. Der Verfasser ist, nach der Sprache, in der er schrieb, und nach der genauen Kenntniß, die er überall vom Schauplatze der Begebenheiten zeigt, zu schließen, jedenfalls ein palästinensischer Jude. Seine Person aber näher zu bezeichnen, ist bisher nicht gelungen, und die dießfalls aufgestellten Meinungen, daß Johannes Hyrcanus, oder einer der Söhne des Mattathias, oder die Männer der großen Synagoge das Buch verfaßt haben, haben weit mehr gegen als für sich. Das Zeitalter hat man aus dem Schlusse des Buches, aber auf mehr als Eine Weise, zu bestimmen gesucht. Weil von den Unternehmungen und Kriegen des Johannes Hyrcanus gesagt wird, sie seien aufgezeichnet *ἐν βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ* (16, 23 f.); so glaubten die Einen, das Buch müsse noch vor dem Tode des Hyrcanus entstanden sein; die Andern aber sagten, es seien ja dem Verfasser die Regierungsannalen des Hyrcanus als ein abgeschlossenes Ganzes vorgelegen. Allein Letzteres liegt augenfällig nicht in den Worten der Stelle; vielmehr spricht das *ἀφ' οὗ ἐγενήθη κτλ.*, das bloß den terminus a quo und nicht auch ad quem angibt, offenbar dafür, daß Hyrcanus noch am Leben sei, und nach seinem Tode wäre diese Bemerkung in ihrer jetzigen Gestalt wenigstens sehr unpassend gewesen. Für eine Entstehung des Buches noch zur Zeit des Hyrcanus spricht auch der Umstand, daß nirgends die leiseste Hindeutung oder Rücksichtnahme auf spätere Zeiten und Zeitverhältnisse vorkommt, was doch zu erwarten stünde, wenn der Verfasser erst nach Hyrcanus gelebt und geschrieben hätte. Die Entstehungszeit der griechischen Uebersetzung läßt sich nicht genau angeben. Jedenfalls ist sie vor Josephus entstanden, weil dieser sie bereits gebraucht. Jahn vermuthet, daß sie noch vor dem letzten Jahrhundert vor Christus entstanden sei; und dafür läßt sich anführen, daß ein auch für die auswärtigen Juden so wichtiges Buch wohl ziemlich bald nach seinem Erscheinen auch in's Griechische werde übersetzt worden sein. In Betreff der Quellen hat man behauptet, der Verfasser habe keine schriftliche Quellen benützt, weil er nie auf solche verweise, und am Schlusse seines Buches zu verstehen gebe, daß er die Geschichte der früheren Maccabäer nicht beschrieben haben würde, wenn über sie glaubwürdige ältere Aufschreibungen vorhanden gewesen wären. Allein das Schweigen von schriftlichen Quellen ist kein Beweis gegen die Benutzung von solchen; die Bücher Samuels z. B. verweisen auch nie auf schriftliche Quellen und ruhen doch auf solchen. Die Schlußbemerkung des Buches aber, daß über die Regierung des Hyrcanus Tagbücher geführt worden seien, läßt vermuthen, daß unter seinen Vorgängern Aehnliches werde geschehen sein. Und wirklich wird in Bezug auf Judas bemerkt, daß seine Thaten, Kriege ꝛc. wegen ihrer Menge nicht alle haben aufgeschrieben werden können (9, 22.), womit wenigstens die Aufschreibung von einigen indirect behauptet wird. Aber es wird überdieß auch noch ausdrücklich gesagt, Judas habe seine kriegerischen Thaten aufschreiben lassen (2 Macc. 2, 14.). Verhalte es sich jedoch mit diesen Aussagen wie es wolle, die Benützung schriftlicher Quellen bei unserm Buche liegt am Tage, denn es werden in demselben mehrere schriftliche Documente aus der Maccabäerzeit theils wörtlich mitgetheilt, z. B. 8, 23—32. 10, 18—12. 25—45. 12, 6—23. 13, 36—40. 15, 2—9. 16—21. u. a., theils nur kurz dem Hauptinhalte nach gegeben, z. B. 10, 6. 15, 22 f., zum deutlichen Beweise, daß dem Verfasser

schriftliche Quellen zu Gebote stunden. Was er außer den ausdrücklich namhaft gemachten Quellen noch für anderweitige benützt habe, läßt sich nicht sagen, aber noch weit weniger läugnen, daß solche Benützung stattgefunden, und es ist immerhin am wahrscheinlichsten, daß Tagbücher, wenn auch fragmentarische, über die Thaten der ersten Maccabäer seine Hauptquelle gewesen seien. Die Glaubwürdigkeit des Buches kann sofort keinem Anstande unterliegen theils wegen der zuverlässigen Quellen, die dem Verfasser zu Gebote stunden, theils wegen der geringen Zeitferne, die ihn von den berichteten Ereignissen trennt. Dazu kommt noch eine Menge sehr genauer Zeit- und Ortsangaben, die eine sichere Sachkenntniß verrathen, und eine auffallende Uebereinstimmung mit griechischen und römischen Geschichtschreibern, wo sie die maccabäische Geschichte berühren. Letztere hat sich namentlich in Folge der dießfallsigen Erörterungen zwischen den Jesuiten Frölich und Khell und den beiden Wernsdorff (s. Herbst, Einl. II. 3. S. 22 f.) im schönsten Lichte gezeigt. Die Bedenken, die immer noch gegen ein Paar Angaben des Buches gerichtet werden, daß nämlich Alexander sein Reich unter seine Feldherrn getheilt habe (1, 6.), daß Antiochus d. Gr. in römische Gefangenschaft gerathen sei (8, 7.), daß die Spartaner mit den Juden verwandt seien (12, 1 ff.), sind so unbedeutend, daß sie hier keine besondere Erörterung verdienen können (vgl. Herbst, a. a. O. S. 23 ff.). — Das **zweite Buch der Maccabäer** zerfällt in zwei nach Inhalt und Umfang sehr ungleiche Theile. Der erste enthält zwei Briefe von den palästinensischen Juden an die ägyptischen, um letztere zur jährlichen Gedächtnißfeier der durch Judas vorgenommenen Tempelreinigung zu bewegen (1, 1.—2, 18.). Der zweite Theil (2, 19.—15, 39.) ist der Hauptsache nach eine Ergänzung dessen, was das erste Buch der Maccabäer zum Theil nur sehr kurz über Judas Maccabäus berichtet. Die Ursprache dieses Buches ist ohne allen Zweifel die griechische. Hieronymus sagt: secundus (sc. liber Maccab.) graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest (prolog. gal.), und Alles spricht für diese Aussage, nichts gegen sie. Jene Erscheinungen, die bei griechischen Uebersetzungen hebräischer Texte sich sonst immer zeigen, fehlen hier, und die Schreibart verräth einen der griechischen Sprache mächtigen und selbstständig schreibenden Verfasser. Dazu kommt, daß der Haupttheil des Buches (von 2, 19. an) ausdrücklich als ein Excerpt aus dem umfassenden Geschichtswerke des Jason von Cyrene bezeichnet wird (2, 23.). Dieses aber war schon vermöge seines Entstehungsortes griechisch geschrieben, weil die Landessprache von Cyrene die griechische war; und daß der Epitomator sich einer andern Sprache bedient habe als der Verfasser selbst, wird Niemand annehmen wollen. Aber auch die zwei Briefe an die ägyptischen Juden, welche den ersten Theil ausmachen, müssen ursprünglich griechisch geschrieben worden sein, weil sie sonst von den Empfängern nicht verstanden worden wären. Denn die ägyptischen Juden verstunden die hebräische Sprache nicht, wie schon die Nothwendigkeit einer griechischen Bibelübersetzung für sie zeigt, und aus den Schriften des Philo deutlich hervorgeht, von Justinus aber ausdrücklich bezeugt wird (Apol. I. 31.). In der That zeigen sich auch in den Briefen so wenig als in den nachherigen Berichten die Merkmale einer Uebersetzung aus einem hebräischen Original, und wenn Bertholdt namentlich in Bezug auf den ersten Brief das Gegentheil versichert, so hat er eine specielle Begründung dieser Versicherung gar nicht einmal versucht (Einl. III. 1072). Der wirklich angestellte Versuch würde ihn wahrscheinlich auf eine andere Ansicht gebracht haben. Was das Zeitalter betrifft, so hat man in Hebr. 11, 35. eine Bezugnahme auf 2 Macc. 6, 18 ff. 7, 3. 24. finden wollen, die allerdings wahrscheinlich, jedoch nicht ganz sicher ist. Daß dagegen der Verfasser der Rede *εἰς Μακκαβαίους ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, die dem Josephus zugeschrieben wird, und jedenfalls von einem Israeliten noch vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer herrührt, das zweite Buch der Maccabäer

kenne, wird allgemein zugestanden. Somit ist wenigstens das unbegründet, daß sich von demselben vor dem Zeitalter der Kirchenväter nirgends eine sichere Spur zeige. Da nun der zweite Brief das Jahr 188 (also 123 v. Chr.) als Datum hat, so kann das Buch begreiflich nicht vor diesem Jahre geschrieben worden sein. Eine erheblich spätere Entstehungszeit aber anzunehmen, verbietet der Umstand, daß die genaue Kenntniß der erzählten Ereignisse damals noch nicht sehr allgemein war, jedoch von Vielen gewünscht wurde (2, 24 f.), und daß eine Epitome des umfassenden Jason'schen Werkes wohl schon einige Decennien nach seiner Veröffentlichung wünschenswerth erscheinen mußte. Veröffentlicht wurde dasselbe aber wahrscheinlich bald nach dem Jahre 160 v. Chr., weil es (der Epitome zufolge) die Geschichte bloß bis auf dieses Jahr herabführt, und nach der Beschreibung der Niederlage des Nicanor bemerkt, daß die Hebräer von da an Jerusalem behauptet haben (15, 37.). Demnach mag die Epitome, oder unser zweites Buch der Maccabäer, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. geschrieben worden sein. Der Verfasser desselben ist unbekannt, und die dießfalls geäußerten Vermuthungen theils entschieden unrichtig, theils wenigstens jeder nähern Begründung entbehrend. Unrichtig ist es, daß Judas Maccabäus selbst, oder daß Philo, oder daß Josephus Verfasser sei, denn in all' diesen Fällen könnte seine Entstehung nicht in die vorhin bezeichnete Zeit fallen. Gegen Judas den Essener, oder einen Freund und Zeitgenossen des Aristobulus würden zwar die Zeitverhältnisse nicht sprechen, aber es läßt sich auch kein irgend erheblicher Grund für den einen oder andern vorbringen. Die Quellen des Buches werden vom Verfasser selbst angegeben und die Hauptquelle sogar etwas näher beschrieben. Deßungeachtet ist dagegen Einsprache erhoben und behauptet worden, der Verfasser habe bei den vier letzten Capiteln nicht mehr Jason's Geschichtswerk, sondern eine andere Quelle benützt. Allein der Hauptgrund für diese Behauptung, daß nämlich 2, 19 f., wo der Umfang des Jason'schen Werkes angegeben werde, des Demetrius nicht mehr gedacht sei, ist von geringem Belange. Denn wenn ganz allgemein die Thaten des Judas und seiner Brüder (2, 19.) als Gegenstand jenes Geschichtswerkes bezeichnet werden, so ist ihr Verhältniß zu Demetrius schon mitbezeichnet, wenn er auch nicht mehr ausdrücklich genannt wird; daß aber Antiochus Epiphanes und sein Nachfolger ausdrücklich genannt werden, ist nur Hervorhebung des wichtigsten Theiles aus dem Ganzen. Anderes, was noch zu Gunsten jener Ansicht gesagt wird, beruht auf unrichtiger Beobachtung oder Auslegung, und spricht weit mehr gegen als für dieselbe (s. Herbst, Einl. II. 3. S. 37 ff.). Die Integrität des Buches ist in sofern geläugnet worden, als man die beiden Briefe im Anfang desselben für spätere Zuthat erklärt hat. Zu Gunsten dieser Ansicht ist auf „die falschen Zeit-Daten 1, 7. 10. und die Fabeln 1, 19.—2, 8." und den Widerspruch zwischen 1, 13. und Cap. 9. hingewiesen worden (de Wette, Einl. 6. Ausg. S. 445 f.). Allein daß die palästinensischen Juden erst im Jahr 169, also zwei Decennien nach der Tempelreinigung durch Judas, die ägyptischen Juden zur jährlichen Gedächtnißfeier derselben auffordern (1, 7.), ist keineswegs unmöglich oder unglaublich, abgesehen davon, daß diese Aufforderung eine etwaige frühere derselben Art nicht ausschließt. Sodann die Zahl 188 (1, 10.) müßte nur unrichtig sein, wenn der unter den Ausfertigern jenes Schreibens erwähnte Judas der Sohn des Mattathias wäre, das aber ist nirgends gesagt, und anzunehmen nirgends ein Grund. Zwischen 1, 13. und Cap. 9. ist allerdings eine Differenz, der Tod des Antiochus Epiphanes wird in dem Briefe des jerusalemischen hohen Rathes anders erzählt, als in der Geschichte Jason's nach Maßgabe der Epitome; aber dieses konnte für den Epitomator, der ja nicht als selbstständiger Geschichtschreiber auftreten will, kein Grund sein, jenen Brief, die Schrift einer hochstehenden amtlichen Genossenschaft, vorzuenthalten. Noch weniger konnten für ihn die angeblichen Fabeln ein solcher Grund sein. Denn

die in dem Briefe Fabeln finden, finden solche im ganzen zweiten Buche der Maccabäer an verschiedenen Stellen; hätte der Epitomator dieselbe Ansicht und Scheue vor diesen Fabeln auch gehabt, so hätte er sein ganzes Epitomiren unterlassen oder in ganz anderer Weise vornehmen müssen. Die **Aechtheit** des Buches hat man in sofern geläugnet, als man die in demselben mitgetheilten Documente denjenigen Personen abgesprochen hat, denen sie zugeschrieben werden. Dieß geschah zunächst in Bezug auf die eben berührten beiden Briefe, und man berief sich dabei 1) auf jene zwei Jahreszahlen (1, 7. 10.), 2) auf die falsche Angabe über den Tod des Antiochus Epiphanes (1, 13.), 3) auf die 1, 18. behauptete Erbauung des zweiten Tempels durch Nehemias, endlich 4) auf die offenbaren Fabeln über die Wiederfindung des hl. Feuers durch Nehemias, und die Verbergung der Bundeslade durch Jeremias. In all' diesen Puncten, sagt man, wäre der hohe Rath zu Jerusalem besser unterrichtet gewesen, als der Verfasser der fraglichen Briefe. Allein jene Jahreszahlen müssen wir dem vorhin Bemerkten zufolge als richtig ansehen. Sodann in Betreff der Todesart des Antiochus Epiphanes konnte sich in Judäa leichtlich eine falsche Nachricht verbreitet und auch bei den Mitgliedern des hohen Rathes Glauben gefunden haben (vgl. überdieß den Art. **Antiochus Epiphanes**, Anmerk. 2.). Die Erbauung des serubabelischen Tempels aber durch Nehemias wird mit den Worten: *Νεεμίας οἰκοδομήσας τότε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον, ἀνήνεγκε θυσίαν* (1, 18.) nicht nothwendig behauptet; sie können sich gar leicht auf wichtige bauliche Verbesserungen des Tempelgebäudes beziehen. Endlich gehören diejenigen, die an den erwähnten angeblichen Fabeln Anstoß nehmen, am wenigsten zu denen, die den damaligen hohen Rath zu Jerusalem von Wunder-, Mährchen- und Fabelsucht freisprechen, und sollten ihm daher eine Schrift, die nach ihrem Dafürhalten Mährchen und Fabeln enthält, nicht schon aus diesem Grunde streitig machen. Außerdem hat man auch noch die übrigen Briefe, die in unserem Buche vorkommen, ihren ausdrücklich angegebenen Urhebern abgesprochen und für unächt, für bloße „Dichtung zur Dramatisirung der Geschichte" erklärt, allein aus so unerheblichen Gründen, daß wir sie hier füglich unberührt lassen können (s. **Herbst**, a. a. O. S. 47 f.). Die **historische Glaubwürdigkeit** hat man zunächst und sehr zuversichtlich beim zweiten Briefe geläugnet und dabei theils auf die bereits berührten und erledigten angeblichen Unrichtigkeiten in demselben, theils und besonders auf seine Angaben über die Wiederfindung des hl. Feuers und die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade Gewicht gelegt. Jene Wiederfindung ließe sich aber sehr leicht und ohne alles Wunder begreifen, wenn sich in dem Wasser (1, 20.) etwa Naphta befand, und das wird man wegen 1, 36. nothwendig annehmen müssen. Der babylonische Thalmud, dem nachher die Rabbinen folgen, nennt allerdings das heilige Feuer unter den Gegenständen, die im zweiten Tempel gefehlt haben, aber der jerusalemische Thalmud nennt es nicht unter denselben. Ersterer kann übrigens nur dasjenige Feuer meinen, welches im vorexilischen Heiligthum wunderbar angefacht und ununterbrochen unterhalten worden war; von diesem aber konnte er sagen, es habe im zweiten Tempel gefehlt, wenn ihm auch die fragliche Angabe des Briefes bekannt war und als richtig galt. Am meisten ist die Nachricht über die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade angefochten und für fabelhaft erklärt worden, weil 1) die Bundeslade im zweiten Tempel fehlte, 2) Jeremias dieselbe nicht sammt der Stiftshütte hätte fortschaffen können, und 3) die Bundeslade nach 2 Kön. 24, 13. von den Chaldäern geplündert und zerstört worden sei. Allein der erste Punct ist nicht gegen den Bericht, denn dieser sagt nicht, daß die Bundeslade im zweiten Tempel sich befinde, oder verborgen worden sei, um später in denselben gebracht zu werden. Der zweite Punct hat in sofern Recht, als er behauptet, Jeremias selbst hätte die Stiftshütte und Bundeslade nicht fortschaffen können, aber Unrecht, sofern er meint, der Prophet hätte

keine Helfer bekommen und wäre durch die Chaldäer gehindert worden, da doch bekannt ist, daß er immer seine Freunde und Anhänger hatte und die Gunst Nebucadnezars besaß (Jerem. 39, 11 f.), so daß er von ihm wohl die Bundeslade und den Rauchopferaltar (2, 4. 5.) sammt der Stiftshütte, die noch im salomonischen Tempel aufbewahrt wurde (1 Kön. 8, 4. 2 Chron. 5, 5.), erhalten konnte. Daß endlich die Bundeslade nicht unter den von den Chaldäern geraubten Tempelgeräthen sich befand, erhellt daraus, daß sie, wo dieselben speciell aufgezählt werden, nie genannt wird (Jerem. 42, 17. Esra 1, 7—11.). Auch über den zweiten Theil oder die Epitome des Jason'schen Werkes ist in Bezug auf historische Glaubwürdigkeit sehr ungünstig geurtheilt worden. De Wette sagt dießfalls noch in der sechsten Ausgabe seiner Einleitung (S. 446): „Die Erzählung ist voll von abentheuerlichen Wundern (III, 25 f. V, 2. XI, 8. XV, 12.), historischen und chronologischen Fehlern (vgl. X, 3 ff. mit 1 Macc. IV, 52. I, 20. 29; XI, 1. mit 1 Macc. IV, 28 ff.: XIII, 24 ff. mit 1 Macc. VI, 31 ff.; IV, 11. mit 1 Macc. VIII.) übertriebenen und willkürlichen Ausschmückungen (VI, 18 ff. VII, 27 ff. IX, 19—27. XI, 16—38.)". Eine gründliche Würdigung dieses weitgreifenden Tadels müßte natürlich in einer speciellen Betrachtung und Vergleichung all' der vielen angeführten Stellen bestehen, auf die er sich zu stützen sucht. Allein eine solche gestattet der Raum hier nicht, und es wird daher eine einfache Verweisung auf Herbst's Einleitung II. 3. S. 52—62. genügen müssen. Auch sogar der Lehrgehalt des Buches ist beanstandet und behauptet worden, es finde sich in demselben der alexandrinisch-jüdische Irrthum, daß Gott von der Welt absolut getrennt sei und nur durch Mittelwesen auf sie einwirken könne. Allein die wunderbare Erscheinung, die den Heliodor am beabsichtigten Tempelraube hinderte (3, 24. 29 f.), ist augenfällig mit Unrecht als ein Beweis dafür geltend gemacht worden, da sie weit eher dagegen spricht, und mit manchen ähnlichen Erscheinungen, die schon in den ältesten Büchern des hebr. Canons berichtet werden, ganz auf gleicher Linie steht. Die Bemerkung aber, daß im jerusalemischen Tempel eine gewisse Kraft Gottes (Θεοῦ δύναμις) sei, die den Ort beschütze (3, 38.), will diese Kraft Gottes keineswegs als ein philonisches Mittelwesen gedacht wissen; denn der folgende Vers (3, 39.), der die Θεοῦ δύναμις nur näher erklärt, läßt geradezu Gott selbst unmittelbar den Ort beaufsichtigen und Verletzungen desselben bestrafen. Die Kraft oder Macht Gottes wird also nur in ähnlicher Weise neben Gott selbst genannt als das, wodurch er sich wirksam erweist, wie z. B. Ps. 21, 14. 66, 7. 68, 35. 1 Chron. 16, 11., und an ein selbstständiges, von Gott substantiell verschiedenes Wesen ist nicht im Entferntesten gedacht. — Als exegetische Hilfsmittel sind zu nennen außer den Commentarien über die ganze Bibel: die Commentare von Nic. Serarius, Casp. Sanctius, J. E. Fullo über beide Bücher der Maccabäer, und die oben berührten Schriften von Frölich und Khell. Dann J. D. Michaelis, das erste Buch der Maccabäer, Gött. 1772, und Hasse, das andere Buch der Maccabäer rc. Jena 1786. [Welte.]

Machiavelli, Nicolo — einer der unglücklichsten Menschen, wenn es ein Unglück ist, als Repräsentant verabscheuenswerther, in der Wirklichkeit aber fast allgemein befolgter Grundsätze fortwährend in dem Munde aller Welt zu sein. Das Wort Machiavellismus ist eine wahre Vogelscheuche, in Betreff welcher nur zu bedauern, daß sie, von einem Vogel gegen den andern gerichtet, der gewünschten Wirkung nothwendig entbehrt. Machiavelli ist im J. 1469 zu Florenz geboren, der Sprößling einer altadeligen, aber, wie es scheint, etwas zurückgedrängten Familie. Sein öffentliches Leben beginnt zu der Zeit, da die Söhne des im J. 1492 verstorbenen großen Lorenzo di Medici, nämlich Piero, Giovanni und Giuliano, sammt der ganzen Mediceischen Familie aus Florenz vertrieben wurden im J. 1493. Mit reichen Kenntnissen ausgerüstet und in den Geschäften gewandt, wurde Machiavelli bald zu den wichtigsten Diensten der Republik ver-

wendet, mit mehreren Gesandtschaften, namentlich an den päpstlichen und französischen Hof, betraut und endlich zur Würde eines Staatssecretärs erhoben. Als es im J. 1513 den Mediceern gelang, nach Florenz zurückzukehren, war Machiavelli unter den Ersten, welche die Verfolgung traf. Er wurde einer strengen Untersuchung, man sagt sogar der Tortur, unterworfen und sofort durch den zur Herrschaft gelangten Lorenzo, Sohn des in der Verbannung gestorbenen Piero di Medici, seiner Aemter entsetzt und genöthigt, außerhalb Florenz auf einem Landgute zu wohnen. Sei es, daß er an sich den Mediceern nicht abgeneigt gewesen, sei es, daß er sich den Umständen gefügt habe, eine der ersten Früchte seiner literarischen Thätigkeit, wozu er sich in der Verbannung wandte, war sein Fürst, il principe, ein Buch, welches dem genannten Herrscher von Florenz, Lorenzo, dedicirt ist und sich direct an die Mediceer wendet mit der Aufforderung, sich an die Spitze von Italien zu stellen, um die eingedrungenen Fremdlinge (Franzosen, Spanier rc.) zu vertreiben, a liberare l'Italia dei barbari. In der That wurde dieses Buch von den Mediceern günstig aufgenommen. Machiavelli erhielt alsbald von dem im J. 1513 auf den päpstlichen Stuhl erhobenen Giovanni di Medici, Leo X. (Oheim des Lorenzo), den Auftrag, Vorschläge zu einer Reformation (und Regeneration) der florentinischen Republik zu machen, was denn auch geschehen ist in dem Discorso sopra il reformare lo stato di Firenze, fatto ad istanza di papa Leone decimo, worin Machiavelli den Rath ertheilt, die republicanische Verfassung in Florenz bestehen zu lassen, aber so einzurichten, daß das Principat der Mediceischen Familie gesichert bleibe. Von nun an steht Machiavelli in dem Dienste der Mediceer, ohne sich ferner an der Staatsverwaltung zu betheiligen. Die freie Zeit, die ihm so zu Gebote steht, verwendet er zu literarischen Arbeiten. Die vorzüglichsten derselben sind eine Kriegskunst (arte della guerra), Erörterungen über die ersten zehn Bücher des Livius (discorsi sopra i primi dieci libri di Livio) und eine Geschichte von Florenz oder vielmehr florentinische Geschichten (dell' istorie fiorentine). Die Grundsätze, die er in den discorsi über Livius aussprach, sollen ihn den Mediceern noch einmal verdächtig gemacht haben. Nach Andern hätte er sogar in dem Verdacht gestanden, an einer Verschwörung gegen Cardinal Julius Medici, nachherigen Papst Clemens VII. (Vetter Leo's X.), Theil genommen zu haben, wogegen aber die Thatsache spricht, daß er die storie fiorentine dem Papste Clemens VII. dedicirt und in dem Dedicationsschreiben der hohen Gunst dankbar erwähnt, deren er sich fortwährend erfreue. Die Angaben über sein Todesjahr schwanken zwischen 1526—1530. Die Annahme des letztern hat mehr für sich. Es ist Thatsache, daß Machiavelli während der zweiten Verbannung der Mediceer (des Alessandro, Sohnes des im J. 1519 verstorbenen Lorenzo) noch lebte — ziemlich verachtet —, und Paul Jovius berichtet ausdrücklich, derselbe sei gestorben kurz vor der Wiedereinführung der Mediceer durch Carl V. (fato defunctus est paulo antequam Florentia Caesarianis subacta armis Medicaeos veteres dominos recipere cogeretur). Diese Wiedereinführung aber geschah im J. 1531, während die Vertreibung im J. 1527 stattgefunden hatte. Die Nachricht, daß Machiavelli ein Spötter und Atheist gewesen (Paul. Jovius, Elogia), unter Blasphemieen gestorben sei (Theoph. Raynaudus, de bonis et malis libris), zum Empfang der Sterbsacramente beinahe habe genöthigt werden müssen u. dgl., ist nicht genügend verbürgt, aber doch auch nicht ganz zu übersehen. — Die Hauptbedeutung Machiavelli's liegt in seiner literarischen Hinterlassenschaft. Die wichtigsten seiner Schriften wurden bereits genannt. Außer denselben besitzen wir von ihm mehrere historische und politische Abhandlungen: über Lucca, Pisa, Frankreich, Teutschland, mehrere biographische Skizzen und Charakteristiken, darunter eine meisterhaft geschriebene Biographie des Castruccio Castracani von Lucca, Gesandtschaftsberichte, Reden, Gutachten rc., auch ein Paar dramatische Gedichte. Alle diese Schriften sind sowohl einzeln als

insgesammt sehr oft gedruckt (die neueste Gesammtausgabe Florenz 1813 in acht Bänden) und wiederholt in's Französische, Englische, Spanische, Teutsche rc. übersetzt worden. Machiavelli wird allgemein den besten italienischen Schriftstellern beigezählt, von Einigen selbst über Boccaccio gestellt. — Was uns hierorts allein näher interessirt, ist das Buch vom Fürsten als dasjenige, welches die sog. Politik Machiavelli's in gedrängter Kürze enthält und den durch die ganze Welt (A. Machiavelli's „Fürst" ist sogar in's Arabische übersetzt worden) verbreiteten zweideutigen Ruhm dieses Mannes begründet hat. Es wird nöthig sein, den Inhalt dieses vielbesprochenen, ebenso gepriesenen wie verabscheuten Buches in den Grundlinien vorzuführen. Die Frage ist, wie fürstliche Herrschaften zu führen und zu erhalten seien (come i principati si possono governare e mantenere). Es hängt von der Art und Weise ab, wie sie erworben oder entstanden sind. Entweder nun sind sie vererbt oder ohne Vererbung erworben. I. Die Erbfürsten halten sich ohne Schwierigkeit; sie brauchen sich nur einiger Klugheit zu befleißen und der gröbsten Fehler und Laster zu enthalten. Davon braucht also nicht eingänglich gehandelt zu werden. II. In Betreff der gewordenen Fürsten (novi principi) muß mehrfach unterschieden werden. Zunächst sind dieselben entweder bereits Fürsten eines Staates und sind neue Fürsten nur eines andern Staates geworden, den sie erobert haben (principati misti), oder sie sind völlig neue Fürsten, d. h. aus Bürgern Fürsten geworden (nuovi tutti); sodann sind die neu erworbenen Unterthanen vorher entweder unter einem Fürsten gestanden oder frei gewesen; die Eroberung ferner ist gemacht entweder mit eigenen oder mit fremden Waffen, durch Glück oder durch Kraft. a) Erobert ein Fürst ein fremdes Land, so hat er, um sich zu halten, zunächst im Allgemeinen Diejenigen unschädlich zu machen, die er bei der Eroberung beleidigt hat; Jene dagegen, die ihm geholfen haben, niederzuhalten, dabei aber doch auch so viel möglich zufrieden zu stellen. Näher sodann ist zu unterscheiden. Ist das eroberte Land ein mit dem Erbland des Eroberers in Sprache und Sitten verwandtes, so hat jener weiter nichts zu thun, als die herrschende Familie zu vertilgen, im Uebrigen Alles beim Alten zu lassen. Ist es dagegen ein entferntes und fremdes Land, so muß er 1) die minder Mächtigen begünstigen, die Mächtigen gänzlich niederhalten, 2) Colonien anlegen (mit beliebiger Beraubung der Einwohner), 3) keinen fremden Mächtigen in das Land dringen lassen, 4) wo möglich selbst im Lande wohnen. b) Hat man einen freien Staat erobert, so ist es höchst unsicher, denselben nach den alten Gesetzen leben zu lassen. Vortheilhafter, jedoch gleichfalls ungenügend, ist es, daselbst zu residiren. Das sicherste Mittel, einen solchen Staat sich zu erhalten, ist gänzliche Zerstörung desselben, welche demnach anzurathen ist. c) Diejenigen Fürsten, welche ganz durch eigene Kraft und Tugend Fürsten geworden und einen Staat erst geschaffen haben, wie Cyrus, Theseus, Romulus, Moses, thun leicht, sich zu erhalten und bedürfen keiner Instruction. d) Diejenigen dagegen, welche durch fremde Macht und durch Glück (con forza d'altri e per fortuna) zur Herrschaft gelangt sind, müssen, wollen sie sich erhalten, äußerst klug, verschmitzt, falsch, treulos, meineidig, heuchlerisch, scheinheilig, räuberisch, verschwenderisch, grausam, Mörder, kurz vollendete Bösewichte sein — Alles, wie Cäsare Borgia (s. d. A.), welcher derartigen Fürsten als vollendetes Vorbild vorzustellen ist (Raccolte adunque tutte queste azioni del duca, non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho detto, di proporlo ad imitare a tutti coloro che per fortuna e con le armi d'altri sono saliti all' imperio). e) Will Einer durch Verbrechen, Mord, Verrath rc. die Herrschaft an sich reißen, so vollbringe er jene Verbrechen alle auf einmal, ermorde also z. B. alle Großen, Reichen, Magistrate einer Stadt auf Einen Schlag, damit er nachher nicht nöthig habe, derartige Verbrechen zu wiederholen und sich dadurch wiederholt verhaßt zu machen. Hat er alle Mächtigen auf Einen Schlag, durch Ermordung und Beraubung, unschädlich gemacht,

so ist er für alle Zukunft gesichert. f) Ist Einer durch die Gunst seiner Mitbürger (ohne Gewalt) Fürst geworden, so befreunde er sich vorzugsweise dem Volke, auch dann, wenn nicht dieses, sondern der Adel ihn erhoben hat, denn auf das Volk, nicht auf den Adel kann er sich stützen. Die Hauptsache aber im Allgemeinen ist, daß er sich immer als unentbehrlich erweise (E però un principe savio deve pensare un modo, per il qual i suoi cittadini sempre ed in ogni modo e qualità di tempo abbiano bisogno dello stato di lui, e sempre poi gli saranno fedeli). III. Nach diesem folgen Vorschriften für die Fürsten überhaupt, nämlich für die weltlichen, denn die geistlichen bedürfen dergleichen nicht, sie sind durchaus sicher, sowie die ihnen untergebenen Völker glücklich (solo adunque questi principati — sc. ecclesiastici — sono sicuri e felici). Jene Vorschriften zerfallen in drei Classen. Sie betreffen a) die Sicherung der Herrschaft durch Festungen und Militär. Beide sind durchaus nöthig; nützlich aber nur, in wiefern sie nicht gegen die eigenen Unterthanen, sondern nach Außen gerichtet sind. Die sicherste Festung ist die Liebe des Volkes, das sicherste Heer die eigenen Unterthanen oder Bürger, milizie proprie, während Miethsoldaten und Hilfstruppen immer verderblich sind. b) Diejenigen Tugenden, welche den Fürsten zu Ruhm und Heil, und diejenigen Fehler, welche ihnen zu Schmach und Verderben gereichen. Jene Tugenden sind vorzugsweise Freigebigkeit, Milde, Treue, und besonders Religiosität. Es wäre sehr gut, wenn jeder Fürst diese Tugenden besäße. Allein so wie die Welt ist, so ist es nicht möglich, auch nicht nöthig; der Schein leistet dieselben Dienste. Freigebigkeit ist nothwendig nur im Anfange einer Herrschaft, und nützlich nur, wenn sie mit Hilfe fremder Güter geübt wird. Auf Kosten der Unterthanen geübt, ist sie verderblich. Die Milde darf einmal nicht auf Kosten des Allgemeinen im Interesse Einzelner, und sodann nicht zum Nachtheile der nöthigen Unterthanen-Furcht geübt werden. Treu zu sein ist einem Fürsten selten anzurathen. Denn ist er es, so wird er, da die Andern treulos sind, betrogen. Eben so selten hat er nöthig, treu zu sein, denn es gibt immer Leute genug, die sich von ihm betrügen lassen, und warum sollte er dieses nicht zu seinem Vortheile benützen? Unzählige Beispiele zeigen, daß treulose und wortbrüchige Fürsten sich recht wohl befunden haben. Eines der leuchtendsten Beispiele dieser Art ist Alexander VI. Derselbe hat nie ein wahres Wort gesprochen, kein Versprechen gehalten, immer betrogen, immer hinterlistet; und immer — haben sich Solche gefunden, die ihm geglaubt und sich haben betrügen lassen; und alle Pläne sind ihm gelungen. Religion braucht ein Fürst gar nicht zu haben. Da genügt der Schein stets vollkommen. Mit Einem Worte also: ein Fürst scheine zu sein tutto pietà, tutto fede, tutto umanità, tutto integrità, tutto religione; besonders das Letzte; aber zu sein braucht er es nicht, ja er soll es nicht sein, wenn er Schaden davon hätte. Wovor sich ein Fürst absolut zu hüten hat, sind diejenigen Fehler, welche ihm Haß und Verachtung (odio e disprogio) bereiten, denn ein gehaßter und verachteter Fürst ist unrettbar verloren. Jene Fehler sind 1) Eingriffe in das materielle und eheliche Eigenthum der Unterthanen (roba e donne de' sudditi), 2) Unbeständigkeit, Wankelmuth, Weichlichkeit, Zaghaftigkeit, Unentschlossenheit. c) Verschiedenes. Ein Fürst muß wissen, wann er seine Unterthanen zu entwaffnen, wann mit Waffen zu versehen habe; muß außerordentliche Thaten verrichten, Ruhm erwerben; unter allen Umständen wahrer Freund oder wahrer Feind sein, mithin nie neutral bleiben, wenn seine Nachbarn sich im Krieg mit einander befinden; muß Freund und Beförderer der Kunst und Wissenschaft sein, Agricultur und Gewerbe heben, Volksfeste geben u. dgl.; gute Minister und Rathgeber zu wählen wissen, Schmeichler meiden wie die Pest, seinen Rathgebern gegenüber stets die nöthige Authorität bewahren. — Nach dieser allgemeinen Erörterung über die Fürsten wendet sich Machiavelli zu dem nächsten Zwecke seines Buches, zur Aufforderung an die Mediceer, sich für Italiens Befreiung zu

erheben. Dieſe Aufforderung leitet er ein 1) mit der Bemerkung, die italieniſchen Fürſten haben die Herrſchaft verloren und Italien Fremden überantwortet, weil ſie Miethſoldaten gehalten, weil ſie ſich bei dem Volke ſowohl als bei den Großen verhaßt gemacht und endlich bei dem Nahen der Gefahr feige geflohen ſeien; 2) mit einer kurzen Erörterung über das, was man Glück, fortuna, nennt. Die fortuna thut nur die Hälfte; die andere Hälfte haben wir zu thun; und ſoll das Glück uns günſtig ſein, ſo müſſen wir daſſelbe zu unſerem Dienſte zwingen und ſo handeln, wie wenn wir allein das Ganze zu verrichten hätten. Das Glück gleicht den Frauen, welche nicht den Bedächtigen und Schüchternen, ſondern den jugendlich Verwegenen günſtig ſind (e sempre, come donna, è amico dei giovani, perchè sono meno rispettivi, più feroci, e con più audacia la commandano). Nach dieſer Belehrung werden nun die Mediceer aufgefordert, an die Spitze der Italiener zu treten, Italien von den eingedrungenen Barbaren zu befreien. Alle Umſtände, ruft ihnen Machiavelli zu, ſind euch äußerſt günſtig, nicht minder als einſt dem Moſes, Cyrus und Theſeus, denn ebenſo wie die Iſraeliten in Aegypten Sclaven, die Perſer unter den Medern unzufrieden, die Athener zur Zeit des Theſeus zerſtreut geweſen, ſo ſind es gegenwärtig die Italiener, und werden alſo gerne bereit ſein, einem Führer zu folgen, der ſie befreien, vereinigen, beglücken will, vor Allen einem Führer aus eurem Hauſe, da dieſes durch Leo X. über alle Fürſtenhäuſer Italiens erhoben iſt. — Dieß iſt der Inhalt des Machiavelliſchen Fürſten. Wie ſollte ein ſolches Buch nicht in den Mund aller Welt gekommen und ein Gegenſtand vielfacher Beſprechung für alle Zeiten geworden ſein! Nie ſind derartige Grundſätze mit ſolchem Cynismus geäußert worden wie hier. Selbſt die vollendetſten Cyrenaiker und Epicuräer haben ſich anſtändiger auszuſprechen gepflegt. Aber es wäre Irrthum, wenn man meinte, über Machiavelli und ſein Buch ohne Weiteres ein beſtimmtes Urtheil fällen zu können und zu dürfen. Es ſind mehrere Auffaſſungen ſtatthaft und auch in Wirklichkeit geltend gemacht worden. Um gerecht zu ſein, muß man ſie ſämmtlich in Betracht ziehen. Sie laſſen ſich auf drei Claſſen zurückbringen. 1) Das Nächſte iſt, daß man Alles, was Machiavelli vorbringt, für baaren Ernſt nimmt und dann ein unbedingtes Verdammungsurtheil über ihn ausſpricht. In dieſer Auffaſſung iſt vorangegangen Ambroſius Catharinus (de libris a christiano detestandis et ex christianismo penitus removendis. Rom 1552; ſ. den Art. Catharinus). Ihm folgen ſodann Alle, welche ſogenannte Antimacchiavelli geſchrieben haben, von Gentillet (Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, divisés en trois libres: assavoir du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin. 1576) bis Friedrich II. (Antimacchiavelli ou examen du Prince de Macchiavelli. 1740), und Alle, die, auf dieſe Antimacchiavelli geſtützt, die leichte Mühe über ſich genommen haben, Machiavelli zu verdammen und ſein Buch als ein ſehr gefährliches darzuthun; ſo P. Poſſevin 1592 (der, wie Conringius [Nic. Macchiavelli Princeps. Helmstadii 1660. Praef. p. 8 sq] nachgewieſen, den Principe des Machiavelli gar nicht geleſen hat), Ribandeira (de principe christiano adv. Macch. caeterosque hujus saeculi politicos. Antw. 1603), P. Lucheſini (Saggio della sciocchezza di Nicolo Macch. Rom 1697) u. ſ. w. Dieſer Auffaſſung iſt ſchwerlich beizupflichten. In wiefern ſich beſtimmter die Meinung damit verbindet, daß Machiavelli blutige Tyrannei empfohlen und die ſeinem Fürſten angerathenen Schändlichkeiten nicht für Schändlichkeiten gehalten habe, iſt ſie entſchieden für falſch zu erklären; jede Seite des Principe ſowohl als der übrigen Schriften Machiavelli's ſpricht dagegen. Auf das kirchliche Verdammungsurtheil kann ſie ſich nicht berufen. Allerdings iſt der Principe Machiavelli's kirchlich verdammt worden. Aber erſt unter Clemens VIII., alſo faſt hundert Jahre nach ſeinem Erſcheinen. Dieß beweist, daß ihn die Kirche von Anfang an anders als die Anti-

machiavelli aufgefaßt habe. Jenes Verdammungsurtheil wurde erst erlassen, nachdem das Buch wirklich, in Folge der darüber entstandenen Streitigkeiten und Mißverständnisse, gefährlich geworden war. 2) Die zweite Partei schreibt Machiavelli die gerade entgegengesetzte Gesinnung und Absicht zu. Ein ächter Freund des Volkes und Feind aller Tyrannei, sagt Albericus Gentilis (de legationibus III, 9), wollte Machiavelli die Schlechtigkeiten der Tyrannen aufdecken, bloßstellen vor Aller Augen, nicht um die Fürsten, sondern die Völker zu belehren (Itaque tyranno non favet. Sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis ejus palam factis ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere . . Consilium fuit, ut sub specie principalis eruditionis populos erudiret). An der Spitze dieser Anschauung steht Baco von Verulam, welcher Machiavelli darüber lobt, daß er die fürstlichen Schlechtigkeiten durch schonungslose Aufdeckung unschädlich zu machen gesucht habe (De augm. scient. VII, 2). Man wird dieser Anschauung beizustimmen in demselben Grade geneigt sein, als man Interesse hat, an einem Menschen menschliche Gesinnung zu gewahren. Ueberdieß scheint sie einen Anhaltspunct zu haben an der Dedication und dem Schluß des Principe, sowie an dem Gutachten für Leo X. in Betreff der Reformation der florentinischen Republik und besonders an den sehr republicanisch gehaltenen discorsi über Livius. Gegen sie jedoch spricht dieß, daß sie den Principe ganz von P r i n c i p i e n entblößt. Man kann nicht wohl annehmen, daß ein so sorgfältig ausgearbeitetes Buch, wie der Principe ist, nicht von allgemeinen politischen Principien getragen und weiter nichts sein soll, als eine Zusammenstellung von Momenten, welche eine gewisse Regierungsform gehässig machen. Die übrigen Schriften Machiavelli's geben bestimmte politische Principien zu erkennen; und es ist ohne Zweifel anzunehmen, dieselben seien die Seele auch des „Fürsten". Wäre die genannte Ansicht richtig, so ließe sich die Thatsache nicht begreifen, daß Machiavelli die schändlichen Handlungen der neuen Fürsten als n o t h w e n d i g darstellt. Er hätte jenen Zweck nicht nur auch, sondern besser erreicht durch den historischen Nachweis, d a ß alle neuen Fürsten so und so handeln, und durch eine Belehrung der Völker, wie sie sich gegen solche Fürsten zu schützen haben. Ueberdieß erscheint Machiavelli, ohne ein absolut verworfener Mensch zu sein, doch auch überall nicht als ausgezeichneter Eiferer für Recht und Tugend. Hierin hat die dritte mögliche Auffassung unseres Buches ihre Berechtigung. 3) Sehr Viele, vielleicht die Meisten unter den Politikern, welche sich mit Machiavelli beschäftigt, haben dessen Fürsten einfach, wie er liegt, vertheidigt. Er ist, sagt z. B. Bocalin, eine getreue Copie der wirklichen Fürsten. Ist es aber nicht ungerecht, die Copie zu verdammen, während man das Original verehrt, preist, verherrlicht? Nicht die Fürsten, ruft ein Anderer (bei Bayle) aus, haben von Machiavelli, sondern dieser hat von jenen gelernt; und man verdamme, verbrenne sein Buch, die Politik wird doch dieselbe bleiben. Il faut, setzt er bei, par une malheureuse et funeste nécessité que la politique s'éléve au dessus de la Morale. Man muß sich, sagt Conringius (l. c. praefat.), in der Politik nicht mit einem idealen, sondern mit dem wirklichen Staat beschäftigen, nach dem Vorbilde des Aristoteles; und entsprechend erklärt Amelot de la Houssaye (französ. Uebersetzer des Principe): Diejenigen, welche Machiavelli tadeln, verstehen gar nichts von der raison d'état; woher es kommt, daß angehende Staatsmänner, Prinzen &c., Machiavelli verdammen, dann aber, sobald sie zur Herrschaft gelangt sind, sich als treue Schüler desselben erweisen, seine Politik Schritt für Schritt befolgen. Wie richtig diese Bemerkung sei, bedarf keines Beweises. Als eclatantestes Beispiel kann Friedrich II. gelten, welcher nicht nur als König ein vollendeter Machiavel gewesen, sondern auch selbst in seinem von Heiligenschein umflossenen (von Voltaire herausgegebenen) Antimachiavel den reinsten Machiavellismus vorgetragen hat. — Ist diese dritte Auffassung des Machiavellischen Fürsten richtig, so liegt die Bedeutung des

letztern darin, daß er der wissenschaftliche oder, wie man eher sagen muß, literarische Ausdruck einer in der Wirklichkeit geübten Politik ist. Worin besteht diese Politik? Darin, daß man im Interesse eigenen Vortheils einen Plan entwirft, also einen bestimmten Zweck setzt und dann diesen Zweck zu erreichen bestrebt ist, indem man nicht nur die eigene Kraft in Bewegung setzt, sondern auch alles außerhalb des eigenen Kreises Liegende sich dienstbar macht oder, wenn es im Wege steht, vernichtet oder sonst entfernt. Wie die einzelnen Menschen, so können sich auch die Staaten und Staatsoberhäupter auf zweierlei Weise verhalten: entweder wirken und bewegen sie sich lediglich in dem ihnen angewiesenen Kreise und respectiren 1) das Gebiet (das Eigenthum, die Rechte) aller Andern eben so, wie sie ihr eigenes respectirt wünschen; und überlassen 2) den Erfolg dem Lenker der Weltordnung und alles Einzelnen in derselben; oder sie wirken so, wie wenn 1) nicht eine allgemeine, unter Einem Lenker stehende Ordnung wäre, der sich alles Einzelne einzufügen hat, und beschränken sich eben deßhalb 2) nicht auf den ihnen angewiesenen Kreis, sondern setzen sich als Centrum, um alles außen Liegende an sich zu ziehen und sich dienstbar zu machen. Mit andern Worten: sie beachten bei ihrem Thun und Lassen das Recht, oder sie beachten es nicht, indem sie lediglich das vollbringen, was sie für zweckdienlich, nämlich dienend dem in eigenem Interesse freigesetzten Zwecke, halten. Eine Politik in ersterer Weise nennt man sittlich, unsittlich dagegen die in letzterer Weise geübte. Diese letztere nun ist die Machiavellistische Politik. Sie tritt uns ebenso in den übrigen Schriften wie in dem Fürsten Machiavelli's entgegen. Wornach bei politischen Handlungen überall die Frage ist, ist nur die unmittelbare Zweckmäßigkeit. Diese erkennen und ihr gemäß zu handeln verstehen, macht die ganze politische Weisheit aus. Ob das von solcher Weisheit Gebotene die Rechte Anderer verletze und göttlichen Gesetzen widerspreche oder nicht, kommt nie in Frage. Es ist von solchen Rechten und Gesetzen nie die Rede. Die Erörterung darüber wird einer abstracten Rechtsphilosophie überwiesen. Gegenstand der Politik als einer concreten Wissenschaft ist nur jene als politische Weisheit bezeichnete Klugheit. Geben wir solche Politik einer Republik, so wird ein Verfahren entstehen, wie wir es etwa in Sparta, auch, nach den persischen Kriegen, in Athen, gegenwärtig in England wahrnehmen. Geben wir sie einem werdenden Fürsten, Usurpator oder Eroberer, so werden wir sogleich vor uns sehen — den Machiavellischen Fürsten. Machiavelli's Fürstenpolitik ist demnach nur ein Theil von dessen gesammter Politik, aber ein dem Wesen des Ganzen genau entsprechender Theil. Machiavelli, sagt Friedrich II. und nach ihm Stahl (Gesch. d. Rechtsphilosophie I, 339), ist der Spinoza der Politik. Es ist dieselbe Losreißung von dem lebendigen Gott, welche in der Philosophie zum Spinozismus, in der Politik zum Machiavellismus mit Nothwendigkeit führt ... Läßt man einer höhern Macht noch etwas zur Leitung über, dann fällt diese ganze Art der Politik; oder man will selbst Alles versorgen, dann kommt man unvermeidlich auf seinen Standpunct. Machiavellismus aber ist diese Politik nur in dem Sinne zu nennen, wie man die neuere, mit Entschiedenheit und vollem Bewußtsein atheistische Philosophie Spinozismus nennt. Machiavelli hat nur das Unglück gehabt, der Erste zu sein, durch den sie einen wissenschaftlichen Ausdruck empfangen. Sie ist längst vor Machiavelli, ist aber freilich vorzugsweise zu seiner Zeit die Politik aller Welt gewesen und ist es, mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, bis auf den heutigen Tag. In häßlichster Gestalt (weil am vollständigsten ausgeprägt) erscheint sie freilich auf den beiden politischen Extremen, wenn sie nämlich geübt wird einerseits von einem Fürsten (der dann als Tyrann erscheint), andererseits von der Demagogie. Ob nun Machiavelli das Buch vom Fürsten geschrieben habe nur um seiner überall, besonders in den Erörterungen über Livius und in der florentinischen Geschichte zu Tage tretenden Politik einen recht bestimmten Ausdruck zu

geben, oder ob er Nebenabsichten damit verbunden, etwa die Mediceer habe verwarnen wollen, einen förmlichen Fürstenthron, mit Unterdrückung der republicanischen Verfassung, zu errichten, ist zwar nicht für seinen Charakter, für uns dagegen ganz gleichgültig. Wie immer es sich damit verhalten möge, er ist zu beklagen 1) überhaupt, weil er zu denjenigen Menschen gehört, welche nicht begreifen oder nicht beachten, daß das Leben der Menschen eben so wie das Leben der Natur unter einem einheitlichen, unabänderlichen und unverletzlichen göttlichen Gesetze stehe, und 2) weil er seinen Namen zur Bezeichnung einer Unsittlichkeit hergeben muß, deren sich fast alle Welt eben so schuldig macht wie schämt. — Wenn gesagt wird, der Machiavellismus sei wesentlich die Politik des päpstlichen Hofes und der katholischen Staaten, während er in protestantischen Staaten, Dank dem wahren Christenthum, nicht Wurzel zu fassen vermöge (so, nach dem Vorgange vieler seiner Glaubensgenossen, neuerdings Matthäi, Verhältniß des Christenthums zur Politik, Göttingen 1850, S. 4): so kann man Nichts erwiedern, sondern nur staunen, wie es einem Menschen möglich sei, so boshaft und zugleich so abgeschmackt zu sein. — Eine reiche Sammlung von Urtheilen über Machiavelli aus älterer Zeit enthält Tob. Magiri Eponymologium criticum etc. Francof. et Lipsiae 1697. Vgl. auch Bayle, diction. hist. crit. und Artaud, Macchiavelli, son genie et ses erreurs. Par. 1833. Das Neueste ist Venedey, Machiavell, Montesquieu, Rousseau, Berlin 1850. [Mattes.]

Macedonien (*Μακεδονία*), das lange Zeit als ein Theil von Thrazien betrachtet wurde, war von mehreren kleinen Völkerschaften des illyrischen Stammes (Hermann, griech. Staatsalterth. S. 41) bewohnt, von deren eigenthümlicher Sprache noch Reste in der walachischen und arnautischen übrig sind. Im ersten Viertheile des achten Jahrhunderts (v. Chr.) ließen sich griechische Colonisten an ihrer Spitze argivische Herakliden nieder, und stifteten einen erblichmonarchischen kleinen Staat, dessen erster König Perdiccas war. Im steten Kampfe gegen die Thrazier erhielt sich zwar eine kriegerische Stimmung und Uebung; doch konnte Macedonien dem übrigen Griechenland gegenüber zu keiner Bedeutung gelangen, bis auf Philipp, den zehnten aus jener Königsreihe. Indem er sein Reich vom Strymon und dem ägäischen Meere bis an das adriatische hin erweiterte, die Thrazier zurückdrängte, die Päonier und Illyrier unterwarf, Amphipolis (358) eroberte, und sich in den Besitz der reichen Goldbergwerke von Krenidä setzte, welche ihm jährlich eine Million Thaler eintrugen, und durch die er sich bald fast in jeder Stadt eine Partei zu erkaufen wußte, wurde er Herr über Griechenland selbst, ehe er noch das Glück der Waffen dagegen versucht hatte. Der Sieg an der Ebene von Cheronea (338) machte der Freiheit Griechenlands vollends ein Ende. Während Alexander, Philipps Sohn, in Asien kämpfte, verwaltete Antipater Macedonien und Griechenland. Obgleich die griechischen Städte weder macedonische Besatzungen zu tragen, noch Tribut zu zahlen hatten, ließ sie doch schon das Gefühl der Abhängigkeit über den frühen, beklagenswerthen Tod des macedonischen Heldens nur frohlocken und den Kampf um ihre Freiheit versuchen, der indeß zu ihrem Verderben ausschlug. Macedonien selbst aber war von da an der Schauplatz steter Kämpfe um die Oberherrschaft. Antipater hatte mit Umgehung seines eigenen Sohnes Cassander den erfahrenen Polysperchon zu seinem Nachfolger bestimmt, das Signal zu langen Unruhen und Kämpfen. Dazu kamen noch die blutigen Streitigkeiten in der Familie Alexanders, die gegenseitigen Bekämpfungen seiner Feldherrn, und die Versuche des Abentheurers Demetrius Poliorcetes, die in der Schlacht bei Ipsus in Phrygien verlorene Herrschaft seines Vaters wieder zu gewinnen, was endlich seinem Sohne Antigonus Gonatas (279) gelang. Ihm folgten seine beiden Söhne Demetrius II. und Antigonus Doson, und endlich Philipp III. (V.), sein Enkel (221). Durch den achäischen Städtebund (251) war Griechenland unterdessen zu einiger Selbstständigkeit und

inneren Festigkeit gekommen. Um sich aber gegen Sparta zu behaupten, mußten die verbündeten Städte Macedonien zu Hilfe rufen, was seinen Principat auf's Neue hervorrief. Doch als Philipp seine Hegemonie in eine eigentliche Herrschaft über Griechenland erheben wollte und in Athen einfiel, geschah das längst Gefürchtete — Athen rief die Römer um Hilfe. In der Schlacht bei Kynoskephalä von Flaminius besiegt, ward Philipp zu einem schimpflichen Frieden gezwungen, und mußte seinen Sohn Demetrius als Geisel geben. Da er diesen aus falschem Verdacht heimlich vergiften ließ, starb er bald darauf aus Gram unter steten Rüstungen gegen die Römer. Unter seinem zweiten (natürlichen) Sohne und Nachfolger brach der Krieg gegen die auf seine Macht eifersüchtigen Römer nur zu schnell aus. Nach einem augenblicklichen Waffenglücke wurde er von Aemilius Paulus bei Pydna auf's Haupt geschlagen, gefangen genommen und zu Rom im Triumphe aufgeführt (167 v. Chr.). Diese letzten zwei Könige werden 1 Macc. 8, 5. (*Φίλιππον καὶ τὸν Περσία Κιττιέων βασιλεα*) aufgeführt, sowie ebend. 1, 1. Alexander Gr. (*ὅς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττειείμ*) vgl. den Art. Chittim. — Macedonien wurde erobert und in vier Provinzen getheilt, indeß einstweilen noch für frei erklärt. Innere Zerrüttungen riefen aber die Römer von Neuem herbei, welche nun das Land zu einer römischen Provinz machten (142 v. Chr.). Livius gibt folgende classische Beschreibung der macedonischen Provinz nach ihren vier Districten: Prima pars Bisaltas habet, fortissimos viros; trans Nessum amnem incolunt et circa Strymonem: et multas frugum proprietates et metalla et opportunitatem Amphipolis, quae objecta claudit omnes ab oriente sole in Macedoniam aditus. Secunda pars celeberrimas urbes Thessalonicen et Cassandriam habet: ad hoc Pallenen fertilem ac frugiferam terram: maritimas quoque opportunitates ei praebent portus ad Toronem ac montem Atho, alii ad insulam Euboeam, alii ad Hellespontum opportune versi. Tertia regio nobiles urbes Edessam et Beroeam et Pellam et Vettiorum bellicosam gentem: incolas quoque permultos Gallos et Illyrios impigros cultores. Quartam regionem Eordaei et Lyncestae et Pelagones incolunt. Juncta his Atintania et Stymphalis et Elimiothis. lib. 45. c. 30. — In Europa hatte Paulus zuerst auf macedonischem Boden das Evangelium gepredigt, durch eine himmlische Erscheinung dazu ermuthigt. Neapolis, Philippi, Amphipolis, Apollonia, Thessalonich und Beröa sind die vom hl. Apostel betretenen macedonischen Städte. Das Evangelium hatte in ihnen einen außerordentlichen Fortgang. Vgl. darüber die einzelnen Artikel: Amphipolis, Beröa u. s. w. [Schegg.]

Macedonius, Macedonianer, s. Pneumatomachen.

Machmas (Michmas) מִכְמָס, מִכְמָשׂ, d. i. Schatz (Ort, Haus des Schatzes), eine durch ihre Lage wichtige Stadt im Stamme Benjamin, das heutige Dorf Mukhmas, östlich von Bethel, neun röm. Meilen nördlich von Jerusalem. Es beherrschte den nördlichen Eingang eines Engpasses, der durch zwei steile Felszacken Boses (בּוֹצֵץ, der Hervorragende) und Sene (סֶנֶה, Zehe, Klippe) gebildet wurde. Die Philister hatten diesen Engpaß besetzt und sich von hier aus über das ganze nördliche Gebiet von Juda (1 Sam. 13, 17.), zunächst den Stamm Benjamin, verheerend ausgebreitet, während Saul mit seinen 600 im Süden des Engpasses lag. Erst später treffen wir ihn zu Migron (l. c. 14, 2.) im Angesichte der Philister, die Jonathan durch seine muthvolle Uebersteigung des Engpasses, wo er sie von oben angriff, zum Rückzuge brachte. Die Furcht des Herrn kam über sie und sie lösten sich in wilder Flucht auf. Die Beschreibung des assyrischen Heerzuges bei Isaias 10, 28—32. ist ideal, aber auch aus ihr erhellt, daß mit der Besetzung von Machmas das letzte Hinderniß, Jerusalem zu erreichen, gehoben ist. Der Machabäer Jonathan residirte in Machmas, bis er in Jerusalem selbst einziehen konnte. Noch war die ganze Umgegend wegen ihrer Fruchtbarkeit

hoch berühmt. Robinson sah im heutigen Mukhmas viele Grundmauern von großen gehauenen Steinen, und zwischen ihnen einige Säulentrümmer.

Machsor (מחזור Zurückkehr, Kreisbewegung von חזר zurückkehren), Name des hebräischen Gebetrituals für das ganze Jahr, im Gegensatze zum gewöhnlichen Gebetbuche der Juden, welches man schlechthin Thephilla (Gebet, תפלה) zu nennen pflegt. Es unterscheidet sich vom letzteren, dem es für den täglichen und jährlichen Gottesdienst mit entsprechender Einrichtung ergänzend zur Seite geht, nur durch verschiedene Zusätze, namentlich religiöse Festgesänge. Ein vollständiges Machsor enthält außer den in Prosa geschriebenen Gebeten: 1) Festgesänge verschiedener Verfasser; 2) die Abschnitte aus dem Pentateuch und den Propheten, welche an den Festtagen vorgelesen werden; 3) die sogenannten חמש מגלות (fünf Rollen, fünf Bucher, d. i. das Buch Ruth, das hohe Lied, die Klagelieder des Jeremias und den Prediger); 4) die Pirke Aboth, Sprüche der Väter, einen Tractat aus der Mischna (es ist der neunte Tractat [מסכת] der vierten Abtheilung [סדר] in gewöhnlichen Mischnaausgaben, im Thalmud selbst aber der letzte Tractat dieser Abtheilung). Es gibt aber auch kürzer abgefaßte Machsorim, welche nur die Gebete und Festgesänge enthalten. Auch sind sie im Ritus abweichend, je nach den verschiedenen Nationen und Ländern, zu deren Gebrauche sie bestimmt sind. Es gibt daher italienische, teutsche, polnische, spanische und portugiesische, die sich nach den Gebräuchen und dem Ritus dieser oft in einer und derselben Stadt und Gemeinde sich findenden verschiedenen Volksgenossen richten. Der werthvollste Theil des Machsor ist die vielfach eingewebte Poesie, die Festgedichte. Diese Festgedichte, gewöhnlich Pijutim genannt (פיוטים ein Lehnwort, das mit poeta zusammenhängt), enthalten einerseits thalmudische Ideen, andererseits sind sie Ausflüsse der mittelalterlichen aristotelisch-scholastischen Religionsspeculation, daher denn auch gewöhnliche Juden, welche nicht eigene Studien darüber gemacht haben, sie nicht verstehen. Der Form nach sind sie Nachahmungen arabischer Poesie, — viele sehr gelungen, doch nicht von allen kann man Letzteres behaupten, manche davon sind Erzeugnisse des gesunkenen Geschmackes, gefallen sich in eitlen Wortspielereien und enthalten wenig Ideen, so daß selbst Heidenheim, der Kimchi der neuern Zeit, welcher das Machsor in's Teutsche übersetzte und hebräisch commentirte, manche Stücke übergehen mußte, weil sie durchaus in einer andern Sprache ungenießbar sind. Leider ist das schönste Gedicht des außerbiblischen Hebraismus כתר מלכות (teutsch herausgegeben unter dem Titel: „Königskrone von ben Gabirol", metrisch übersetzt von Leopold Stern, Frankfurt a. M. 1838) in den neuern Ausgaben ausgelassen. Die Verfasser dieser Festgedichte, Peitanim (פייטנים) genannt, welche mit näheren Angaben in der hebräisch geschriebenen Einleitung zur Heidenheimischen Ausgabe des Machsor alphabetisch aufgeführt sind, kann man in zwei Classen theilen: 1) in spanische, die besonders zwischen 1070—1170 blühten, und an deren Spitze Salomo ben Gabirol, Isaac ben Giath, Moses ben Esra, Jehuda Hallewi, Abraham ben Esra stehen; 2) in teutsch-französische, ungefähr von 1040—1293. Diese sind größtentheils Nachahmer des Italieners Kalir. — Manuscripte und Ausgaben vom Machsor sind unzählbar. Die erste und seltenste Ausgabe ist die von Soncino und Casalmaggiore 1486. Eben so selten sind die Soncinischen Abdrücke in Pesaro besorgt. Für die vollständigste und geschätzteste von allen Ausgaben gilt die von Bologna 1541. Alle diese sind nach italienischem Ritus. Die erste Ausgabe nach teutschem Ritus ist die Augsburger von 1536, die erste nach polnischem Ritus die aus Prag 1533. Neuere Ausgaben bei Schmid in Wien: Machsorim nach polnischem Ritus, zwei Theile. Dieselben mit teutscher Uebersetzung, zehn Theile, sowie noch in verschiedenen andern Ausgaben mit und ohne Uebersetzung. Machsor nach teutschem Ritus, fünf Theile. — Machsorim, Feiertagsgebete für den italienischen Ritus. Machsor für alle Feiertage, drei Theile (nach spanischem Ritus).

Die jetzt in Teutschland gebräuchlichste Ausgabe ist die von Heidenheim in fünf Theilen (nach den fünf Festen: Neujahr, Versöhnungstag, Lauberhüttenfest, Ostern, Pfingsten) mit teutscher Uebersetzung; die beste Ausgabe davon ist die Rödelheimische. Ueberhaupt über Machsor, dessen Ausgaben, Einrichtung, Geschichte u. s. w. vergleiche: De Rossi, historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller, übersetzt von Hamberger; Dukes, zur Kenntniß der neuhebräischen Poesie; oben erwähnte Einleitung von Heidenheim; Wolf, Bibliotheca hebraica; Zunz, religiöse Vorträge; Catalog der hebräischen Buchhandlung des Franz Edlen v. Schmid und J. J. Buch. Catalog der in Prag erschienenen hebräischen Bücher. Einzelnes zerstreut findet sich auch in den neuern jüdischen Zeitschriften, z. B. בכורי העתים, כרם חמד, Orient von Fürst, Geigers Zeitschrift, Busch, Kalender und Jahrbuch für Israeliten u. s. w.

Macrina, die heilige, s. Basilius der Große.

Madian (Midian), מִדְיָן, Vulg. Madian, der vierte Sohn Abrahams und der Ketura, Stammvater der Madianiter (Midianiter), welche mit den Ismaelitern (s. d. A.) das nordwestliche Arabien (Nabatäa) bewohnten, und zu den Mostarabern (Araba Mostaraba, d. i. durch Verschwägerung gewordene Araber) gegenüber den Urarabern (Arab al Araba), d. i. den Kindern und Nachkommen Kaihtans (Joctans der Bibel) gezählt wurden. Ihre ursprüngliche Heimath geben die arabischen Schriftsteller übereinstimmend am östlichen Ufer des älanitischen Meerbusens auf der 23. Station der ägyptischen Meccapilger Maghair Schoaib 27° Br., im Norden von Ajin Unne (dem Onne — Ὄννη des Ptol.) an. Das arabische Itinerar bei Seetzen (v. Zach, monatl. Correspondenz. 1809. Bd. 20. S. 310) sagt ausdrücklich: Madajin war eine Stadt an der Küste des Meeres, wo man noch Reste vormaliger Gebäude finden sollte. Es ist hier ein großer, schlechter Brunnen und daneben ein Teich, aus dem Moses die Schafe des Schoaib (Jethro) tränkte. In einer hier befindlichen Grotte, Mgar (Maghair) Schoaib genannt, verrichten die Pilger ihr Gebet und setzen dann ihre Reise weiter fort. Dieses Maghair Schoaib ist identisch mit dem von Rüppel besuchten Wadi Beden, wo er zahlreiche Gruppen von Katakomben und die Trümmer einer antiken Cultur fand, welche von der des übrigen Arabien ganz verschieden war. Auch Ptolemäus kennt ein *Μοδιάνα*, dessen Lage hienach bestimmt werden muß. Die Angabe bei Ritter (XIII. 287) 66° 40′ Länge muß irrig sein; es muß zwischen 53 und 54° Länge gelegen sein, gegenüber (westlich) von Tebuk. Die Araber mit Rüppel bezeichnen diese Gegend als eine der lieblichsten Stationen, ein Thal voll süßen Wassers, mit Dattelpflanzungen und vielen Bäumen zwischen den Felsen. Die Madianiter hatten somit zu ihren östlichen und nordöstlichen Nachbarn die Bruderstämme Thema (Gen. 25, 15.) und Kedar (Js. 21, 17., meinen Commentar I, 226), und waren ganz an dem Platze, den Karawanenhandel aus dem Innern von Arabien nach Aegypten (1 Mos. 25, 24.) und Palästina (Js. 60, 6.) zu vermitteln, indem noch heutzutage die ägyptischen Meccapilger mitten durch ihr Gebiet ziehen. Die biblische Erzählung, nach der Moses im Lande Madian sich vor Pharao verbarg, nöthigt uns nicht, die arabische Tradition aufzugeben. Da nach Ibn Sayd, den Abulfeda anführt, das Meer bei Madian eine Tagfahrt breit ist, so konnte Moses auf seiner Flucht hier die Meerenge übersetzt haben. Indeß hatte Madian als ein nomadisirender Stamm in der frühesten Zeit kein streng begrenztes Gebiet; kam ja Moses mit den Herden Jethro's bis an den Sinai. Schon damals scheint sich ein Theil von seiner ursprünglichen Heimath losgerissen zu haben, und nach Norden, dem östlichen Ufer des todten Meeres entgegen, gerückt zu sein. Wir finden sie, feindlich den Israeliten gegenüber, in Verbindung mit den Moabitern (4 Mos. 31, 1.), und später mit den Amalekitern (Richt. 6, 3.), bis sie durch die Siege Gedeons (s. d. A.) völlig aufgerieben wurden. Die einzelnen Schwärme ohne Anführer (Richt. 7, 25.) verloren sich.

Von diesen dürfen wir die Madianiter (Js. 60, 6.), welche friedlich in ihrer Heimath geblieben waren, unterscheiden. [Schegg.]

Madruzz, Christoph (nicht zu verwechseln mit seinem Neffen, dem etwas jüngern Cardinal und Fürstbischof von Trient, Ludwig von Madruzz), war ein Mann von großen Geistesgaben, sehr gewandt in weltlichen Geschäften, bei Kaiser Carl V. und seinem Bruder K. Ferdinand sehr beliebt, von den größten Männern seines Jahrhunderts hoch geachtet, beseelt von großem Eifer für Herstellung einer bessern Kirchenzucht; nur ein Schatten haftet an seinem Charakter, daß er gegen die Kirchengesetze zu viele Bisthümer in seiner Person zu vereinigen suchte, was sich aber durch die Umstände, in denen er lebte, etwas entschuldigen läßt. Er stammte väterlicher Seits aus dem alten angesehenen Geschlecht der Freiherren von Madruzz, mütterlicher Seits aus dem Geschlechte der Ritter von Sporenberg, Herrn zu Villanders und Pradel. Geboren im J. 1512, machte er seine Studien auf der berühmten Hochschule zu Bologna und schloß dort Bekanntschaft mit Männern, die nachmals zu den höchsten kirchlichen Würden emporstiegen und ihm stets in Liebe und Achtung zugethan blieben; aus diesen hebe ich nur hervor Alexander Farnese, Hugo Buoncampagni (als Papst Gregor XIII.), Otto Truchses und Stanislaus Hosius. Schon gar früh, während er kaum 17 Jahre alt noch in Padua studirte, überließ ihm sein älterer Bruder sein Canonicat in Trient und die Pfarre Tirol bei Meran, welche er dann durch einen Stellvertreter versehen ließ. Einige Jahre später bekam er dazu noch ein Canonicat in Salzburg (1536) und ein Canonicat in Brixen (1537), während er um diese Zeit bereits Domdecan in Trient geworden war und als Gesandter des römischen Kaisers Ferdinand an die Republik Venedig sowohl die Wünsche seines Herrn glücklich erfüllt, als auch die Achtung des Dogen von Venedig (P. Lando) in ausgezeichnetem Grade sich erworben hatte. Bald darnach starb der berühmte Fürstbischof von Trient und Cardinal Bernard von Cles. Kaiser Carl V. empfahl ihn, das Domcapitel von Trient wählte ihn, der Papst bestätigte ihn 1539 zum Fürstbischof von Trient, obwohl er nur Subdiacon und erst 27 Jahre alt war, worauf er dem Kaiser in den Niederlanden einen Besuch machte, und nach kurzer Frist als königlicher Botschafter auf den Reichstag zu Regensburg sich verfügte als eifriger Kämpfer gegen Luthers Irrlehre. Im Jahr 1542 ließ er sich endlich zum Diacon, Priester und Bischof weihen. Nicht lange darauf postulirte und erhielt ihn das Domcapitel von Brixen als Bisthums-Administrator (1543 im Januar). Im nämlichen Jahre (1543) erhob ihn Papst Paul III. zum Cardinal (Presbyter Cardinalis tituli S. Caesarii), mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß dieses ausgezeichneten Kirchenfürsten zu der demnächst in Trient abzuhaltenden allgemeinen Kirchenversammlung. Von dieser Zeit an nahm er, während der ganzen achtzehnjährigen Dauer des Conciliums von Trient, eine in vielfacher Beziehung äußerst wichtige und einflußreiche Stellung ein als Cardinal, als Bischof von Trient und Fürst jenes Gebietes, auf welchem diese Kirchenversammlung gehalten wurde, als vertrauter Freund und Rathgeber des Kaisers, ja selbst durch mehrere Jahre, in welchen das Concilium durch ungünstige Zeitverhältnisse unterbrochen war, als königlicher Statthalter in Mailand (1555—58). Einige Jahre nach dem Schluß des Conciliums (1567) resignirte er das Bisthum Trient zu Gunsten seines Neffen Ludwig von Madruzz. In Brixen hatte er schon früher mit Genehmigung des Papstes seinen Neffen Johann Thomas von Spaur als Coadjutor angenommen, behielt aber dieses Bisthum bis zu seinem Tod. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er in Italien zu als Cardinal-Bischof von Sabina, später von Präneste und zuletzt von Porto. Er starb hochbejahrt zu Tivoli am 5. Juli 1578. — Mit Beiseitlassung seiner politischen Verdienste um Kaiser und Reich, welche ihm das besondere Wohlwollen des Kaisers Carl V., des römischen Königs Ferdinand und dessen Sohnes Maximilian sicherten, möge

hier nur seiner Bedeutung auf dem Concilium von Trient und seiner reformatorischen Thätigkeit im Bisthum Brixen gedacht werden. Auf dem Concilium vertrat er mit großem Nachdruck die auch vom Kaiser kräftig unterstützten Forderungen der Teutschen in Betreff der Reform der Kirchendisciplin, durch deren Gewährung man von einer Seite her immer noch eine Vereinigung und friedliche Verständigung mit den Protestanten vermitteln zu können glaubte. Deßhalb wollte er im Auftrag des Kaisers die Verbesserung der so tief gesunkenen Kirchenzucht vor den Differenzen im Glauben behandelt wissen. Schon neigten sich die meisten Bischöfe auf seine Seite, als der erste päpstliche Legat erklärte, er habe auch nichts dawider, aber dann müßten vor Allem die anwesenden Cardinäle und Bischöfe mit gutem Beispiele vorangehen, Jeder nur Ein Bisthum behalten, das zweite resigniren, allen Prunk und weltliche Eitelkeit ablegen (Madruzz war sehr prachtliebend), den Hofstaat entlassen; er sei für seine Person gern hiezu bereit. Das wirkte; Madruzz und die übrigen Bischöfe auf seiner Seite ließen von ihrem ungestümen Drängen etwas nach und man kam endlich dahin überein, die Glaubenslehre und die Herstellung der Kirchenzucht in jeder Sitzung nebeneinander zu behandeln. Auch auf die Uebersetzung der hl. Schrift in die Volkssprache drang er mit großem Eifer, und verwendete sich mit Kraft für die Teutschen, daß ihnen gestattet werden möchte, die hl. Communion unter beiden Gestalten zu empfangen. Während des Conciliums und nach demselben ließ er sich, namentlich im Bisthum Brixen, die Erhaltung des wahren Glaubens und die Herstellung einer bessern Kirchenzucht sehr angelegen sein. Zu dem Ende drang er ernstlich auf die Erfüllung des Kirchengebotes über die jährliche Beicht und Communion, sowie daß diese nur unter Einer Gestalt empfangen werde; deßgleichen auf die Entfernung verdächtiger Schullehrer und gefährlicher Bücher, und nahm hiefür auch den kräftigen Beistand der landesfürstlichen Regierung in Anspruch. Sodann veranstaltete er öftere Versammlungen des Clerus, ließ Pastoral-Visitationen vornehmen und suchte so rasch als möglich die Beschlüsse des Conciliums von Trient durchzuführen. Deßhalb ließ er dem einberufenen Clerus zunächst Dreierlei bedeuten, 1) daß Jeder innerhalb 14 Tagen jede verdächtige Person aus seinem Hause entfernen, 2) sich vor den Wirthshäusern und Unmäßigkeit im Trinken hüten, und daß sie 3) alle Obliegenheiten ihrer Beneficien treulich erfüllen sollten; den Uebertretern dieser Vorschriften wurde die Excommunication angedroht. Das vom Tridentinischen Concilium für jede Diöcese vorgeschriebene Priesterseminar suchte er mit allem Eifer in's Leben zu rufen, wenn auch sein Bemühen an ungünstigen Umständen immer wieder scheiterte. Für sein Fürstenthum Trient gab er eine eigene Gerichtsordnung heraus, genannt: Constitutiones Christophorinae. Für das Bisthum Brixen ließ er das ältere Obsequiale (von Melchior v. Mekau) mit einigen Verbesserungen 1555 als Norm bei Ausspendung der Sacramente und Sacramentalien neu auflegen (Obsequiale secundum consuetudinem et statuta Brixinensis dioecesis. Dilingae excudebat Sebaldus Mayer. 4.), mit dem gemessenen Auftrag an alle Priester, bei Verwaltung der Sacramente, sowie bei Vornahme von Benedictionen und andern gottesdienstlichen Handlungen sich genau darnach zu achten. Uebrigens war er nicht nur selbst sehr gebildet, sondern auch ein besonderer Gönner der Wissenschaften, dabei außerordentlich freigebig. Wenn man erwägt, welche große Ausgaben ihm seine Stellung als Fürst von Trient, wo die allgemeine Kirchenversammlung mit so vielen Bischöfen, fürstlichen Gesandten u. s. w. tagte, zur Pflicht machte, und in welch' hohem Maße er die Gastfreundschaft gegen den Kaiser und seine Leute, wie gegen die des Papstes übte, so wird man gerne entschuldigen, daß er nicht nur während der Dauer des Conciliums zwei Bisthümer besaß, sondern auch überdieß noch seit 1546 durch die Gnade Kaiser Carls V. aus den Einkünften des spanischen Erzbisthums Compostella eine jährliche Pension von 2000 Ducaten bezog. Die Wissenschaft hat den Hingeschiedenen tief betrauert

und ihm ehrende Denkmale gesetzt; seine allfälligen Schwächen entschuldigen die Verhältnisse; sein Name ist durch die Kirchenversammlung von Trient verewigt. Ausführlicheres über ihn gibt Bonelli, Monumenta Ecclesiae Tridentinae Vol. III. P. II. (Tridenti 1765) p. 195—211, und in dem zunächst vorausgehenden Band desselben Werkes mit dem Titel: Notizie Istorico-Critiche della Chiesa di Trento Vol. III. P. I., in welchem eine eigene Sammlung von Documenten: Memorie Madruziane p. 399—448, vorkommt. Vgl. auch: Die Kirche des hl. Vigilius und ihre Hirten (von Schnitzer), Botzen 1825. I. Bd. S. 316—44. Dann über sein Wirken in Brixen: Sinnacher Beiträge zur Geschichte der bischöfl. Kirche Säben und Brixen in Tirol. VII. Bd. (Brixen 1830) S. 392—616. Ueber seine Stellung auf dem Concilium zu Trient s. auch Pallavicini, Historia Consilii Tridentini lib. 5. 6. 7. et 8. [Feßler.]

Maffei. I. Maffei, Vegius, geboren zu Lodi, Canonicus zu St. Johann im Lateran und päpstlicher Datarius, gestorben 1458, ist der Verfasser von trefflichen Schriften, so daß ihm Dupin (Nouv. bibl. des aut. eccl. t. XII. p. 95, Paris 1700) das Lob spendet, Maffei sei unter den Schriftstellern seiner Zeit derjenige gewesen, der am nützlichsten, angenehmsten und zierlichsten geschrieben habe. An der Spitze seiner Werke steht der Tractat über die christliche Kindererziehung, eine der besten und vollständigsten Schriften über diese Materie; die sechs Bücher über die Perseveranz in der Religion, der Discours über die vier letzten Dinge des Menschen zeichnen sich gleichfalls nach Form und Inhalt aus. Noch sind zu nennen der Dialog über die exilirte Wahrheit, mehrere Poesien, das 13te Buch der Aeneide u. s. w. — II. Maffei, Raphael, geb. 1450 zu Volterra in Toscana, gest. 1522, machte sich durch seine „Commentaria Urbana", Lyon 1599, und als Uebersetzer mehrerer griechischen Werke (z. B. zehn Reden des hl. Basilius) in's Lateinische bekannt. — III. Maffei, Bernardino, Cardinal, geb. zu Rom 1514, gest. 1553, wurde von seinen Zeitgenossen als Förderer der Wissenschaften sehr gefeiert und verfaßte einige Schriften. — IV. Maffei, Giampietro, berühmter Jesuit, wurde 1535 zu Bergamo geboren, trat zu Rom, wo er einige Zeit bei einem Prälaten in Diensten stand, in freundschaftliche Verbindung mit Caro, den Manucci's und andern Gelehrten, lehrte seit 1563 mit großem Applaus die Beredtsamkeit zu Genua, kehrte aber schon nach zwei Jahren nach Rom zurück, wo er am 25. Aug. 1565 in die Gesellschaft Jesu trat und im römischen Collegium die Professur der Eloquenz bekleidete. Da er sich durch die Uebersetzung von P. Acosta's Geschichte Indiens in's Lateinische große Celebrität erworben hatte, berief ihn der Cardinal Heinrich von Portugal nach Lissabon, um daselbst nach sichern Archival-Urkunden eine allgemeine Geschichte Indiens zu schreiben. Nach mehrjährigem Aufenthalt in der pyrenäischen Halbinsel nach Italien zurückgekehrt, lebte er noch mehrere Jahre theils zu Rom, theils zu Siena, und starb zu Tivoli 1603. König Philipp II. und Papst Gregor XIII. hielten ihn sehr hoch. Seine Schriften sind ausgezeichnet durch schöne Latinität, auf die er so viel hielt, daß man ihm aufbrachte, er habe beim Papst die Erlaubniß nachgesucht, das Brevier griechisch beten zu dürfen. Er verfaßte eine Biographie des hl. Ignatius von Loyola, die erwähnte allgemeine Geschichte Indiens in 16 Büchern, und die Geschichte des Pontificats Gregors XIII. S. Maffei, storia della lett. ital., Milano 1825, t. II. 275; Fellers dict. hist. — V. Maffei, Francesco Scipione, geb. zu Verona 1675, gest. 1755, der berühmteste unter allen Maffei's, Dichter, Theater-Reformator, Herausgeber einer für Hebung der Literatur einflußreichen literarischen Zeitschrift, Gründer einer gelehrten Gesellschaft zu Verona zur Förderung des griechischen Sprachstudiums, ausgezeichneter Alterthumsforscher, Diplomatiker und Historiker (Istoria diplomatica, Mantua 1727. — Verona illustrata, Verona 1731—32 fol., und Verona 1792—93, VIII. Bd.), hat auch das religiöse und moralische Gebiet mit mehreren

interessanten Schriften bereichert. Seine Ausgabe der Werke des hl. Hilarius von Poitiers erschien 1730 zu Verona; seine „istoria teologica delle dottrine e delle opinioni corse nei cinque primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della predestinazione" ist gegen den Jansenismus gerichtet; sein Tractat „de teatri antichi e moderni" bekämpft die übertriebenen Censuren des P. Concina gegen das Theater und erhielt den Beifall des Papstes Benedict XIV.; in seiner Schrift „scienza cavalleresca" bewies er, daß das Duell der Religion, den guten Sitten und den Interessen des bürgerlichen Lebens widerstreite; in einer andern Schrift „dell' impiego del danoro" zeigt er, daß man gegen Zinsen Geld ausleihen dürfe; auch schrieb er einige kleine Werklein gegen die Existenz der Magie. S. Maffei, storia della lett. ital. t. III. S. 281 ꝛc. [Schrödl.]

Magdala (*Μαγδαλὰ*) am westlichen Ufer des See's Genesareth (s. d. A.), das heutige Madschel, ein elendes, schmutziges Dorf (Schubert III. 250). Alte Gemäuer bezeichnen noch den Umfang und die Bedeutenheit des ehemaligen Magdala. Nach den Rabbinen lag es der Stadt Tiberias so nahe, daß man gegenseitig die Ausrufer vernehmen konnte (Hieros. Scheviit fol. 38, 4.); jetzt liegen die Ruinen beider Städte ungefähr eine Stunde weit auseinander. Statt *Μαγδαλὰ* Matth. 15, 39. hat die Vulg. *Μαγεδὰν* gelesen; B, D, Syr. Cant. haben (von Lachmann adoptirt) *Μαγαδὰν*. Dieser Name findet sich nicht mehr, konnte aber leicht durch das von Maria Magdalena her bekanntere Magdala verdrängt werden. Indeß ist auch Magedan wie das rabbin. מגדלא auf die Westseite des See's zu verlegen (vgl. den Art. Dalmanutha), nur die Lage läßt sich, wenn nicht beide Orte identisch sind, nicht mehr genauer nachweisen.

Magdalena, die heilige. Ausdrücklich wird Maria Magdalena in der hl. Schrift genannt a) bei Lucas 8, 2., wo sie mit andern frommen Frauen, die Jesus von bösen Geistern und Krankheiten befreit hatte, ihn auf seinen Reisen durch die Städte und Flecken Galiläa's begleitet und es von ihr ausdrücklich heißt: „Maria, Magdalena genannt, aus welcher sieben Teufel ausgefahren waren" —; b) bei Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. und Joh. 19, 25., wo sie unter den Frauen genannt wird, die Jesu aus Galiläa nachgefolgt waren, um ihm zu dienen, und die bei seiner Kreuzigung zugegen waren und von ferne zusahen —; c) Matth. 27, 61. und 28, 1. Marc. 15, 47. und 16, 1. 9. Luc. 24, 10. und Joh. 20, 1. 18., wo sie mit den Frauen aufgeführt ist, welche zusahen, wohin Jesu Leichnam gelegt wurde, mit Spezereien zum Grabe kamen und durch Engel die Kunde von der Auferstehung Jesu erhielten mit dem Befehle, sie seinen Jüngern zu überbringen; bei Joh. 20, 1—18. wird ganz besonders das ausführlich behandelt, was Marcus 16, 9. nur kurz erwähnt, wie nämlich Christus zuerst der Maria Magdalena, aus welcher er sieben Teufel ausgetrieben, erschienen sei. Daß Maria den Zunamen Magdalena von Magedan oder Magdala (Magdalel Jos. 19, 38.), einer Stadt 1½ Stunde südlich von Tiberias, erhalten habe, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. — Es ist allgemeine Meinung der lateinischen Kirche, wenigstens seit Papst Gregor I. († 604), daß Maria Magdalena identisch sei sowohl mit Maria, der Schwester Martha's und des Lazarus, welche den Heiland sechs Tage vor seinem Tode im Hause Simons des Aussätzigen zu Bethanien salbte (Matth. 26, 6—13. Joh. 11, 1—3. und 12, 1—8.), als auch mit jener öffentlichen Sünderin, welche schon früher zu Naim im Hause eines Pharisäers die Füße Jesu gesalbt hatte (s. Luc. 7, 37.). Diese allgemeine Meinung der lateinischen Kirche, gegen welche sich vom exegetischen Standpuncte aus wenig Erhebliches vorbringen läßt, was nicht schon eine solide Lösung gefunden hatte (s. in dieser Hinsicht besonders die Bolland. 22. Juli in vita s. Mariae Magdalenae, comment. praev. § IV. u. § VI. u. VII.), wurde im 16ten Jahrhundert von Faber Stapulensis (s. d. A.) angegriffen, der zu beweisen suchte, daß Maria Magdalena, Maria, die Schwester des Lazarus, und die öffentliche Sünderin drei

verschiedene Personen seien. Viele gelehrte Katholiken, darunter der Bischof Fisher von Rochester, traten gegen Fabers Ansicht in die Schranken; dessenungeachtet brach sie sich, namentlich bei den Franzosen, Bahn, und zählt Gelehrte, wie einen Estius (s. d. A.), Tillemont, Launoy, zu ihren Anhängern, die außer der hl. Schrift zur Begründung ihrer Meinung mehrere Väter, besonders griechische, anführen, ferner die griechischen Menäen, in denen für die Sünderin, die Magdalena und Maria, die Schwester des Lazarus, drei verschiedene Festtage (für die erste der 21. März, für die zweite der 22. Juli, und für die dritte der 18. März) angegeben werden, wie auch in den lateinischen Martyrologien des Rhabanus Maurus und des Notker Maria, die Schwester Martha's, und Maria Magdalena an verschiedenen Tagen commemorirt werden, jene XIV Cal. Febr., diese am 22. Juli, endlich auch Nachrichten über Maria Magdalena's und Maria's, der Schwester des Lazarus, Grabstätten, wornach erstere zu Ephesus (so gibt Modestus, Patriarch von Jerusalem, im Anfang des 7. Jahrh., Gregor v. Tours gl. M. c. 30. und das Leben des hl. Willibald an), letztere aber sammt ihren Geschwistern zu Jerusalem begraben worden wäre. Die Entgegnung des gelehrten Bollandisten J. B. Sollerius auf alle diese von Fabers Anhängern vorgebrachten Gründe für ihre Meinung s. in comment. praev. ad vit. s. M. Magdalenae § V, VIII—XI. Derselbe Gelehrte weist sodann in den §§ XI, XII. u. XIII. die Grundlosigkeit der wahrscheinlich erst im 11ten Jahrhundert entstandenen Sage von der Translation des Leibes der hl. Maria Magdalena aus Jerusalem oder der Stadt Aquä Sextiä in der Provence in das Kloster Vezelay der Diöcese Autun nach, hält es jedoch nicht für ganz unwahrscheinlich, daß Maria Magdalena mit Martha, Lazarus und einigen andern Jüngern Jesu nach Gallien in die Provençe gereist und daselbst gestorben sei und im ehemaligen Dominicanerkloster des hl. Maximin der Diöcese Aix ihre Ruhestätte gefunden habe, eine Meinung, welche von Launoy u. A. eben so heftig bekämpft als von Andern gleichsam wie ein historisches Dogma vertheidiget worden ist. Vgl. Tillemonts Memoiren, t. II. s. Marie Madeleine; Alex. Nat. hist. Eccl. saecul. I. diss. 17. de b. M. Magdalenae, Lazari et Marthae in Gallias appulsu, deque illorum reliquiis Provinciae vindicatis; in der mantissa zu dieser Dissertation vertheidigt sodann Alexander Natalis den Satz: „Graecorum Patrum nonnullo plures mulieres evangelicas unctrices Domini asseruerunt, Latini Patres contrariam plerumque propugnarunt sententiam: porro licet neutra opinio Scripturae sacrae palam aperteque repugnet, eidem magis consona est Latinorum Patrum assertio mulierem unicam statuentium.“ [Schrödl.]

Magdalena de Pazzi, die heilige, geboren zu Florenz 1566, stammte von Seite ihres Vaters aus der berühmten Familie der Pazzi, und von Seite ihrer Mutter aus dem Geschlechte der Buondelmonti her. In der Taufe erhielt sie den Namen Catharina (von Siena), an deren Beispiel sie bald unter außerordentlicher Gnadenströmung zu einer der herrlichsten Rosen im Gottesgarten der Kirche heranwuchs. An verborgenen Orten beten, Armen das vom Mund weg Ersparte zu schenken, Kinder in der Religion zu lehren, bildete die Freude der siebenjährigen Catharina. Für und mit Jesu leiden, in dieser Weisheit des Kreuzes übte sich das zarte Mädchen eben so sehr, wie sie den gewöhnlichen Kinderfreuden abhold war. Unaussprechlich war ihre Andacht zu dem Altaresgeheimniß, und sie hielt sich, unerklärlich angezogen, gerne um Jene auf, welche erst die hl. Communion empfangen hatten. Sie durfte daher auch schon, zehn Jahre alt, dem Tisch des Herrn nahen, und da war es, wo sie sich durch das Gelübde der Jungfräulichkeit auf ewig mit Jesu verband, wo ihrer Liebe die Schwingen wuchsen und der Abscheu gegen alles Böse, der ihr schon von Natur innewohnte, fortwährend sich steigerte, so daß sie ganze Nächte weinen konnte, wenn sie von Jemanden auch nur ein unchristliches Wort gehört hatte. In ihrem sechszehnten Jahre trat sie, jeden irdischen Bräutigam verschmähend, in das Kloster St. Fri-

gidian der Carmeliterinnen zu Florenz ein, vorzüglich aus dem Grunde, weil man da beinahe alle Tage die hl. Communion empfing. Als sie am 30. Januar 1583 das Ordenskleid erhielt und der Geistliche ihr das Crucifix in die Hände gab mit den Worten: „In nichts anders will ich mich rühmen als in dem Kreuze des Heilandes", erglühte ihr Angesicht von jenem Feuer der Kreuzesliebe, dessen Gluthen bis an ihr Lebensende ihr Herz zu einem fortwährenden Brandopfer machten, so daß sie öfter den Wunsch aussprach, länger leben zu dürfen, um desto mehr leiden zu können. Im Noviciat befiel sie eine schwere Krankheit, und da man an ihrem Aufkommen verzweifelte, durfte sie am Krankenlager die Profeß vor der bestimmten Zeit ablegen. Sie that dieß mit größter Freudigkeit, worauf sie ihre erste, zwei Stunden lang dauernde Ekstase einstellte, wobei sie, die vorher bleiche und abgemagerte Magdalena (diesen Namen erhielt sie bei der Profeß), lieblich in Gott ruhend, das Antlitz schön und blühend, das Auge auf das Crucifix geheftet, erschien. Von da an, 40 Tage hindurch, wurde sie jeden Morgen nach Empfang der hl. Communion auf gleiche Weise in Gott entrückt, und auch in der Folge bis an ihren Tod setzten sich solche Ekstasen fort, bei denen sie wie in einem Meere von Licht und Liebe schwamm. Merkwürdig ist, daß sie in der Verzuckung oft in der Form eines Zwiegespräches bald mit dem ewigen Vater, dem incarnirten Worte, dem hl. Geiste, bald mit der hl. Jungfrau und andern Heiligen redete, und dabei fragte und antwortete je nach Umständen in ihrer oder der andern Person, die Stimme bei jeder Person in wunderbarer Angemessenheit verändernd. Merkwürdig ist insbesondere auch, daß sie einst in der Ekstase ein Bekenntniß aller der kleinen Vergehen ablegte, die sie einen ganzen Tag hindurch sich hatte zu Schulden kommen lassen, und daß sie oft mitten in der Arbeit und ihren Geschäften, ohne dieselben zu unterbrechen, von der Verzuckung heimgesucht wurde. Ein Jahr nach der Profeß, die sie am 27. Mai 1584 ablegte, trat indeß an die Stelle innerer Ruhe und Wonne in Gott ein Leidens- und Versuchungszustand außerordentlicher Art bei der Heiligen ein, der mit Unterbrechungen fünf Jahre lang dauerte. Versuchungen aller Art, der Gotteslästerung, der Verzweiflung, der Unkeuschheit, der Eßbegierde, des Ungehorsams u. s. w., fürchterliche Belästigungen von Seite der Dämonen, Entziehung des fühlbaren Trostes in Mitte aller dieser Kämpfe, Alles vereinigte sich, sie mit entsetzlichen Peinen zu quälen, in denen sie nur durch den Hinblick auf das Kreuz, durch Demuth und Gehorsam aufrecht erhalten wurde. Endlich am Pfingstfeste 1590 war ihre Prüfungszeit vollendet. Nach der hl. Communion strahlte ihr Antlitz von außerordentlicher Freude, und ihren Oberinnen die Hände drückend, sprach sie zu ihnen: „Das Ungewitter ist vorüber, danket und preiset mit mir meinen liebenswürdigen Schöpfer." Seitdem hatte sie nie mehr Aehnliches zu bestehen. Ihre Seele, durch und durch gereinigt und zu einer uneinnehmbaren Burg Gottes befestiget, wurde mehr und mehr mit den außerordentlichsten Gnaden geschmückt und zu einem Tempel eingeweiht, auf dessen Altar eine solche Gottesliebe flammte, daß das Feuer derselben sie oft auch am Leibe ganz entzündete, daß sie alle Welt einlud, mit ihr die ewige Liebe zu lieben, und ein Vogel zu sein wünschte, um im schnellen Fluge alle Weltgegenden durchsegeln und Allen das Lied der Liebe singen zu können. Aus dieser Liebe entsprang ihr unaussprechlicher Schmerz über alle Beleidigungen Gottes, zu deren Sühnung sie Gott ihre glühenden Gebete und die schwersten Bußübungen aufopferte, ihr unausgesetztes Flehen um die Bekehrung der Sünder, Irrgläubigen, Heiden, und namentlich auch der unwürdigen Geistlichen; dieser Liebe entquoll ihre zarte und unermüdete Thätigkeit, mit welcher sie zuerst als Lehrerin der Klostermädchen, dann als Novizenmeisterin und zuletzt als Unterpriorin wirkte, wobei sie zugleich eine wahrhaft übernatürliche Weisheit und Klugheit in der Seelenleitung an den Tag legte und öfter den Ausspruch that, die Werke der Liebe seien weit allen Ekstasen, Visionen, Reve-

lationen und ähnlichen Dingen vorzuziehen, denn diese letzteren seien rein nur ein Geschenk Gottes, durch die Liebeswerke aber unterstütze man sozusagen Gott selber. In den letzten Jahren ihres Lebens hatte sie durch Krankheiten Vieles zu leiden, sie litt es gerne, betete, obgleich nach Gott sich sehnend, aus Leidenshunger um längeres Leiden ohne Trost, um so besser den Leidenskelch des Heilandes genießen zu können. Am 25. Mai 1607 ward ihre reine Seele von den Banden des Leibes befreit. Als ein Jahr nach ihrem Tode ihr hl. Leib erhoben wurde, fand man ihn unversehrt und floß 12 Tage lang Oel daraus hervor. Papst Urban VIII. sprach sie 1607 selig und Papst Alexander VII. versetzte sie 1669 in die Zahl der Heiligen. S. Bolland. ad 25. Maji in vita s. M. Magd. und die Mystik von Görres, Bd. I. u. II. [Schrödl.]

Magdalenerinnen oder Orden von der Buße der hl. Magdalena. Die ältesten und zahlreichsten Klöster dieses Ordens fanden sich in Teutschland, und zwar schon im Anfange des 13ten Jahrhunderts, ohne daß jedoch ihr Stifter bekannt wäre. Schon die Päpste Gregor IX. (1227—41) und Innocenz IV. (1243—54) beehrten dieselben mit bedeutenden Privilegien. Es gab auch Religiosen dieses Ordens, unter deren geistlicher Führung die Klosterfrauen standen. Die ursprüngliche Bestimmung dieser Stiftung war Aufnahme und Bekehrung öffentlicher Sünderinnen; nachmals wurden jedoch bloß unbescholtene Mädchen aufgenommen, sie behielten aber den Namen „Büßerinnen" bei, um damit ihr der Welt abgestorbenes Leben zu bezeichnen. Die Kleidung dieser Büßerinnen war weiß, woher sie auch gewöhnlich „weiße Frauen" genannt wurden. Im Jahre 1272 wurde das erste Haus mit diesem Zwecke zu Marseille, 1472 zu Paris errichtet und unter die Regel des hl. Augustin gestellt. Den geistlichen Beistand des letztern besorgten Religiosen desselben Ordens (s. Helyot, Geschichte der geistlichen Orden. Bd. III. S. 401 ff.). Aehnliche Anstalten entstanden zu Neapel (1314), Metz (1432). Von der bereits genannten Stiftung zu Paris ist eine spätere vom Jahre 1618 zu unterscheiden, nämlich das Kloster der Magdelonetten, wie es denn überhaupt zu Paris mehrere Häuser zur Aufnahme und Besserung von Freudenmädchen gab, z. B. vom guten Hirten, vom hl. Pelagion, hl. Theodor u. s. w. Im Jahre 1629 wurde die oberste Leitung der Magdalenenstiftung Klosterfrauen vom Orden der Heimsuchung Maria's übertragen; nachmals kam dieselbe an die Ursulinerinnen und endlich an die Hospitaliterinnen von der Barmherzigkeit Jesu. Die im Jahre 1637 entworfenen Satzungen erhielten 1640 kirchliche Genehmigung und das Haus wurde zu einem Kloster erhoben; von ihm aus wurden noch zwei andere, zu Bordeaux und Rouen, begründet. Die Einrichtung dieser drei Häuser kennen wir genauer. Bei Strafe des Bannes durften bloß lasterhafte Mädchen aufgenommen werden, gleichwohl konnten auf Ansinnen der Eltern auch solche Mädchen Aufnahme finden, deren Sittlichkeit bedroht war. Die Mitglieder selbst zerfielen in drei Classen: unter die erste gehörten diejenigen, welche nach einer hinlänglichen Probezeit die Gelübde ablegen durften und ihren Namen von der hl. Magdalena, diesem erhabenen Vorbilde reuiger Sünderinnen, erhielten; ihre Satzungen waren ziemlich strenge; die zweite Classe, von der hl. Martha benannt, begriff solche Individuen, welche die Gelübde nicht ablegen durften, sei es, weil man sie hiefür nicht für würdig hielt, oder weil sie es aus einer andern Ursache, z. B. weil sie verehelicht waren, nicht thun konnten; dem Uebertritte von der zweiten in die erste Classe ging ein zweijähriges Noviciat voraus. Die Mitglieder der zweiten Classe brachten den Tag unter Gebet, Betrachtung und zweckdienlichen weiblichen Arbeiten hin; waren sie gebessert und in der Tugend erstarkt, so war es ihnen freigestellt, in die Welt zurückzukehren oder in die erste Classe einzutreten. Die dritte Classe, genannt von dem hl. Lazarus, faßte lauter solche Mitglieder in sich, welche gegen ihren Willen der Anstalt zum Zwecke der Besserung übergeben worden waren. Hier sollten sie sich bei strenger

Clausur, bei Kasteiung, Gebet und Arbeit an dem guten Beispiele der Schwestern der zweiten Classe erbauen und wieder auf den Pfad der Tugend geleitet werden. Sie speisten und wohnten abgesondert von den übrigen Klosterfrauen und erhielten von den Schwestern der zweiten Classe Unterricht und Anleitung zu allem Guten. Oeftere Prüfung, ob sie die Freiheit ertragen könnten, bedingten ihre Entlassung oder strengere Clausur. Ueberhaupt wurde die Clausur bei allen drei Classen sehr strenge eingehalten. Vgl. Helyot a. a. O. S. 442 ff. — Auch Papst Leo X. errichtete unter dem Namen St. Maria Magdalena ein Kloster zu Rom, in das alle Mädchen aufgenommen wurden, welche die Verirrungen eines ausschweifenden Lebens beweinen und Buße thun wollten. Versöhnt mit Gott und der Gesellschaft fanden sie da alle Sorge für Seele und Körper, Verzeihung ihrer Fehler und Vergessenheit des Vergangenen. Die Anstalt wurde durch die Erzbruderschaft von der Barmherzigkeit geleitet und von den Geschenken des Papstes, den Almosen der Gläubigen und den Sammlungen in der Kirche unterhalten. S. Helyot a. a. O. S. 429. — Im Jahre 1550 wurde zu Sevilla ein Kloster mit demselben Zwecke gestiftet. Wie sehr sind solche Anstalten auch unserer an Worten so reichen und Thaten so armen Zeit zu empfehlen! [Fehr.]

Magdeburg, Erzbisthum. Der frühere Bestand von Magdeburg (Magadaburch, Magathaburg, Magadeburg, Mangetheburg, Parthmeopolis) kann bis auf die Zeit Carls d. Gr. rückwärts verfolgt werden (capit. Car. M. n. 805). Ihre Blüthe leitet diese Stadt von Kaiser Otto d. Gr. Auf Ersuchen seiner Gemahlin Editha baute und erweiterte Otto Magdeburg (a. 929—939). Die Reliquien des Martyrers Innocentius ließ der Kaiser unter großen Ehrenbezeugungen in die Stadt bringen. Er gründete und stattete aus die Kirchen des hl. Petrus, des hl. Mauritius und Innocentius (21. und 27. Sept. 937). Den Ort selbst schenkte er seiner Gemahlin. Editha aber starb im J. 946, nach einer Ehe von 19 Jahren. Magdeburg nebst Umgegend gehörte zu dem Bisthum Halberstadt. So lange Bernhard, der siebente Bischof von Halberstadt (s. d. A.) lebte (968), widersetzte er sich der von Otto längst gewünschten Errichtung eines Bisthums in Magdeburg. Nach dessen Tode gab sein Nachfolger Hilliward dem längst gehegten Wunsch des Kaisers gerne nach, und trat an das neubegründete Erzbisthum Magdeburg bedeutende Theile von seinem Bisthume ab; partemque parrochiae, quae sita est inter Aram et Albim et Badam fluvios, et insuper viam, quae Fritherici dicitur, Deo concessit sanctoque Mauricio ac inperatori — Thietmar M. chronic. II. 14. — Dazu kamen noch alle Pfarren, welche zwischen dem sog. gesalzenen See, der Saale, Unstrut, Helme und der Grube bei Walhausen gelegen waren. Damit das Erzbisthum auch seine Suffraganbisthümer habe, so wurden ihm die drei neugegründeten Bisthümer Merseburg, Meißen und Zeitz untergeben; ferner wurden Havelberg und Brandenburg, zwei unter Otto gegründete und Mainz unterstellte Bisthümer, nun mit dem neuen Erzbisthum Magdeburg vereinigt (968). — Der erste Erzbischof von Magdeburg war Adelbert (970). Dieser Adelbert consecrirte den ersten Bischof von Merseburg, von Zeitz und Meißen; diese aber und die schon geweihten Bischöfe von Brandenburg und Havelberg ließ er sich und seinen Nachfolgern den canonischen Gehorsam angeloben. Nach Thietmar hätte er auch den Jordan, ersten Bischof von Posen, geweiht. — Kaiser Otto wurde in Magdeburg begraben (973). Nachdem Adelbert in's dreizehnte Jahr mit allem Eifer eines Oberhirten sein Erzbisthum verwaltet hatte, starb er im J. 981. Nach ihm regierte Gisilharius, welcher vorher Bischof von Merseburg gewesen war. Er behielt beide Bisthümer neben einander, wurde schon unter Kaiser Otto III. (J. 1000 n. Chr.) zu seiner Verantwortung nach Rom gerufen, und bald darauf befahl ihm Kaiser Heinrich II., das Erzbisthum zu verlassen und in sein Bisthum Merseburg zurückzukehren. Aber er starb schon wenige Tage nach Empfang dieses Befehls im J. 1003. Zu seinem Nach-

folger wurde auf den Wunsch des Kaisers dessen Kanzler Dagan (Taginus) gewählt. Er wird gerühmt als „gerecht, gottesfürchtig, liebevoll, freigebig und treu, keusch und sanftmüthig, klug und standhaft." Ihm folgte Waltherdus (1012). Er war vor Dagan gewählt worden, mußte aber auf den Wunsch des Kaisers hinter Dagan zurückstehen. Auch er wird gerühmt, obgleich er in wenigen Wochen mit Tod abging. Das Capitel wählte den Theodorich zu seinem Nachfolger; aber es nahm auf die Empfehlung Kaisers Heinrich II. dessen Kaplan Gero zum Erzbischofe, der Kaiser aber nahm den Erwählten des Capitels als seinen Kaplan an. Gero, den Albert von Stade einen heiligen Mann nennt, verwaltete das Erzbisthum zehn Jahre (bis 1023). Nach ihm regierte, wieder durch Kaiser Heinrich II. empfohlen, Hunfrid (Manfrid), vorher des Kaisers Kaplan, und früher noch Mönch in Würzburg. Er trat, nachdem zwischen Magdeburg und Halberstadt über die beiderseitigen Grenzen und Güter bitterer Unfriede geherrscht hatte, an Halberstadt 22 Pfarreien, wie auch einige Zehnten und Güter ab. Hunfrid starb im J. 1051. Krantz nennt ihn einen gottesfürchtigen Mann. Engelhard folgte ihm bis 1063. Heinrich IV. schenkte dem Erzbisthum aus Liebe zu ihm 13 Bezirke und andere Güter. Werner, der Bruder des Erzbischofs Hanno von Cöln, war sein Nachfolger. In den Kämpfen der Sachsen mit Heinrich IV. stand er gegen den Kaiser. Im J. 1075 wurden die Sachsen bei Hohenburg von dem Kaiser auf das Haupt geschlagen. Nach einem abermaligen Feldzuge gegen sie unterwarfen sich die Sachsen. Ihre Großen mußten als Geißeln einzelnen Fürsten übergeben werden. Auch Werner von Magdeburg und der Bischof Bucco von Halberstadt wurden so von dem Kaiser Einzelnen seiner Anhänger zur Verwahrung übergeben. Neben Andern wurde Werner im J. 1076 von dem Kaiser freigegeben. Aber Werner trat wieder auf die Seite der Gegner des Kaisers. Von diesen war im J. 1077 Rudolph von Schwaben zu Forchheim als Gegenkaiser gewählt worden, während sich Heinrich IV. noch in Italien befand. In der Schlacht von Melrichstadt an der Streu, an der Grenze von Franken (8. August 1078), in welcher der Sieg mehr auf die Seite Heinrichs IV. sich neigte, stand auch Werner für Rudolph von Schwaben. Auf der Flucht wurde er in einem Walde erschlagen. Als Erzbischof von Magdeburg folgte ihm auf Verwenden des Gegenkaisers Rudolph Harduicus, vorher erster Kaplan des Erzbischofs Siegfried von Mainz. Auch er stand gegen Kaiser Heinrich IV. und wurde auf Betreiben des letztern auf einer Mainzer Synode vom J. 1085 seiner Stelle entsetzt; ein anderer Harduicus, Abt von Hirschfeld, trat an seine Stelle, während der abgesetzte Erzbischof etwa vier Jahre in der Verbannung lebte. Im J. 1089 wurde er wieder von Heinrich IV. in seine Würde eingesetzt, nachdem er demselben Treue gelobt hatte. Er verwaltete nun das Erzbisthum bis zu seinem im J. 1102 erfolgten Tode. Heinrich von Asle, vorher Domherr in Hildesheim, folgte ihm, verwaltete aber nur wenige Jahre sein Amt, denn er starb schon im J. 1107. Sein Nachfolger Adelgot regierte bis zum J. 1119, unter harten Kämpfen mit dem Kaiser Heinrich V. Erzbischof Ruggerus starb schon im J. 1125. Die neue Wahl rief Kämpfe hervor; drei Parteien standen sich gegenüber, aus der Zahl der Bewerber wurde Einer, Arnold, durch die Bürger ermordet. Um Frieden zu stiften, empfahl Kaiser Lothar II. den hl. Norbert als Erzbischof (s. d. A.). Dieser wurde in Magdeburg mit großem Jubel aufgenommen. Er starb im J. 1134. Conrad, Graf von Querfurt, folgte ihm durch einmüthige Wahl; er regierte über sieben Jahre bis 1142. Erzbischof Friderich verwaltete das Erzbisthum bis zum J. 1152. Wichmann, vorher Bischof von Naumburg, trat an seine Stelle. Er stand auf der Seite Kaisers Friedrich I. gegen Papst Alexander III. Er führte mit mehreren andern Bischöfen und Großen Krieg gegen Heinrich den Löwen; doch verglichen sich die Gegner später derart, daß Heinrich während seines Kreuzzuges nach Palästina (1172) dem Wichmann die Verwaltung seiner Besitzungen übertrug. Im

J. 1177 vermittelte Wichmann den Frieden zwischen dem Kaiser und Papst; denn er war selbst in Venedig anwesend. Dieser berühmte Erzbischof regierte Magdeburg bis zum J. 1192. Sein Nachfolger Ludolph kämpfte für Philipp von Schwaben gegen Otto von Braunschweig. Er regierte bis zum J. 1205. Sein Nachfolger Albert (s. d. A.) erhielt von dem Papste selbst Bestätigung in seiner Würde und wurde von ihm zum Cardinal erhoben. Im J. 1207, und zwar am Charfreitage, wurde die bisherige Domkirche von Magdeburg durch Brand zerstört. Albert begann nun den Bau des heute noch stehenden berühmten Doms von Magdeburg, der wie der frühere unter Anrufung des hl. Mauritius geweiht wurde. Im J. 1211 wurde der Anfang mit dem Bau gemacht, derselbe aber durch mehrere Menschenalter bis zum J. 1327 fortgesetzt. Im J. 1363 wurde der neue Dom geweiht, und in denselben das Haupt des hl. Mauritius und die Finger der hl. Catharina niedergelegt. Albert starb im J. 1234; sein Nachfolger Willebrand im J. 1253. Nach Rudolph von Dingelstedt (1260) war Erzbischof Rupert. Er wurde zu Rom von Papst Alexander IV. consecrirt. Auf Rupert bis 1268 folgte Conrad von Sternberg (1278). Nach Conrads Tod fand eine Doppelwahl Statt. Die beiden Gewählten traten für eine Entschädigung an Geld zurück, und Günther von Schwalenberg wurde Erzbischof. Indeß legte dieser schon nach einem Jahre die hohe Würde nieder. Sein Nachfolger Bernhard starb im J. 1282, nach zweijähriger Amtsführung. Ericus, Markgraf von Brandenburg, welcher von einem Theile der Wähler schon nach dem Tode Conrads gewählt worden war, erhielt jetzt, zum größten Verdruß der Bürger von Magdeburg, die Stimmen der Wähler. Kaum war er in die Stadt eingezogen, als die Bürger sich gegen ihn erhoben, und er mußte fliehen; doch wußte er bald die Bürger für sich zu gewinnen. Er verwaltete sein Amt bis zum J. 1295. Nach Bernhard II. (1304) und Heinrich II. (1307) regierte Burchard III. Zwischen ihm und den Bürgern kam es zum Kriege; er mußte die Stadt verlassen und belagerte sie im J. 1314, mit Hilfe des Markgrafen von Meißen und des Herzogs von Braunschweig. Dießmal wurde der Streit vermittelt, aber die Kämpfe dauerten noch viele Jahre. Burchard wurde im J. 1325 von Verschworenen im Gefängnisse ermordet. Die Stadt wurde darum von Papst Johann XXII. mit dem Banne belegt. Otto, Landgraf von Hessen, wurde im J. 1327 durch die Empfehlung des Papstes Johann XXII. Erzbischof, der unter vielen Kämpfen und politischen Unruhen die Regierung bis zum J. 1361 führte. Auf Betreiben Kaisers Carl IV. und des Papstes Innocenz VI. nahm das Capitel den Bischof Theodorich von Minden (über ihn existirt eine Monographie des Prof. Gericke in Helmstädt, Hannover 1743) als seinen Erzbischof an. Er sorgte mit allem Eifer für das zeitliche und ewige Wohl des Erzbisthums. Eine Menge neue Besitzungen erwarb er für das Erzstift. Den 27. October des J. 1363 war die prächtige Einweihung der neuen Domkirche; zugegen waren 7—8 Bischöfe, 6 Aebte, 8—12 Reichsfürsten, viele Grafen und Ritter, nebst dem Landadel. Der Rath der Stadt präsentirte seinen Gästen den Ehrenwein. „Die folgenden vier Tage wurden mit ritterlichen Uebungen und Lustbarkeiten hingebracht. Allen besorglichen Unordnungen und Gefährlichkeiten war durch die klugen Anstalten dieses Stendalischen Stadtkindes (der Erzbischof war eines Schneiders Sohn aus Stendal) vorgebaut. Solche prächtige Ausrichtung ist in Magdeburg nie gewesen, hatte auch wegen der großen Kosten in anderthalbhundert Jahren vor ihm nicht zu Stande gebracht werden können" (s. Lentzen, Historie von Magdeburg). Der vielgepriesene Theoderich starb schon im J. 1367 und ließ sich in dem Kloster Lehnin beisetzen, dessen Mitglied er einst gewesen war. Nach Andern wurde er im Dom zu Magdeburg begraben. Zwar wählte das Capitel den Bischof Friedrich von Merseburg zu seinem Nachfolger; aber der Kaiser Carl IV. empfahl ihm durch Papst Urban V. wieder einen Erzbischof, Albert aus Böhmen. Doch legte Albert bald diese Würde

nieder, indem er mit dem Bischofe Petrus von Leutomischl die Stelle vertauschte (1372). Dieser Petrus von Leutomischl war Erzbischof von Magdeburg bis zum J. 1381, legte dann gleichfalls diese hohe Würde nieder und starb im J. 1387 in Olmütz, wohin er gezogen war. Ludwig, Sohn des Landgrafen Friedrich Severus von Thüringen, wußte nun unter dem Titel eines Administrators das Erzstift Magdeburg in die Hände zu bekommen. Dieser wanderte durch viele Kirchen hindurch, suchte Ruhe und fand sie nicht. Erst war er in Halberstadt, sodann in Bamberg Bischof gewesen. Von Gregor XI. erhielt er auf Fürsprache des Kaisers Carl IV. das Pallium für Mainz; aber neben seinem Nebenbuhler Adolph von Nassau konnte er nicht aufkommen. Weil er Mainz nicht aufgeben wollte, so nannte er sich nur Verwalter von Magdeburg. Aber der Tod schlichtete den Streit. Er kam schon im J. 1381 bei einer Feuersbrunst in Calbe um, indem er eine Treppe herunterstürzte. Der obengenannte Friedrich von Merseburg war im J. 1382 einige Monate Erzbischof, als der Tod ihn wegraffte. Nun verwaltete Albert von Querfurt 20 Jahre im Frieden und mit Ruhm die Kirche von Magdeburg; er suchte, soweit es möglich war, den Frieden zu erhalten, und mehrte die Güter seiner Kirche (1403). Günther, Graf von Schwarzburg, sein Nachfolger, brachte beinahe die ganze Zeit seiner Regierung in Kriegen hin. Im J. 1429 wurde das Erzstift von den Husiten verwüstet; der so kriegerische Günther konnte keine Schlacht gegen sie wagen. Das bei Leipzig gegen sie gesammelte Heer, zu dem alle Fürsten Sachsens sich gesammelt, zerstreute sich wieder (1430). Bald darauf brach lange Fehde zwischen der Stadt Magdeburg und Günther aus, in Folge deren die Stadt mit dem Banne belegt wurde. Die unruhige Regierung Günthers endete mit seinem im J. 1444 erfolgten Tode. Auf dem Sterbebette empfahl er als seinen Nachfolger einen wackern Mann, den Grafen Friedrich. Dieser suchte vor Allem den Frieden zu bewahren. Nicolaus von Cusa, der als päpstlicher Legat damals durch Teutschland reiste, wurde in Magdeburg mit großen Freuden aufgenommen. Um den glühenden Eifer Friedrichs für die Religion zu bezeichnen, pflegte Nicolaus nachher zu sagen: er habe einen einzigen Bischof in Teutschland gefunden. Friedrichs Hauptbemühen war die Reformation der Sitten. Er trug stets ein Cilicium. Ihm wurde (er starb im J. 1464) die Grabschrift gesetzt: „Hier ruht die irdische Hülle eines vortrefflichen Hirten, er war das Gesetz der Klöster, das Licht des Clerus, der Friede der Völker." Bis zum J. 1475 regierte Johannes, vorher Bischof von Münster, Friedrichs würdiger Nachfolger in allem Guten. Der letzte Erzbischof im 15ten Jahrhundert war Herzog Ernst von Sachsen. Sein Vater, der Churfürst Ernst, wußte es bei Papst Sixtus IV., Kaiser Friedrich III., dem Erzbischof Johannes und dem Domcapitel zu Magdeburg dahin zu bringen, daß der eilfjährige Ernst zum Coadjutor postulirt wurde. Im J. 1495 wurden auf Betreiben Ernst's die lange obwaltenden Streitigkeiten zwischen der Stadt und dem Erzbischof ausgeglichen. Ernst starb im J. 1513. Auf seinem Grabstein heißt es: „Er lebte 49 Jahre; er leitete die Kirche von Magdeburg 37 Jahre, die von Halberstadt 33 Jahre. Seine Seele möge ruhen in der Erquickung des Lichtes und des Friedens." — Von Erzbischof Ernst werden viele gute Eigenschaften gerühmt. Ihm folgte Albert (s. d. A.) aus dem Hause Brandenburg, der in demselben Jahre Administrator von Halberstadt, und im J. 1514 auch Erzbischof und Churfürst von Mainz wurde. Albert hatte nicht Zeit, dem Erzbisthum Magdeburg sich zu widmen und darum auch dem Eindringen der Reformation einen Damm entgegenzusetzen. Diese Einführung erfolgte im J. 1524. An die Stelle der bisherigen Erzbischöfe traten nun die sogenannten Administratoren, die meisten aus dem Hause Brandenburg (s. d. A.), bis das Hochstift Magdeburg ganz mit dem Churfürstenthume Brandenburg vereinigt wurde. Diese Administratoren waren — neben dem Cardinal Albert, der im J. 1545 starb — der Administrator Albert, der Administrator

Friderich, der Administrator Sigismund, Joachim Friderich und Christian Wilhelm, Markgrafen zu Brandenburg, endlich der Administrator Augustus von Sachsen. Der Administrator Albert war noch Bischof; er starb im J. 1549. Sein Nachfolger Friedrich starb schon im J. 1552. Dessen Bruder Sigismund folgte ihm als Erzbischof mit 14 Jahren. Dieser sogenannte Erzbischof, seit 1557 auch durch Gewalt Bischof von Halberstadt (s. d. A.), schaffte den noch übrig gebliebenen katholischen „Götzendienst" ab. Nach seinem Tode wählte das großentheils von der Kirche abgefallene Domcapitel zum Administrator des Erzstiftes den Joachim Friderich, den Sohn des Churfürsten Johann Georg von Brandenburg, mit Genehmhaltung des Kaisers Maximilian II. (1565). Dieser Friderich war vorher Bischof von Havelberg (s. d. A.) und Lebus (s. d. A.) gewesen; doch hatte sein Vater, Johann Georg, wegen Friderichs Minderjährigkeit diese Bisthümer für seinen Sohn verwaltet. Friderich führte das von seinem Oheime begonnene Werk der Reformation des Hochstifts zum Ende. Im J. 1570 feierte „der Erzbischof Joachim Friderich auf eine neue und außergewöhnliche Weise, mit Genehmigung seines Domcapitels" seine Hochzeit in Cüstrin; er heirathete Catharina, die Tochter seines Oheims, des Markgrafen Johann von Brandenburg, welche Ehe mit Kindern reich gesegnet war. Bei dem Ableben seines Vaters Johann Georg folgte ihm Joachim Friderich als Churfürst von Brandenburg, und hinterließ seinem zweiten Sohne Christian Wilhelm das Erzbisthum Magdeburg. Dieser Christian Wilhelm war im J. 1587 zu Wolwirstädt geboren und übernahm erst im J. 1608 die „erzbischöfliche" Regierung in Magdeburg. Im Prager Frieden von 1635 wurde das Erzbisthum Magdeburg dem Prinzen August von Sachsen auf Lebenszeit überlassen, unter der Bedingung, daß er an Christian Wilhelm jährlich 12,000 Thaler bezahle. Durch den westphälischen Frieden erhielt Christian Wilhelm statt jener Besoldung einige Güter, von denen er bis zu seinem im J. 1665 erfolgten Tode (er starb ohne männliche Nachkommen) zehrte. Mit dem Ableben August's (1680) fiel Magdeburg nach den Bestimmungen des westphälischen Friedens unter dem Namen eines Herzogthums an das Churfürstenthum Brandenburg; und bei dem Hause Brandenburg ist es bis heute geblieben. — Man zählt bis auf August 48 Erzbischöfe von Magdeburg. — Ueber die Reformation von Magdeburg wollen wir hier noch Einiges beifügen. Wer die Einführung der Reformation an einem Orte gelesen hat, der kennt den Gang, den diese Einführung allenthalben eingehalten hat. Es findet sich nirgends eine wesentliche Verschiedenheit. So auch mit Magdeburg. Diese Stadt ging den andern in der Annahme der neuen Lehre voran. Die Predigten des Melchior von der Heyden (Myricius), eines von Hildesheim vertriebenen Augustiners, des aus Halberstadt verjagten Eberhard Widensee, und des Franciscaners Johann Fritschhans, bestehend aus Angriffen auf die Geistlichen und auf religiöse Uebungen der Kirche, gefielen einem Theile der Bürger. Diese versammelten sich den 23. Juni 1524 mit sieben Predigern im Augustinerkloster. Sie legten dem Senate ihre Forderungen vor: Er solle das reine Wort Gottes ohne Menschensatzungen predigen lassen; die Opfermessen sollen verboten, das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt, ein allgemeiner Kirchenkasten aus den Stiftungen angelegt werden. Man solle die Klöster aufheben, den Mönchen und Nonnen die Ehe erlauben; wer bei seinem Orden bleiben wolle, möge es thun, nur müsse er sein Ordenskleid und seine Heuchelei ablegen und sich im Evangelium unterrichten lassen; endlich sollen die Geistlichen ihre Amtshandlungen unentgeldlich verrichten. Der Rath genehmigte diese Forderungen, erbat sich und erhielt von dem Churfürsten Friedrich von Sachsen den Nicolaus Amsdorf als Reformator (s. den Art. Amsdorf). Im Sturme wurde nun das „Evangelium" eingeführt. Die katholischen Feste und Gottesdienste wurden gestört, Pöbelhaufen drangen mit Steinen und Prügeln in die Kirchen, lärmten und tobten, mißhandelten die Geistlichen

unter den hl. Amtsverrichtungen; Laien stiegen auf die Kanzel und verkündigten, daß man das Wort Gottes mit dem Schwerte vertheidigen müsse. Die Reliquien und heiligen Bilder wurden zerstreut und zerrissen, die hl. Gefäße geraubt, die Haufen drangen in die Klöster ein und vertrieben die Nonnen mit Gewalt daraus. Unterdessen gerirte sich der Rath als der oberste Bischof der Kirche; er entwarf eine Gottesdienstordnung, schaffte die Messe ab, führte die Ausspendung des Abendmahls unter beiden Gestalten und den teutschen Gesang ein, und vertheidigte sein Verfahren in einer besondern Schrift. Am 31. December des J. 1526 erloschen alle Lichter im Dome. Als der Rath von dem Kaiser zur Verantwortung gezogen wurde, so deducirte er seine gethanen Schritte aus den Rechten und Pflichten christlicher Obrigkeit, und entschuldigte sich mit der Unmöglichkeit, den wilden Pöbel im Zaume zu halten. Doch stellte er auch 1500 Reiter auf und rüstete sich gegen etwaige Gewalt; auch schloß sich Magdeburg bald darauf an das Torgauer Bündniß an. Was der Rath, die Prädicanten und der Pöbel in dem Erzstifte von der alten Kirche noch etwa hatten stehen lassen müssen, das fegten die nachmaligen „Erzbischöfe" aus dem Hause Brandenburg völlig aus. Erst in der neuesten Zeit hat sich wieder eine katholische Kirche in Magdeburg gebildet. — Vgl. Thietmar, chron. bei Pertz scriptorum T. III. p. 723. Krantz, Metropolis und Chytraeus, Saxonia. Lentzii P. Hist. Archiepisc. Magdeburg. 1738. S. Lentzens Stifts- und Landeshistorie von Magdeburg. Cöthen 1756. [Gams.]

Mageddo (Megiddo), מְגִדּוֹ, LXX. *Μαγεδδώ*, *Μακεδδώ*, Vulg. Mageddo, fast immer mit Thaanach (Vulg. Thenac) genannt, früher canaanitische Königsstadt, wurde von Josua dem Stamme Manasse zugewiesen (Jos. 12, 21. 17, 11. Richt. 1, 27. 5, 19. 1 Chron. 7, 29.), aber lange nicht erobert (Richt 6, 29.), lag im Gebiet des Stammes Issachar in der Ebene Jisreel (Esdrelon) am Kison, welcher daher poetisch das Wasser Megiddo's (מֵי מְגִדּוֹ) genannt wird (Richt. 5, 19.). Die Lage des Ortes war namentlich in strategischer Beziehung sehr wichtig, von der Seeseite aus war es der Schlüssel zu Mittel- und Nordpalästina, Salomo hatte es deßhalb befestigen lassen (1 Kön. 9, 15.) und zum Sitz eines Schatzmeisters bestimmt (1 Kön. 4, 12.); die Ebene Megiddo's (עֵמֶק מְגִדּוֹ 2 Chron. 35, 22. בִּקְעַת מְגִדּוֹן Zach. 12, 11.) ist auch wirklich öfters zum Schlachtfeld geworden; in seiner Nähe siegten Debora und Barak (Richt. 5, 19.), Ahasia, vor Jehu fliehend, starb hier (2 Kön. 9, 27.), Josia fand hier seinen Tod in der Schlacht gegen Pharao Necho (2 Kön. 23, 29. u. 30. 2 Chron. 35, 20—25. Herodot nennt l. II. c. 159, dasselbe Factum erzählend, den Ort *Μάγδολον*, ohne Zweifel das ägypt. Migdol mit Megiddo verwechselnd, s. die Erkl.). Nach Robinson (III. 412) ist Magiddo identisch mit dem alten Legio (Euseb. et Hier. im Onom.), erhalten in dem heutigen Dorfe el-Lejjûn an der großen Karawanenstraße zwischen Aegypten und Damascus.

Magen, s. Verwandtschaft.

Magie, s. Zauberei.

Magier, s. Dreikönigsfest.

Magister — hieß ursprünglich in den Canonicaten derjenige Cleriker, welchem der Unterricht und die Erziehung der Domicellaren (s. d. A.) übertragen war — magister scholarum, scholasticus —, er ertheilte den Unterricht theils persönlich, theils führte er die Aufsicht über das untergeordnete Lehrerpersonal. Allmählig aber wurde das Amt des Scholasticus zu einer eigentlichen Capitelswürde, in welcher Stellung sich seine Wirksamkeit nur mehr auf die allgemeine Leitung der Schulen und die Anstellung der wirklichen Magistri erstreckte. Nach der Auflösung des canonischen Lebens blieben an einigen Orten die Domicellaren in dem gemeinsamen Gebäude unter dem Scholasticus vereinigt, an andern Orten dagegen hörten diese Schulen völlig auf; daher verordnete das dritte Lateranconcil

(c. 1. X. de magistris. 5. 5), daß an jeder Cathedralkirche ein Magister angestellt und ihm vom Bischofe ein Beneficium zugewiesen werde, wogegen er die Verpflichtung hatte, die einheimischen Scholaren und diejenigen der auswärtigen, die arm waren, unentgeldlich — in der Grammatik — zu unterrichten (magister grammatices, grammaticus). In gleicher Weise mußte an jeder Metropolitankirche ein magister theologiae, theologus angestellt werden, der in den einzelnen theologischen Disciplinen, namentlich in der Exegese und Pastoral, unentgeldlichen Unterricht zu ertheilen hatte (c. 4. X. h. t.). Mit dem Aufblühen der Universitäten änderte sich, wie das ganze Studienwesen, so auch die Bedeutung des Wortes Magister. Jeder öffentliche Lehrer, der eine Anzahl Schüler um sich gesammelt hatte und ihnen in irgend einer Wissenschaft (Theologie, Jurisprudenz, Medicin, freie Künste) Vorlesungen hielt, hieß Magister oder Doctor, womit ursprünglich noch keine besondere Würde bezeichnet werden wollte; erst allmählig bildeten sich das Magisterium und der Doctorat zu einer eigentlichen academischen Würde aus (s. den Art. Grade, gelehrte). Als solche stehen sich beide rechtlich gleich, beide bezeichnen den obersten Grad, beide genießen dieselben Rechte und Privilegien, und wo immer zwischen ihnen ein Unterschied gemacht wurde, da beruhte dieser lediglich auf speciellen Verhältnissen und Localgewohnheiten. So wurden z. B. in Frankreich, Spanien und Italien diejenigen, welche in der Theologie die höchste academische Würde erlangt hatten, regelmäßig magistri theologiae genannt, während die der übrigen Facultäten Doctoren hießen; in Teutschland dagegen wurde bei allen Facultäten die Bezeichnung Doctor gebraucht, nur die in der Philosophie Graduirten nannten sich Magistri, eine Bezeichnung, die in neueren Zeiten auch hier außer Gebrauch kam. — Vgl. Reiffenstuel, J. C. U. Tom. V. Lib. V. tit. 5; Fagnani, Comment in I. part. Lib. V. Decretal. p. 203; Ferraris, prompta bibl. s. v. magister. [Kober.]

Magister sacri palatii. Der hl. Dominicus (s. d. A.), ein großer Freund der hl. Schrift, interpretirte bei seiner Anwesenheit zu Rom am päpstlichen Hofe, wo die theologischen Schulen waren, die hl. Schriften vor vielen Zuhörern und Prälaten, und daran soll sich allmählig das Amt des magister s. palatii sammt der Observanz geknüpft haben, es immer nur einem Dominicaner zu übertragen (Bolland. ad 4. Aug. de s. Dominico comment. praev. § XXIX; Echard und Quetif Script. Ord. Praed. t. I. p. 15. und t. II. p. 996). Nach andern und spätern Berichten hat der hl. Dominicus, sehend, wie, während die Cardinäle mit dem Papste zu thun hatten, ihre Diener mit Müßiggang und Possen die Zeit vertändelten, bei Papst Honorius III. bewirkt, daß ihnen, während ihre Herrn mit dem Papste zusammen waren, die hl. Schrift erklärt werden sollte, was auf den Wunsch des Papstes Dominicus selbst einige Zeit übernahm und den ersten Anfang zur Einführung eines ständigen Magister s. palatii gebildet haben soll (s. Boll. l. c.). Im 13ten Jahrhunderte, schreibt Echard (Script. Ord. Praedic. t. I. p. XXI.), bestand das Amt des Magisters s. p. vorzüglich „in scholae Romanae et Pontificiae regimine et in publica s. scripturae expositione“; allmählig wuchs sowohl das Ansehen wie der Wirkungskreis des Magisters, besonders seit Johannes de Turrecremata (s. d. A.), und ist derselbe noch dermalen als päpstlicher Theolog mit dem Range eines Uditore der Rota zu betrachten. Ihm kommt es zu, Alles, was am päpstlichen Hofe vor dem Papste vorgetragen wird, zu prüfen, ob es mit der katholischen Lehre übereinstimme; er bestimmt für gewisse Solemnitäten die Prediger und sieht ihre Predigten durch; er ist Censor aller zu Rom erscheinenden Bücher und Schriften, und Consultor bei mehreren Congregationen; er assistirt mit den Uditoren der Rota, nach denen er bei der päpstlichen Capelle einen sehr distinguirten Platz einnimmt, der Bewachung des Conclave, kann den Doctorgrad in der Theologie und Philosophie ertheilen, und hat noch mehrere andere Prärogativen und Facultäten (s. Zaccaria, Corte di Roma, Roma 1774, t. II.). Reihen-

folge der Magistri s. palatii bis zum Anfang des 16ten Jahrhunderts: I. im 13ten Jahrhunderte: Dominicus; d. sel. Bartholomäus de Bragantiis unter Papst Gregor IX. (s. Echard Script. Ord. PP. I, 254; Bolland. 1. Jul.); Gaufridus de Blevello unter Innocenz IV.; Albert der Große während der Jahre 1255—1256 (s. d. A.); Wilhelm Boderisihinensis unter Papst Urban IV. (Echard l. c. 259); Hannibaldus de Hannibaldis um 1259—1261, ein sehr gelehrter und frommer Mann, Freund des hl. Thomas von Aquin, Cardinal (s. Echard l. c. 261, 326, 328); St. Thomas von Aquin von 1262—1268 (s. Echard l. c. 271, und den Art. Thomas); der sel. Ambrosius Sansedonius etwa um 1269—1275, ausgezeichneter Prediger und Lehrer der Theologie in Italien und Teutschland, wo er zu Cöln mehrere Jahre lehrte (s. Echard, l. c. 401. Bolland. ad 20. Mart. in vit. s. Ambr.); Raymundus de Corsavino; Hugo de Biliomo, von Papst Nicolaus IV. zum Cardinal befördert 1288 (Echard, 450); Albertus de Roma (ibid. 466). II. Bekanntere Reihenfolge im 14ten Jahrhunderte bis zum Ende des Schisma von Avignon: Wilhelm Petri de Godino, von Papst Clemens V. zum Cardinal erhoben (ib. 591); Durandus de St. Portiano (ib. 586 und den Art. Durandus a St. P.); Wilhelm de Lauduno, von 1318—1321, Erzb. von Toulouse (ib. 627); Raymundus Bequin, von 1321—1324, zum Patriarchen von Jerusalem consecrirt 1324 (ib. 561); Dominicus Grima (al. Grenier), 1324—1327, Bischof von Pamiers (ib. 612); Armandus de Bellovisu, 1327—1334 (ib. 583); Arnoldus de St. Michaële (ib. 584); Petrus de Pireto, von 1334—1336 (ib. 584); Raymundus Durandi, 1336—1342; Johannes de Molendino, 1342—1349 (ib. 627); Wilhelm Sudre, 1349—1361, Cardinal (ib. 670); Wilhelm Romani Brito, 1362—1375 (ib. 664); Nicolaus de St. Saturnino, 1375—1378, Cardinal, der zu Papst Clemens VII. überging (ib. 683); Petrus Ylperinus von 1378—1379 (ib. 687) und Simon Saltarelli von 1379—1385 unter Papst Urban VI. (ib. 687); Bartholomäus de Bolsenheim, um 1385—1395 unter Urban VI. und Bonifaz IX. (ibid.); Jacobus Arigonius 1395—1407, und Hugolinus de Camerino 1407—1417 (ib. 783, 759). III. Vom Ende des Schisma von Avignon bis zur Reformation: Johannes de Casanova von 1420—1424, Cardinal (ib. 791); Andreas de Pisis von 1424—1429; Johannes v. Constantinopel von 1429—1431; Johannes v. Turrecremata von 1432—1439 (s. d. A.); Bartholomäus Lapaccius (ib. 834) von 1439—1443; Heinrich Kalteisen von 1443—1452 (s. d. A.); Jacob Gil oder Aegidii von 1452—1465 (ib. 831); Leonhardus de Mansuetis von 1465—1474 (ib. 848); Salvus Cassetta von 1474—1481, Ordensgeneral; Marcus Maronus von 1481—1487; Paulus de Monelia von 1487—1499 (ib. 910 u. II. 3); Johannes Annius al. Nannius von 1499—1502 (t. II, 4); Johannes de Rafanellis von 1502—1515; Silvester Mozolini Prierias von 1515—1523, unter dessen zahlreichen Schriften besonders die gegen Luther verfaßten anzumerken sind (t. II, 55). Die übrigen Magistri s. p. bis auf das 18te Jahrh. s. bei Echard Script. Ord. Praed. t. II, p. XXI. [Schrödl.]

Magister sacramenti, s. Sacramente.

Magisterium, s. Lehramt der Kirche.

Magistruccia, s. Casuistik.

Magnentius. Ueber seine Familie ist nichts Gewisses bekannt. Nach einigen Geschichtschreibern soll sein Vater Magnus ein Britte gewesen sein, nach andern einem germanischen Volksstamme angehört haben, dem Maximianus Herculius erlaubt hatte, sich in Italien niederzulassen; wieder andere lassen ihn von einer barbarischen Colonie abstammen, welche Constantius Chlorus (s. d. A.) in Gallien gründete. Durch persönliche Tapferkeit wußte er sich im römischen Heere

Ansehen, durch Schmeichelei das Vertrauen und die Liebe des Kaisers Constans (s. d. A.) zu erwerben, der ihn zum Befehlshaber über die auserlesensten kaiserlichen Truppen der Jovianer und Herculianer erhob, ja ihm einst bei einer unter den Soldaten ausgebrochenen Meuterei durch Vorhalten seines Kriegsmantels das Leben rettete. Magnentius vergalt diese Liebe durch den größten Undank und mißbrauchte das in ihn gesetzte Vertrauen, um sich selbst den Purpur anzueignen, und ließ sich, unterstützt von Marcellinus, dem Staatsschatzmeister, der freigebig die Mittel dazu bot, von den Truppen zu Autun, wo der Hof damals residirte, den 18. Januar im Jahre 350 zum Kaiser ausrufen. Constans ward auf seinen Befehl auf der Flucht ermordet. Dem Beispiele der Soldaten in Autun folgten bald die Provinzen des Westens, und in kurzer Zeit konnte der Usurpator über die beiden großen Präfecturen Gallien und Italien gebieten, so daß selbst der Thron des Constantius im hohen Grade gefährdet war. Wiewohl Magnentius dem Christenthume ergeben war, wie dieß die Kreuzfahne auf seinen Münzen bekundet (s. Eckel 8. 122.), so ward doch durch seine Empörung dasselbe beeinträchtigt, denn in der Person des Kaisers Constans fiel eine der festesten Stützen desselben und einer der kräftigsten Vertreter des katholischen Princips gegenüber dem so umsichgreifenden Arianismus, so daß jetzt das Heidenthum wieder seinen Cultus mit um so größerer Freiheit erneuerte, als bei den entstandenen Wirren den einzelnen Parteien hinreichend Spielraum gegeben war, ihre Leidenschaften und vorzüglich ihren Haß gegen die Rechtgläubigen zu entfalten. Ueberall suchte Magnentius die Zahl seiner Anhänger zu mehren und sandte zu dem Zwecke seine Vertrauten in die Provinzen, um das Ansehen des Kaisers Constantius zu untergraben und die Bewohner zu seiner Partei zu ziehen; so kamen nach Libyen und Aegypten Valens und Clementius, deren Letzterer besonders den hl. Athanasius gewinnen sollte, indem er mit Zuversicht erwartete, daß ganz Aegypten durch dessen Wort für seine Person gestimmt würde. Allein hier scheiterte seine trügerische Kunst. Wenn sich auch Athanasius aus dem, was er bisher erlebte, in Constantius keinen kräftigen Schützer gegen die Umtriebe der Arianer versprach, so forderte er doch die versammelte Gemeinde dringend auf, dem rechtmäßigen Kaiser die angelobte Treue zu bewahren. Indessen hatten die Legionen in Pannonien ihren Führer, den greisen Vetrano, ebenfalls zum Augustus ausgerufen, doch ging dieser bald mit dem Usurpator ein Bündniß ein, um vereint mit ihm gegen den Kaiser Constantius zu ziehen. Als Constantius hievon Kunde erhielt, rüstete er sich zum Kriege wider die Empörer und empfing zu Heraclea die Gesandten derselben, welchen Magnentius, durch die günstigen Erfolge seiner bisherigen Unternehmungen kühn gemacht, den Auftrag gab, unter der Bedingung einer Doppelheirath, des Constantius nämlich mit der Tochter des Magnentius, und dieses mit der Schwester des Constantius, der Constantina, den Frieden und die Mitregentschaft anzubieten; im entgegengesetzten Falle aber die für ihn nothwendig Verderben bringenden Folgen vorzustellen. Constantius weigerte sich, auf diese Bedingungen einzugehen, und da Vetranio mit 20,000 Reitern und einer noch zahlreicheren Abtheilung von Fußvolk sich dem rechtmäßigen Kaiser ergab, zog dieser mit einer großen Heeresmacht dem Magnentius entgegen, der seinerseits die fruchtbarsten Gegenden Pannoniens verwüstete, die Stadt Siscia mit Sturm nahm, bis er bei Mursa, dem heutigen Essek, in einer blutigen Schlacht geschlagen die Flucht ergriff, um in Aquileja seine Residenz aufzuschlagen. Allein auch hier hatte die Stimmung der Bevölkerung sich gegen ihn gewendet. Seine verübten Grausamkeiten hatten ihn verächtlich gemacht, und Rom wie die übrigen Städte Italiens erklärten sich offen für Constantius, so daß Magnentius gezwungen ward, mit dem Reste seiner ihm treu gebliebenen Truppen in Gallien eine Zuflucht zu suchen. Jetzt, von allen Seiten hart bedrängt, bat er um Frieden, den aber Constantius ihm nicht gewährte. Eine von Constantius ausgerüstete

Flotte sicherte den Wiederbesitz von Africa und Spanien und setzte bedeutende Streitkräfte an das Land, welche über die Pyrenäen gegen Lyon zogen, um den Magnentius an dieser seiner Zufluchtsstätte zu überwältigen. Bei Mons Seleuci, einem kleinen Orte in den kottischen Alpen, kam es zur Schlacht, die sein Schicksal entschied. Er war außer Stand, ein zweites Heer nach dieser verlorenen Schlacht in das Treffen zu bringen, und da auch der noch übrig gebliebene Rest seiner Truppen sich für Constantius einstimmig erklärte, stürzte er sich, um nicht lebend in die Hände seiner Feinde zu kommen, den 10. August 353 in sein eigenes Schwert. (Aurel. Victor de Caesaribus; Julian orat. 1. et 2; Socrates lib. 2. c. 20; Sozomenus lib. 4. c. 1; Zosimus lib. 2. Gibbon p. 538. Möhler, Athanasius, Bd. II. S. 115.) [Thaller.]

Magnificat (Evangelium Mariae). So nennt man von seinem Anfangsworte den Lobgesang, mit welchem die seligste Jungfrau Maria den Gruß erwiederte, mit dem sie Elisabeth in ihr Haus aufnahm. Er findet sich in dem Evangelium des hl. Lucas (1, 46—55.), und ist der Erguß einer frommen Seele, die, von der Gnade Gottes überhäuft, voll Demuth dem Herrn allein die Ehre gibt. In der abendländischen Kirche wird er sinnig alle Tage im Jahre in der Vesper des Officium divinum gebetet oder gesungen. Sinkt nämlich der Tag hinab, nahet die düstere Nacht mit ihren Schrecknissen, so vergegenwärtigt sich freudig die Kirche, daß alle diejenigen, die um ihres frommen und demüthigen Wandels willen Israeliten und Nachkommen Abrahams im Geiste sind, in Jesu Christo einen Tag erlebt haben, der keinen Untergang mehr kennt, sondern ewiges Mittagslicht um sich verbreitet. In der feierlichen Vesper wird während seiner Absingung geräuchert, um theils auch hiedurch die große Freude auszudrücken, die wir Alle, Weltliche und Geistliche, wegen der Menschwerdung des Sohnes Gottes haben, insbesondere aber kundzugeben, daß der Altar Jesu Christi der Born ist, aus dem uns die Segnungen des Christenthumes vorzugsweise zufließen.

Magnus (Mang, Magnoald), der heilige, Apostel des Algäues. Noch im gegenwärtigen Jahrhunderte hat der sonst gelehrte Pl. Braun, Verfasser der Geschichte der Bischöfe von Augsburg, den hl. Magnus in das achte Jahrhundert verwiesen, da derselbe doch, als Gefährte und Schüler des hl. Gallus (s. d. A.), dem siebenten Jahrhunderte angehört. Dieser Irrthum, sowie viele andere Irrthümer und Verirrungen über die Chronologie und Thaten des hl. Magnus, entstammen größtentheils einer Biographie dieses Heiligen, die, wie wir sie besitzen, fälschlicher Weise dem Mönche Theodor, einem andern Schüler Gall's und Freunde des hl. Magnus, oder dem Abte Ermenrich von Ellwangen, einem Zeitgenossen des Walafrid Strabo (der sie auf Befehl des Bischofes Lanto von Augsburg verbessert haben soll), zugeschrieben wird. Dabei kann es jedoch allerdings sein, daß der genannte Theodor über seinen Freund Magnus einige Nachrichten, einen kurzen Necrolog oder ein Epitaphium verfaßt habe, dessen Inhalt dann von Ermenrich verbessert und erweitert worden sein mag, aber nachher in der in Rede stehenden Biographie so sehr entstellt wurde. Daß auch Ermenrich nicht Verfasser der Magnus-Legende, wie wir sie jetzt besitzen, sein konnte, ist gewiß, da es unglaublich erscheint, ein Zeitgenosse Strabo's, wie es Ermenrich war, habe wagen können, was der Legendist gethan, außer der Uebertragung der Wunder und Thaten des hl. Columban und seiner Schüler Authiernus und Chagnoald auf unsern Magnus auch Strabo's Biographie des hl. Gallus zu dem gleichen Zwecke für die Magnus-Legende zu benützen, um den hl. Magnus vorzugsweise zu dem völligen Gleichbilde des hl. Gallus zu stempeln. Uebrigens mag allerdings die erste Hälfte dieses Lebens einen jüngern Verfasser haben als die zweite, welche mit dem Auszug des hl. Magnus aus St. Gallen nach dem Algäu beginnt, allein auch die zweite trägt Spuren genug von Uebertragungen der

Wunder und Thaten Galls auf Magnus, und enthält die eclatantesten Anachronismen und Widersprüche, indem sie z. B. den Magnus einerseits als Gefährten und Schüler des hl. Gall anerkennt, der (Gall) im J. 625 gestorben sei, den Magnus aber andererseits gleichzeitig mit den Bischöfen Wikterp und Tosso von Augsburg im achten Jahrhundert leben läßt. Mit vollem Recht haben also Mabillon und die Bollandisten den Stab über dieses Machwerk gebrochen, wobei es die letzteren jedoch für wahrscheinlich halten, daß der betrügerischen und heillos verwirrten Compilation einige von dem erwähnten Theodor herrührende Nachrichten und ein daraus von Ermenrich gemachtes Leben zu Grunde liegen könnten, was vorzugsweise von der zweiten Hälfte dieser Biographie gelten mag. — Aechte Nachrichten über Magnus vor seinem Auszug aus St. Gallen nach dem Algäu bietet das im achten Jahrhundert von einem Gallenser-Mönch verfaßte Leben des hl. Gall (s. Pertz II.) und die Ueberarbeitung dieses Lebens von Walafrid Strabo. Hienach schlossen sich nach der Abreise des hl. Columbanus nach Italien (612) zwei Cleriker des Pfarrers Willimar von Arbon, Magnoald und Theodor, an Gall an und erscheinen bis zu seinem Tod seine treuesten Gefährten und Jünger. Daß Magnold kein Irländer, sondern ein Teutscher gewesen sei, Theodor etwa ein Rhätier, ist sehr wahrscheinlich. Dieser Magnoald nun ist eine und dieselbe Person mit unserm Magnus, Mang. Denn abgesehen davon, daß Kritiker, wie die Bollandisten, Mabillon, Arx in der Geschichte von St. Gallen und in den Noten zu Galls Leben bei Pertz II. u. a. m. darüber keinen Zweifel hegen und die älteste Tradition der Klöster St. Gallen und Füssen und der Kirche von Augsburg die Identität Magnoalds und des Magnus klar bezeugt, so wird Magnus nicht bloß in der Pseudobiographie, sondern in allen bewährten Nachrichten über ihn, obgleich er gewöhnlich nicht Magnoald, wie in den angeführten zwei Biographien Galls, sondern Magnus genannt wird, als Gefährte und Schüler des hl. Gallus, und zwar als der vorzüglichste und berühmteste seiner Gefährten und Schüler aufgeführt (s. Notker in Martyrol. 8. Id. Sept.; Ratpert in hymn. de s. Magno; Mabill. Act. SS. t. II. p. 509—510), was nur auf Magnold paßt; ferner wurde derselbe Magnus, den die Algäuer als ihren Apostel und ersten Gründer der Zelle zu Füssen verehren, und dessen Leib daselbst begraben ward, schon im neunten Jahrhundert von den Gallenser-Mönchen als einer ihrer drei Hauptpatrone (St. Gall, St. Magnus, St. Othmar) verehrt und demselben in der Nähe des Gallus-Stiftes um 890 eine Kirche gebaut, in welche von Füssen her ein Arm des hl. Magnus (ein Geschenk des Bischofs Adalbero von Augsburg) gebracht wurde, und welche der hl. Bischof Ulrich von Augsburg gerne zu besuchen pflegte (Pertz II, 79, 108), was wieder auf Magnold zurückführt, den Hauptschüler Galls; endlich steht für die Identität des Magnus mit Magnoald auch die alte geistliche Verbindung des Klosters St. Gallen mit dem Kloster Kempten (s. den Art. Kempten), welche sich wohl nur von Theodor herschreibt, einem andern Schüler Galls und Mitschüler und Reisegefährten des Magnus nach Schwaben. Von Magnus also erzählen die zwei oben erwähnten Leben des hl. Gallus des Nähern Folgendes. Er war bei der durch Gallus bewirkten Heilung der einzigen Tochter des allemannischen Herzogs Gunzo, Frideburga, gegenwärtig, wohnte mit Gallus der Synode zu Constanz (613—615) bei, reiste aus Galls Auftrag nach Italien in das Kloster Bobbio, um über Columbans Tod Nachrichten einzuziehen, und brachte bei der Rückkehr die „cambutta" Columbans mit, blieb nach Galls Tod († 625, 646?) im Kloster St. Gallen, und zwar als Vorstand des Klosters (Arx, Gesch. v. St. Gallen I, S. 20), bis 40 Jahre nach Galls Tod (40 Jahre geben die zwei Biographien Galls an, die vita s. Magni nur drei Jahre; Arx in den Noten zur vita I. s. Galli bei Pertz meint, 40 Jahre könnten es unmöglich gewesen sein) das Stift durch einen fränkischen Ueberfall verwüstet und die Mönche versprengt wurden, Magnoald

und Theodor ausgenommen, denen in ihrer hilflosen Lage der Bischof Boso von Constanz zum Beistand herbeieilte. Am Schlusse der vita I. s. Galli sagt der Biograph: „Haec omnia comprobata sunt testimonio Meginaldi et Theodori diaconorum electi Dei etc." (s. Pertz II, S. 20). — Hätten wir nur für die Zeit der apostolischen Wirksamkeit des hl. Magnus in Algäu eben so verbürgte Nachrichten! Allein da steht uns nur die zweite Hälfte der Biographie des hl. Magnus zu Gebote, welche jedoch älter (sie gehört dem 10ten Jahrh. an) und deßhalb auch glaubwürdiger als die erste Hälfte ist (s. Braun, Gesch. d. Bisch. v. Augsb. I, S. 90; Rettberg, Kirchengesch. Teutschl. II, 149) und dem Hauptinhalte nach Folgendes erzählt. Kurz nach der erwähnten Verwüstung des Klosters St. Gallen durch die Franken besuchte der Priester Tosso (Tozzo) aus der Augsburger Diöcese die Grabstätte des hl. Gallus. Magnus hatte schon zuvor einen göttlichen Ruf erhalten, nach den julischen Alpen zu ziehen, wo einst der Bischof Narcissus von Tolosa dem Teufel befahl, einen Drachen zu tödten; er schloß sich also bei Tosso's Rückkehr sammt Theodor an Thasso an, um in das Algäu zu ziehen. Zu Bregenz heilte Magnus einen Blinden. Zu Kempten erlegte er, mit Galls cambutta bewaffnet, eine gewaltige Schlange, „boas" genannt, und verließen auf sein und Theodors Gebet Schlangen und Dämonen die Gegend. Nachdem hier Magnus viele Bewohner bekehrt hatte und eine Capelle errichtet worden war, bei welcher Theodor zurückblieb, zog er mit Tosso nach Epfach (Eptaticus), wo sich damals Wikterp, der Bischof von Augsburg, aufhielt. So nennt den Bischof die Biographie des Magnus — daß es aber der Bischof Wikterp, al. Wigo, Wicho, Wizo genannt, welcher in einem Schreiben des Papstes Gregor III. dd. 739 genannt wird und über die Mitte des achten Jahrhunderts hinaus regierte, nicht sein konnte, leuchtet von selbst ein, indem ja nach dem oben Gesagten Magnus schon um 612 sich an Gallus anschloß; mithin muß man, wenn etwas Wahres an der großen Rolle ist, welche der Augsburger Bischof Wikterp im Leben des hl. Magnus spielt, an einen Augsburger Bischof des siebenten Jahrhunderts denken, etwa an Wiggo (al. Wizo, Wichpert), welchen Braun (Bisch. v. Augsb. I, 78) um 667 sterben läßt. Bei Wikterp also hielten sich Magnus und Tosso einige Tage auf; Magnus erhielt die Erlaubniß, in dem engen Paß am Fuße der julischen Alpen (Füssen) sich anzusiedlen und eine Capelle zu errichten, und nahm in Begleitung Tosso's und einiger von Wikterp beigesellten Wegweiser den Weg dahin über Roßhaupten. Bei Roßhaupten hatte Magnus wieder einen Kampf mit einem großen Drachen zu bestehen, dem er, nach Gebet und dem Genuß geweihten Brodes, die cambutta Galls und einen Pechkranz in der Hand und ein Reliquienkästchen um den Hals, entgegentrat, den Pechkranz in den Rachen schleuderte und ihn tödtete. Hierauf kam Magnus mit Tozzo und den Wegweisern dem Lech entlang in eine große schöne Ebene, wo jetzt das Dorf Waltenhofen steht, nicht weit von Füssen. Hier gefiel es ihm sehr; er hing seine Reliquienkästchen an einem Baume auf, betete davor, errichtete zu Ehren der Mutter Gottes und des Florian ein Kirchlein, das Bischof Wikterp einweihte, und ging endlich, nachdem er einige Zeit hier verweilt und gepredigt und für die Pastorirung den Tosso hinterlassen hatte, nach Füssen, seinem Endziele, wo er ein kleines Oratorium sammt Zelle errichtete. Diese Capelle ward wieder von Bischof Wikterp dedicirt, welcher, da der Wunderruf des hl. Magnus sich mehr und mehr verbreitete, dem Heiligen mehrere Cleriker zur Unterweisung zusendete. Zudem erwarb Wikterp dem hl. Magnus bei dem fränkischen Hofe (bei König Pipin, sagt die Legende, früher und später Geschehenes bunt durcheinander mischend!) einige Danationen und ertheilte ihm, nachdem er die von Theodor neuerbaute Kirche zu Kempten geweiht hatte, die Priesterweihe. Fünfundzwanzig Jahre, sagt die Legende, brachte Magnus zu Füssen zu, bekehrte das Volk zum Glauben Christi, heilte Kranke, entdeckte auf dem Berge Säuling Eisenadern und starb

endlich in Gegenwart Theodors von Kempten und Tosso's, welch' letztern der Legendist durch Vermittlung des Magnus bei König Pipin! bereits zum Nachfolger Wikterps auf dem bischöflichen Stuhle Augsburg hatte werden lassen, so daß also entweder der von Pl. Braun auf das achte Jahrhundert gesetzte Bischof Tosso in das siebente gehört oder zwei Bischöfe Tosso, einer dem siebenten und der andere dem achten Jahrhundert angehörig, anzunehmen sind, oder von dem Legendisten der Priester Tosso des siebenten Jahrhunderts mit dem Bischof Tosso des achten Jahrhunderts confundirt worden ist. Theodor legte, erzählt ferner die Magnus-Biographie, einen kurzen Abriß der Thaten des Magnus unter das Haupt des hl. Leichnams, der in der Capelle zu Füssen seine Grabstätte fand. Bischof Simpert von Augsburg († 807) restaurirte das Magnuskloster zu Füssen; die Bischöfe Nidgarius († um 830) und Lanto († um 857) erbauten dem Heiligen eine schöne Kirche, und Lanto nahm auch die feierliche Erhebung des Leibes vor, wobei die kurze Lebensgeschichte des Heiligen unter dessen Haupte ganz vergülbt doch noch leserlich befunden und dem Mönch Ermenrich von Ellwangen zur Verbesserung übergeben wurde. S. die Bollandisten zum 6. Sept. vit. s. Magni; Mabill. Acta ss. t. II. ad a. 665; Basnage-Canis. lect. antiq. t. I. p. II. p. 651; Goldast, script. rer. Alem. t. I.; Pl. Braun, Gesch. der Bisch. v. Augsburg, Bd. I. S. 87 ꝛc.; Butlers Leben der Väter und Martyrer von Räß und Weis, 6. Sept.; J. B. Tafrathshofer, der hl. Magnus, Kempten 1842. Vgl. hierzu die Art. Alemannen und Bayern. [Schrödl.]

Magog (מָגוֹג), ein Völkername, welcher in der hl. Schrift dreimal vorkommt, Genes. 10, 2. Ezech. 38, 2. u. 6. Nach den beiden letztern Stellen erscheint diese Nation neben Thubal und Meschech, welche jedenfalls über Mediens Nordgrenze hinaus liegen. Da Ezechiel dem Volke Magog, an dessen Spitze Gog erscheint, in der Zukunft eine große Rolle in der Weltgeschichte einräumt, so mußte nothwendig die Erinnerung an dasselbe durch die Bibel lebhaft erhalten werden. Sie erscheint in zahlreichen jüdischen Sagen vom Ende der Dinge (s. Eisenmenger, entdecktes Judenth. II. 732 ff.), in der christlichen Literatur der Syrier, sowie in den Schriften der Moslimen, als der Schüler der Juden. Schon der Koran (s. d. A.) spricht von Jagug (Gog) und Magug (Magog) und schreibt dem Dsu-l-Karnain (Alexander dem Großen) ihre Bändigung zu. Sura 18, 93. Die spätern arabischen Schriftsteller wenden beide Namen auf Völker der Tartarei und Mongolei an. Ibn al Wardi z. B. gibt Jagug und Magug als nördliche Nachbarn der Chinesen an und nennt die chinesische Mauer „Wall von Jagug und Magug" (سدّ ياجوج وماجوج Cod. or. monac. nr. 107. p. 13 u. 58.). Damit ist die Lage im Allgemeinen bezeichnet. Auffallend bleibt es aber, daß von diesem Völkernamen in der von der Bibelsprache nicht influenzirten Literatur des Morgenlandes sich keine Spur findet. Sollte es nicht gestattet sein, einen frühen Schreibfehler anzunehmen für זוג Sog und מזוג Masog? Dann ließen sich die Massageten Herodots (I. 105) *), wie die Saken, Dahen der spätern Zeit erkennen. Magog und Gog wären dann unter den wilden Horden Juvans am Oxus und Jaxartes zu suchen. Ueber die Sakes s. Ritter VII. S. 628 ff. und 672 ff. Vergleiche die ältern Ansichten über Magog bei Bochart, Phaleg p. 212 sqq. [Haneberg.]

Magyaren, die, werden Christen. Die Magyaren, nach der Meinung der Meisten ein türkischer oder scythischer Volksstamm, die ihren Namen von der durch sie eroberten und von ihnen genannten Stadt Mad'schar oder Magyar (am Fuße des kaukasischen Gebirges am linken Ufer des Fl. Kuma) tragen mögen,

---

*) Ueber ז in מזוג und σσ in *Μασσαγέται* vgl. אזוב und *ὕσσωπος*.

aber von ihren slavischen und zum Theile auch teutschen Nachbarn Ugri, Ungri genannt wurden, brachen 894 unter ihrem gefeierten Anführer Arpad — die letzte von jenen Schaaren, welche, aus Asien nach Europa wandernd und bleibend sich hier niederlassend, in dem großen Ländervereín Europa's einen christlichen Staat begründeten — in das damals von einem bunten Gemisch von Slaven, Bulgaren, Wallachen, Teutschen und Italienern bewohnte und unter verschiedenen Fürsten stehende Ungarn ein und eroberten es ohne große Mühe, obwohl das gesammte magyarische Volk bei seiner Einwanderung nur aus einer Million Seelen bestand, darunter etwa 200,000 waffenfähige Männer. Und nicht zufrieden mit der Besitznahme Ungarns, konnten die wilden und raubsüchtigen Barbaren nicht lange in ihrer neuen Heimath ruhig bleiben, sondern suchten über ein halbes Jahrhundert lang die benachbarten und oft sogar entfernte Länder, wie es vor ihnen die Hunnen gethan (s. den Art. Hunnen), mit ihren Einfällen heim, raubend und mit Feuer und Schwert alles verwüstend, was ihnen in den Weg kam, so daß man in Teutschland und Italien in den Litaneien betete: „Vor der Wuth der Magyaren beschütze uns, o Herr!" Am meisten hatte dabei Bayern und überhaupt Teutschland zu leiden, bis ein Wendepunct eintrat mit Heinrich dem Finkler, der es für schimpflich hielt, noch ferner den Feinden Gottes und der Kirche das Eigenthum der Gotteshäuser und Unterthanen preiszugeben, ihnen statt des Tributs einen räudigen Hund mit abgeschnittenem Schwanz und Ohren gab und sie in mehreren Schlachten besiegte. Und unter Heinrichs Sohn, Otto dem Gr., kam endlich im J. 955 der Tag am Lechfeld, seitdem sie für immer darauf verzichteten, Teutschland anzugreifen. Nachdem der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg (s. d. A.), durch seinen priesterlichen Heldenmuth ihren Anfall auf Augsburg siegreich abgewehrt hatte, wurden sie von Kaiser Otto I., der vor der Schlacht bei dem hl. Ulrich die Sacramente empfing, auf das Haupt geschlagen. Otto trug bei dieser Gelegenheit die hl. Lanze (s. d. A.). Nur sieben Magyaren entkamen nach Ungarn und wurden hier als Feiglinge auf ewig für ehrlos und alles Besitzthums unfähig erklärt; ihre Nachkommen schenkte später der hl. König Stephan dem Lazaruskloster zu Gran, und sie hießen fortan die Armen des hl. Lazarus. — Die Einfälle und Raubzüge der Magyaren trugen indeß Vieles zur Bekehrung derselben bei, indem zu den vielen eingeborenen Christen, welche die Magyaren bei Ungarns Eroberung vorfanden, durch die von den Magyaren auf ihren Raubzügen gemachten christlichen Gefangenen eine solche Anzahl von Christen in Ungarn erwuchs, daß sie an Zahl das magyarische Volk überstiegen und ein mächtiges Element zur religiösen Umwandlung ihrer Herrn bildeten. So geschah es auch in Folge der magyarischen Einfälle in das griechische Kaiserreich, daß von hier aus um 948 ein Versuch zur Bekehrung der Magyaren gemacht wurde. Zwei magyarische Unterführer, Gyula und Verbulcs, welche sich einige Jahre zu Constantinopel als Geiseln eines zwischen den Magyaren und Griechen abgeschlossenen Waffenstillstandes aufgehalten hatten, ließen sich daselbst taufen und kehrten, zu Patriziern ernannt und mit Ehrenbezeugungen überhäuft, im Geleit des griechischen Mönches Hierotheus, der zu Byzanz zum Bischof von Ungarn geweiht worden war, nach Ungarn zurück. Heimgekehrt, fiel zwar Verbulcs vom Christenthum wieder ab, Gyula jedoch blieb standhaft und bekehrte durch den Mönch Hierotheus seine Familie und viele seiner Unterthanen in Siebenbürgen, wo er die Würde eines Führers bekleidete. Näheres über Hierotheus und seine Wirksamkeit ist nicht bekannt; ob daher der Bekehrung des Hierotheus so großes Gewicht beizulegen sei, wie Neuere annehmen, ist sehr problematisch. Nach Hierotheus kamen keine griechischen Missionäre mehr zu den Magyaren, und diese blieben den Angelegenheiten der griechischen Länder fremd, seitdem sie auch hier öfters und noch zuletzt 970 geschlagen worden waren. — Abgewendet von den griechischen Angelegenheiten und nicht mehr von griechischen Missionären besucht,

kehrten die Magyaren ihre Blicke dem abendländischen Kaiserreiche zu und suchten sich damit in Verbindung zu setzen. Im J. 971 wurde zwischen den Teutschen und Taksony, dem Fürsten der Magyaren, ein Friedensbündniß geschlossen. Diese Gelegenheit ergriff ungesäumt, im Einverständniß mit dem Bischof Piligrim von Passau, der hl. Mönch Wolfgang, der nachherige berühmte Bischof von Regensburg (s. den Art. Wolfgang), den Reigen der abendländischen Missionäre bei den Magyaren zu eröffnen; allein seine Bestrebungen hatten keinen Erfolg, wohl hauptsächlich deßhalb, weil Taksony dem Christenthum feind war, daher berief Piligrim den Wolfgang zu sich zurück. Als nun aber im J. 972 Taksony starb und dessen Sohn Geisa zur Regierung gelangte, brachen für die Einführung des Christenthums günstigere Tage an. Geisa hatte die Sarolta, eine Christin und Tochter des obengenannten Gyula, eine schöne, verständige, männlich gesinnte und mehr als Geisa selbst regierende Frau zur Gemahlin, die viel dazu beitrug, daß er, ohnehin von Natur aus den Raubzügen feind und von der Nothwendigkeit des Friedens für sein erschöpftes Volk überzeugt, mit den Nachbarn, namentlich den teutschen, die schon angeknüpften freundschaftlichen Beziehungen befestigte, die Seinen zur Aufgebung der Raubzüge beredete und sich allmählig mehr und mehr mit der christlichen Religion befreundete. Um das verödete Land zu bevölkern und zu cultiviren, wurde zu Einwanderungen eingeladen und den einwandernden Christen Hospitalität und Sicherheit zugesagt; andererseits lag auch dem Kaiser Otto sehr daran, daß das Bekehrungswerk der Magyaren zu Stande käme. Und so schickte denn zuerst Piligrim, der gefeierte Bischof von Passau (s. den Art. Passau), Missionäre zu den Magyaren, wie früher seine Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle unter den Hunnen oder Avaren gewirkt hatten (s. die Art. Hunnen, Bayern). Wie bedeutend diese Mission war, erhellt aus Piligrims Brief an Papst Benedict VI. (oder VII.); der abgeschlossene Friede, heißt es darin, habe ihm das Vertrauen eingeflößt, die Predigt bei den Ungrern zu unternehmen; viel gebeten von diesen, habe er taugliche Mönche und Cleriker aller Weihstufen gesendet, und durch ihre Predigt seien in kurzer Zeit 5000 aus den vornehmen Ungrern beiderlei Geschlechts bekehrt worden; die Christen, welche den größern Theil der Einwohner Ungarns bilden und von allen Seiten her nach Ungarn eingeschleppt worden seien und bisher nur im Geheimen ihre Kinder hätten taufen können, brächten sie nun offen zur Taufe, erbauten Oratorien und sendeten frei ihre Gebete zum Erlöser empor, denn die Barbaren, obgleich zum Theil noch Heiden, verböten doch keinem ihrer Unterthanen, sich taufen zu lassen, gestatteten den Priestern, frei im Lande umherzureisen, und Heiden und Christen ständen mit einander ganz friedlich; da demnach die ganze Nation der Ungrer zum Glauben neige, möge der Papst auch einige Bischöfe für Ungarn aufstellen (s. Hansiz, Germ. sacra, I, de Piligrimo). Diesen so hoffnungsvollen Anfang unterbrachen jedoch schon im J. 975 die in Teutschland ausgebrochenen Unruhen, nach Wiederherstellung des Friedens aber setzte Piligrim durch seine Missionäre das Werk der Bekehrung fort. Nach dem Verluste von Mölk, das Leopold der Glorreiche, der Stifter des babenbergischen Hauses, 985 den Magyaren entriß, vermittelte Geisa's Gemahlin den Frieden und knüpfte zwischen ihrem Gemahle und Kaiser Otto III. eine enge Freundschaft. In Folge dieser freundschaftlichen Verhältnisse wanderten viele christliche Kaufleute und Handwerker in Ungarn ein. Der hl. Adalbert, Bischof von Prag (s. den Art. Adalbert), kam nach Ungarn und wirkte durch sich und einige mit ihm gekommene Priester für die Verbreitung des Christenthums. Adalbert war es auch, welcher den Geisa sammt seinem Sohne Vaik und seiner ganzen Familie im J. 994 zu Gran taufte, wenn nicht etwa Geisa sich schon früher hatte taufen lassen. Daß das Beispiel der fürstlichen Familie nicht ohne Einfluß blieb, versteht sich von selbst; aber Viele gab es, welche Geisa's Mahnungen zur Annahme

der christlichen Religion verschmähten; gegen diese nahm er Drohungen und Gewalt zu Hilfe und wirkte bei dem Kaiser einige Fahnen teutscher Truppen aus; zudem schloß er durch Vermittlung des Kaisers Otto nicht ohne Rücksicht auf die Christianisirung Ungarns die Vermählung seines Sohnes Vaik mit Gisela, der Schwester des Herzogs Heinrich von Bayern, im J. 996 ab. Kurz darauf, im J. 997, starb Gejsa. — Nach Gejsa's Tod übernahm die Zügel der Regierung der größte Mann, den die ungarische Geschichte aufzuweisen hat, Gejsa's Sohn Vaik, der in der Taufe den Namen Stephan erhalten hatte und wegen seines Lebens und seiner Thaten mit vollstem Rechte der Heilige heißt. Geboren im J. 979 zu Gran, empfing er in seiner Jugend den Unterricht durch den Grafen Deodat von San Severino aus Apulien, und als der hl. Adalbert nach Ungarn kam, war Stephan außer seiner Muttersprache der slavischen und lateinischen mächtig und im Glauben so unterrichtet, daß Adalbert ihn nach kurzer Belehrung zur Taufe reif fand. Noch vor der Taufe hatte ihm Gejsa den Eid der Treue von den Ungarn schwören lassen und mit ihm die Sorgen der Regierung getheilt. In dem Heirathsvertrag mit Gisela verpflichtete sich Stephan eidlich, nicht nur für seine Person dem angenommenen Glauben treu zu bleiben, sondern auch sein Volk zu demselben zu bekehren. Und treu seinem aus der innigsten Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums entquollenen Versprechen, trat er die Regierung mit dem festen Entschluß an, sein Wort zu lösen und seine hl. Aufgabe zu erfüllen. Allein kaum hatte er mit seinem Werke begonnen und den Ungarn geboten, sich taufen zu lassen und die christlichen Sclaven freizugeben, so brach plötzlich ein gegen die eingewanderten und begünstigten Teutschen und zugleich gegen das Christenthum gerichteter Aufstand unter Kupa's, Führers von Somogy und Verwandten Stephans, Anführung aus. Stephan hatte den zahlreichen Empörern nur ein kleines Häuflein dem christlichen Glauben treu gebliebener Ungarn entgegenzustellen; zum Glück fand er an den Teutschen glaubenseifrige und heldenmüthige Retter in der Noth, mit ihnen siegte er, und damit war der Sieg des Christenthums über Heidenthum und Barbarei entschieden. Dankbar erfüllte er das vor der Schlacht gemachte Gelübde, den zehnten Theil aller Erzeugnisse der Somogy dem Kloster zu geben, welches noch sein Vater auf dem St. Martinsberg zu bauen begonnen hatte, und setzte das begonnene Bekehrungswerk mit erneutem Eifer und großem Erfolge fort. Auf seine Einladungen zogen aus Italien, Teutschland, Böhmen und Polen viele Mönche und Geistliche, darunter sehr kenntnißreiche und heilige, herbei, um dem bald im ganzen christlichen Abendlande mit Ehrfurcht genannten apostolischen Fürsten hilfreiche Hand bei seinem heiligen Unternehmen zu leisten. Und nachdem die Bekehrung einen erfreulichen Fortgang genommen und Stephan den Plan gefaßt hatte, sein ganzes Reich in zehn Bisthümer einzutheilen, unter denen Gran als Metropole an der Spitze stehen sollte, sandte er den Astricus (auch Anastasius genannt), Abt des Klosters Martinsberg, nach Rom an Papst Sylvester II., mit dem Auftrag, den Papst von dem in Kenntniß zu setzen, was Stephan bisher für das Christenthum in Ungarn gethan und was er noch thun werde, und ihn um die Bestätigung der Diöcesaneintheilung und der getroffenen Einrichtungen, sowie auch um die Verleihung des Königstitels und einer Krone zu bitten. Freudig bestätigte Sylvester alle Bitten Stephans, ertheilte ihm das Recht, an seiner Statt über die Angelegenheiten der ungarischen Kirchen zu disponiren und sandte ihm für sich und seine Nachkommen ein doppeltes Kreuz zum Vortragen und eine Krone. Am 15. August des Jahres 1000 ließ sich Stephan zu Gran, seinem königlichen Sitze, mit dieser Krone feierlich krönen und wurde so der erste König von Ungarn. — Allmählig wurden jetzt Bisthümer errichtet, dotirt und besetzt zu Gran, Kolocza, Bacs, Veszprim, Fünfkirchen, Raab, Erlau, Csanad, Waitzen, und Alba Gyulä oder Alba Julia (später Alba Carolina, Carlsburg) für Siebenbürgen. Die

Gründung des Bisthums für Siebenbürgen geschah nach Stephans Sieg über Gyula den Jüngern, der nach dem Tode seines Oheims Gyula des Aeltern die Fahne der Empörung aufgepflanzt und mit Hilfe der zu ihm geflüchteten noch heidnischen oder vom Glauben abtrünnigen Ungarn und des Petschenegen-Fürsten Kean dem Christenthum in Siebenbürgen und Ungarn feindlich entgegengetreten war; zum Dank für die über Gyula und Kean ihm verliehenen Siege ließ der fromme König, wie er gelobt, zu Ofen und Stuhlweißenburg Kirchen zu Ehren der Mutter Gottes erbauen. Ob Stephan auch das (lat.) Bisthum Großwardein gegründet, ist zwar nicht ganz gewiß, aber doch wahrscheinlich. So weit man die Bischöfe kennt, welche der König auf die neuerrichteten bischöflichen Stühle setzte, waren sie treffliche Männer, die sich die Förderung und Befestigung der christlichen Religion sehr angelegen sein ließen, und unter ihnen ragten besonders hervor: die zwei ersten Erzbischöfe von Gran, Dominicus I. und der selige Sebastian, der Bischof Astricus von Kolocza, die zwei ersten Bischöfe von Fünfkirchen, Bonipert (fränkischer Benedictiner und Stephans Sacellan) und der hl. Maurus (vorher Abt zu Martinsberg), der Bischof und nachherige Martyrer St. Gerhard von Csanad (vorher Abt in Venedig) u. a. m. (s. die Art. Erlau, Gran, Kolocza, und Fejers Schrift: Religionis et ecclesiae christianae apud Hungaros initia). Auf die Errichtung von Pflanzschulen für den Clerus bedacht, gründete Stephan nebst dem Stifte auf dem St. Martinsberge noch vier andere Benedictinerabteien zu Pecsvar, Szalavar, Bakonybel und auf dem Berg Czobor; Domschulen errichteten mehrere Bischöfe, namentlich der hl. Gerhard zu Csanad und Bonipert zu Fünfkirchen; auch zu Stuhlweißenburg, wo Stephan eine berühmte und mit vielen Vorrechten ausgestattete Propstei gründete, entstand eine blühende Schule. Durch Baumeister aus Teutschland und aus dem griechischen Reiche ließ Stephan Cathedralen, andere Kirchen und Klöster aufführen, worunter sich die Cathedralen zu Gran, Kolocza, Raab und Erlau, die Propsteikirche zu Stuhlweißenburg und das Erzkloster auf dem St. Martinsberg auszeichneten. Andererseits ließ er von je zehn Dörfern eine gemeinschaftliche Kirche erbauen, welche er dann selbst im Verein mit seiner Gemahlin Gisela mit kirchlichen Geräthen und Gewändern ausstattete; zur Anschaffung der Bücher und Erhaltung der Geistlichen verpflichtete er aber die Bischöfe. Um den Ungarn das Wallfahrten und den Verkehr mit andern christlichen Völkern zu erleichtern und geheiligten Stätten seine Ehrfurcht zu bezeugen, stiftete er zu Jerusalem, Rom, Ravenna und Constantinopel klösterliche Hospitien. Unsterbliche Verdienste erwarb er sich endlich dadurch, daß er seinem Volke eine neue, auf Grund der alten gebaute Verfassungs- und Regierungsform gab, wobei er, umgeben von teutschen Bischöfen und Adeligen, Teutschland zum Muster nahm und außer der Stärkung der königlichen Gewalt die Christianisirung seines Volkes sich zum Hauptziele setzte. Ueber 40 Jahre schenkte Gott den Ungarn die Gnade eines solchen Herrschers, der übrigens schon durch sein Beispiel, durch seinen Eifer des Gebetes und Kirchenbesuches (wobei er zugleich nachsah, ob den Gotteshäusern nichts fehle), durch seine Wohlthätigkeit gegen die Armen und Pilger, die durch Ungarn nach Jerusalem reisten, durch seine Demuth, womit er den Niedrigen die Füße zu waschen pflegte, und vorzüglich durch seine zarte Verehrung der jungfräulichen Gottesgebärerin, unter deren Schutz er sein Reich stellte, ein Prediger seines Volkes war. Würdig stand dem hl. Könige seine fromme Gemahlin Gisela, die Schwester des hl. Königs Heinrich, zur Seite, die mit ihren Frauen reiche Kirchengewänder und Geräthschaften anfertigte. Leider traf das edle königliche Paar der Schmerz, allen seinen Söhnen in das Grab sehen zu müssen; sie starben Alle im zarten Alter, nur Emerich, von seinem Vater und dem hl. Bischof Gerhard sorgfältig erzogen und zu den schönsten Hoffnungen berechtigend, erreichte das 24ste Jahr und sollte eben die Regierung seines Vaters, der sich von der

Welt zurückziehen wollte, übernehmen, als er am 2. Sept. 1031 starb. Stephan folgte ihm am Mariahimmelfahrtsfest des J. 1038 nach. Fünfundvierzig Jahre nachher wurde er sammt seinem Sohne Emerich von der Kirche in die Reihe der Heiligen aufgenommen. Seine rechte Hand wird noch jetzt unverwest in der Burgcapelle zu Ofen als theuerste Reliquie der ungarischen Christenheit aufbewahrt. Gisela, seine Gemahlin, überlebte ihn und starb im Kloster Niedernburg zu Passau, welches ihr heiliger Bruder König Heinrich restaurirte und wo sie ihre Grabstätte fand. — Daß Stephan keine Leibeserben hinterließ, stürzte Ungarn nach seinem Tode in heillose Verwirrung, und in der allgemeinen Verwirrung erhob auch das Heidenthum neuerdings sein Haupt gegen das noch nicht genug starke und befestigte Christenthum. Die Häupter der Empörung gegen König Peter, Stephans Nachfolger, zwangen den von ihnen auf den Thron erhobenen König Andreas (1046—1061), ihnen auf den Trümmern des Christenthums die Wiederherstellung des Heidenthums zu gestatten, griffen mit rasender Wuth das Christenthum an, zerstörten die Kirchen, richteten unter den Christen ein großes Blutbad an und tödteten viele Mönche und Geistliche und drei Bischöfe. Unter den damals gefallenen Opfern befand sich auch der hl. Bischof Gerhard von Csanad. Zu Venedig geboren und schon von Jugend an das Mönchskleid tragend, ward er, nach Jerusalem durch Ungarn pilgernd, von König Stephan hier zurückgehalten, führte zu Bakonybel mehrere Jahre ein Einsiedlerleben, und erhielt dann von Stephan den bischöflichen Stuhl zu Csanad. Er war einer der ausgezeichnetsten Prediger des Christenthums in Ungarn. In Bockspelz gekleidet reiste er in einem ärmlichen Fuhrwerk, auf dem Wege seine Schriften durchlesend, herum, das Evangelium zu predigen, und wenn er in Städten dieß hl. Geschäft betrieb, pflegte er Abends im nahen Walde in einer schnell errichteten Zelle zu übernachten. Er erbaute viele Kirchen, darunter seine Cathedrale zu Csanad, welche Stephan reich dotirte. Gleich diesem war auch Gerhard ein glühender Verehrer Mariens und begründete mit seinem königlichen Freunde die tiefe Andacht des ungarischen Volkes zur Mutter des Heilandes. Dem König Samuel (1041—1044) weigerte er sich die Krone aufzusetzen, weil er seine Hände selbst in der Fastenzeit mit ungerecht vergossenem Blute vornehmer Ungarn befleckte. Gesteiniget von den empörten Heiden und mit einer Lanze in der Brust durchstochen, beschloß er sein Leben glorreich mit dem Martertode. Bei dieser schrecklichen Reaction des Heidenthums gegen das Christenthum blieb der größere Theil des Volkes dem christlichen Glauben treu. Als sich der Sturm gelegt hatte, ließ sich König Andreas von den drei aus der Verfolgung übrig gebliebenen Bischöfen krönen und erließ das strenge Gesetz, daß Alle bei Todesstrafe das Heidenthum verlassen und zu dem Christenthum zurückkehren sollten. Seitdem störten die Heiden die Ruhe nicht mehr bis zum J. 1061, da die heidnische Partei bei Gelegenheit der von König Bela berufenen Reichsversammlung wuthentflammt die Erlaubniß verlangte, die Geistlichen und Zehnteinsammler zu ermorden, die Kirchen zu zerstören und die Kreuze und Glocken zu zertrümmern. Aber Bela bemeisterte den Aufruhr und ließ die Führer hinrichten. Dieß war der letzte, bedeutendere, offene Kampf des Heidenthums gegen das Christenthum; doch erließen noch König Ladislaus der Heilige (1077—1095) und König Koloman strenge Gesetze zur Ausrottung heidnischer Sitten und Gebräuche. S. bei den Bollandisten die Leben des hl. Stephan (2. Sept.), des hl. Gerhard (24. Sept.), und außer den ältern ungarischen Historikern die Geschichte der Ungarn von Mailath und M. Horvath. [Schrödl.]

Mahlschatz. Die Eheverlöbnisse (s. diesen Art.) sind nicht selten von solchen Handlungen begleitet, welche dazu dienen sollen, dieselben noch mehr zu bekräftigen, und deren Auflösung zu erschweren. Ein solches Verstärkungsmittel der Sponsalien ist unter anderen der sog. Mahlschatz (arrha sponsalitia). Man

versteht darunter diejenigen Gegenstände, welche sich Verlobte zum Zeichen und zur Bekräftigung des geschlossenen Eheverlöbnisses gegeben haben. Nähere Bestimmungen darüber enthält das römische Recht in einem eigenen Titel des justinianischen Codex: „De sponsalibus et arrhis sponsalitiis", V. 1, welchen Grundsätzen auch das gemeine canonische Recht folgt. Man unterscheidet aber von dem Mahlschatze die sog. Brautgeschenke (sponsalitia largitas, auch donationes ante nuptias), d. i. die Geschenke, welche sich Brautpersonen während ihres Brautstandes als Beweise ihrer Liebe geben; obgleich auch von diesen im Wesentlichen dieselben Grundsätze gelten. (Vgl. hierüber die Bestimmungen des römischen Rechtes unter der Rubrik: De donationibus ante nuptias in den Digesten XXXIX. 5, und im Codex V. 3.). Gehen die Verlobten die versprochene Ehe wirklich ein, so behalten beide Theile den Mahlschatz sowohl als die Brautgeschenke. Erfolgt aber die Ehe nicht, so kommt es darauf an, ob das Eheverlöbniß durch gegenseitige Uebereinkunft der Brautpersonen aufgehoben, oder ob die Ehe in anderer Weise verhindert worden ist. Im ersteren Falle müssen beide Theile den Mahlschatz (nicht aber auch die Brautgeschenke) einander aushändigen, da derselbe unter der stillschweigenden Bedingung künftiger Eheschließung gegeben wurde; es müßte denn ausdrücklich anders stipulirt worden sein. Ist aber die wirkliche Eingehung der Ehe sonstwie vereitelt worden, so ist zu unterscheiden, ob solches durch einseitigen Rücktritt oder ungegründete Weigerung des einen Verlobten, oder aber durch Zufall oder ohne Verschulden des einen oder andern Theils geschehen ist. Ersteren Falls hat der schuldige Theil alles Empfangene zu restituiren, der andere aber den Mahlschatz und die Geschenke zu behalten. Zur Verfolgung seines Rechtes steht diesem sowohl die actio causa data causa non secuta als auch die utilis in rem actio zu (l. 15. Cod. De donat. ante nupt. V. 3). Die Verordnung des römischen Rechts aber, daß der schuldige Theil, wenn er nicht noch minderjährig ist, das Doppelte des Empfangenen zu erstatten habe (l. 5. Cod. De sponsal. V. 1.), ist heute nicht mehr anwendbar. Wird dagegen die Eheabschließung ohne Schuld des einen oder andern Theils verhindert, so haben sich die Verlobten den Mahlschatz gegenseitig zurückzugeben. Hieher rechnet das Gesetz namentlich auch die Fälle, wenn eine Brautperson vom Eheverlöbnisse zurücktritt, um in einen geistlichen Orden zu treten, oder weil sie nach Empfang des Mahlschatzes erst die Religionsverschiedenheit des andern Theils erfahren hat, was sie jedoch beweisen muß (l. 56. pr. Cod. De episc. et cler. I. 3, l. 16. Cod. De episc. audient. I. 4). Dieselbe Rechtswirkung hat der vor dem Abschluß der Ehe eingetretene Tod des Bräutigams oder der Braut, wenn die Sponsalien bis dahin gültig bestanden haben. Der Ueberlebende hat den Mahlschatz des Defuncten an dessen Erben zu extradiren, und erhält dagegen den seinigen zurück (l. 3. Cod. De sponsal. V. 1). Diesen gemeinrechtlichen Bestimmungen derogirt bisweilen das Particularrecht einzelner Staaten und Provinzen. So ist z. B. hie und da gebräuchlich, daß bei Verhinderung der Ehe durch den Tod des einen oder andern Verlobten jedem Theile das Empfangene verbleibe, oder daß (wie nach Preuß. L.-R. Th. II. Tit. I. § 122 f.) der Ueberlebende die Wahl habe, ob er die erhaltenen Geschenke austauschen will oder nicht. Uebrigens bedarf es kaum der Erinnerung, daß, da der Mahlschatz ein bloßes Verstärkungsmittel der Sponsalien ist, der Geber durch das bloße Fallenlassen desselben keineswegs sich von der Verbindlichkeit der Verlöbnißtreue befreien kann. Ausführlicheres bei J. Wolf, De arrhis sponsalitiis, Aldorf. 1670; B. Bardili, De sponsalitia largitate, Tubing. 1675; C. U. Grupen, De donationibus ante nuptias, Francof. et Lips. 1741. 4. [Permaneder.]

Mähren, Moraver hießen jene Slaven, welche längs des Flußgebietes der Morawa (March) sich angesiedelt hatten. Die gegen die Avaren (s. d. A.) seit 791 geführten Kriegszüge benützte Kaiser Carl der Große nicht nur bei diesem

Volke, sondern auch bei den Mähren, dem Christenthume Eingang zu verschaffen. Dieser Fürst ertheilte dem Erzbischofe Arno (s. d. A.) von Salzburg den Auftrag, für die weitere Ausbreitung des Christenthums in Mähren die nöthigen Vorkehrungen zu treffen. Carl besiegte auch die Mähren und brachte deren König Samoslav dahin, daß er sich taufen ließ. Im Jahre 826 mußte in Mähren bereits eine ansehnliche Kirche bestanden haben; das beweist ein Schreiben des Papstes Eugen II. an die Bischöfe Rathfred von Faviana (Wien), von Olmütz, (Ecclesia Speculi Juliensis), von Nitrawa, von Betuara (Wettau in Mähren, nach Andern auch Wellihrad), deßgleichen an die Herzöge Tuttund und Moymar und an andere Große des Reichs. In diesem Schreiben bestellt der Papst den Erzbischof Yrolf von Lorch (Laureacum) zum obersten Kirchenvorsteher in Mähren sowohl, als in Pannonien und Mösien. Gewiß ist aus den übereinstimmenden Nachrichten, daß in der Mitte des neunten Jahrhunderts das Christenthum in Mähren bereits Wurzel gefaßt hatte, nur nicht allenthalben war dasselbe begründet; die völlige Bekehrung der Morawer war vielmehr das Werk der beiden Brüder Cyrillus und Methodius. Radislav nämlich, der Brudersssohn Moymars, war im J. 846 unter Zustimmung des teutschen Königs Ludwig in der Regierung seinem Oheime nachgefolgt. Da er sich aber gegen Ludwig, in Verbindung mit den Serben, Winden, Böhmen und andern Slaven, auflehnte, so ward er von demselben bekriegt und ihm 870 ausgeliefert. Während des Kriegs hatte Radislav, um sich gegen Ludwig zu verstärken, seinen Neffen Swatopluk an den Bulgarenkönig Michael gesandt, um mit demselben ein Bündniß zu schließen. Bei dieser Gelegenheit lernte Swatopluk die beiden Apostel der Bulgaren (s. d. A.), Cyrillus und Methodius, kennen und die von ihnen gepredigte Religion hochschätzen; nach seiner Rückkehr suchte er seinen Oheim gleichfalls für dieselbe zu gewinnen, was auch endlich gelang. Kaiser Michael ward ersucht, die beiden Glaubensprediger nach Mähren gehen zu lassen. Die beiden griechischen Mönche kamen wirklich in Mähren an, bewiesen sich als gehorsame Söhne der römischen Kirche, Radislav, Swatopluk und die Vornehmen ließen sich taufen, das Volk und die Götzenpriester folgten nach; zum Beweise, wie lieb den Mähren die christliche Religion sei, nannten sie ihre christlichen Priester Knezi, d. i. Fürsten. Cyrillus und Methodius hatten vor lateinischen Missionären schon den Vorzug, daß sie der slavischen Sprache so weit mächtig waren, um dem Volke darin den christlichen Unterricht ertheilen zu können. Um aber den Erfolg zu sichern, setzte Cyrillus ein eigenes slavonisches Alphabet fest, übersetzte darnach die Bibel (s. Bibelübersetzungen Bd. I. S. 951) und sonst Vieles aus dem Griechischen und Lateinischen für die Mähren in's Slavische. Schon der hl. Hieronymus soll für die Slaven ein eigenes Alphabet, auch das Glagolitische genannt, erfunden haben, und Mehrere nehmen an, daß Cyrillus (früher wegen seiner Wissenschaft Constantinus der Philosoph genannt) nur die Hieronymianischen Schriftzüge in eine bequemere Form gebracht habe. Beiderlei Alphabete finden sich noch vor, die Cyrillischen Schriftzüge sind bis auf die neueren Zeiten in der Bulgarei, in Servien, Bosnien, in der Moldau und Walachei üblich gewesen. Gewiß ist, daß Cyrillus durch den Gebrauch der altslavischen Sprache bei dem Religionsunterrichte und der Liturgie wesentlich die Bekehrung der Mähren beschleunigte, welche im J. 867 bereits mußte zu Stande gekommen sein; denn in diesem Jahre oder im folgenden haben die Glaubensprediger eine Reise nach Rom angetreten. Cyrill soll bald nach ihrer Ankunft in Rom (zwischen 868 und 870) gestorben sein; Methodius aber ward von Papst Hadrian II. zum Bischof von Mähren und Pannonien consecrirt (868), weßwegen er auch Archiepiscopus Pannoniensis Ecclesiae benannt ward. Der Sprengel, über den Methodius gesetzt war, hatte demnach eine sehr bedeutende Ausdehnung, da er außer der Markgrafschaft Mähren einen ansehnlichen Theil des heutigen Oestreich und Ungarn umfaßte. Diese große

Ausdehnung entsprach allerdings ganz den Wünschen der gegen die Teutschen eingenommenen mährischen Regenten; aber eben so mißliebig war den angrenzenden teutschen Kirchen die daraus hervorgehende immer steigende Beschränkung ihres Jurisdictionsgebietes. Vorzüglich betheiligt dabei waren die Bischöfe von Salzburg und Passau. Der Erstere mit seinem Clerus verklagte den Methodius zu Rom, daß er irrig lehre und statt der lateinischen die slavische Sprache beim Gottesdienste eingeführt habe. Beides verhebt ihm Papst Johann VIII. in einem Schreiben vom J. 879, bescheidet ihn nach Rom zu sich, „um zu erfahren, ob er (der Glaubensbote) in Wort und Schrift dem Glauben der römischen Kirche gemäß lehre, wie er vordem gelobt habe.“ „In jener „barbarischen“ (d. i. slavischen) Sprache dürfe er ferner nicht mehr die hl. Messe feiern, sondern in der lateinischen oder griechischen Sprache, die dafür aller Orten im Gebrauche seien. Predigen aber dürfe er in slavischer Sprache vermöge des Ausspruchs des Apostels (Phil. 2, 11.): Jede Sprache thue es kund, daß der Herr Jesus in der Herrlichkeit des Vaters ist.“ Methodius reiste nach Rom und rechtfertigte vor dem Papste sein Verfahren auf eine so glänzende Weise, daß ihm der Papst seine Zustimmung ertheilte, ihn in allen kirchlichen Lehren und Rechten bewährt fand und ihm die slavische Sprache auch für die hl. Messe zugestand; „denn“, so schreibt der Papst im J. 880 an Swatopluk, „es gezieme sich, Gott nicht bloß in drei Sprachen, der hebräischen, griechischen und lateinischen, zu loben und zu bekennen, sondern auch in allen übrigen, denn auch die übrigen habe Gott zu seinem Lobe und Ruhme geschaffen. Wohl könne man die von einem Philosophen Constantin (Cyrillus) erfundene slavische Schriftsprache dazu benützen, um wohlübersetzte biblische Abschnitte in ihr vorzulesen und Lieder zu singen, selbst das Messelesen in dieser Sprache widerstreite dem Glauben nicht, doch verordne er, daß zum Zeichen größerer Ehrerbietung in allen Kirchen das Evangelium zuerst lateinisch, und dann in slavischer Uebersetzung verlesen werde (s. den Art. Kirchensprache). Er schickte dem Könige (Swatopluk) hiemit den Methodius als bestätigten Erzbischof der mährischen Kirche zurück, deßgleichen den ihm von dem Könige zugesandten Priester Wichin, den er zum Bischofe von Nitra geweiht habe. Der König möge ihm noch einen andern Priester senden, den er für eine andere Gemeinde, wo es nöthig sei, zum Bischof weihen könnte, damit immer mehr Lehrer und andere Cleriker unter dem Gehorsame des Erzbischofs angestellt würden.“ So kehrte Methodius mit neuem Ansehen umgeben nach Mähren zurück. Aber auch jetzt ließ ihn die Mißgunst der Nachbarn nicht unangefochten. Auch fanden viele eifrige Anhänger des lateinischen Ritus noch in späterer Zeit bedeutenden Anstoß an der slavischen Sprache; noch um die Mitte des 11ten Jahrhunderts ward auf einer Synode der Bischöfe von Dalmatien und Croatien beschlossen, daß Niemand sich künftig unterstehen solle, in der Liturgie das Slavische zu gebrauchen, auch sollte Keiner, der diese Sprache allein redete, in den Clerus aufgenommen werden. Neue Mißverhältnisse führten Methodius abermals nach Rom (881), von wo an uns bestimmte Nachrichten über ihn fehlen. In den letztern Jahren des Königs Swatopluk, der nach mißglückter Empörung gegen den teutschen König Arnulph im J. 894 starb, soll Methodius vielen und heilbringenden Antheil an den Regierungsgeschäften gehabt haben. Wenn es mit der Annahme richtig ist, die des Methodius Tod bis zum Jahre 910 hinausrückt, so hat der mährische Glaubensapostel noch den Sturz des Mährenreiches erlebt, das 908 von den Böhmen und Ungarn zertheilt wurde, worauf auch die mährischen Bisthümer verschwinden. Papst Agapet II. gab die Jurisdiction über Mähren an Passau zurück, 981 ward es dem Bisthume Prag einverleibt, 1062 erhielt die mährische Kirche ein eigenes Bisthum in Olmütz. Von Mähren aus drang das Licht des Evangeliums durch Methodius auch nach Böhmen (s. d. A.) vor, dessen Herzog Borziwoi (um 894 nach Cosmas Prag.) sammt seinem Gefolge von

Methodius getauft ward. Der bekehrte Herzog wirkte in Verbindung mit seiner Gemahlin Ludmilla (s. d. A.), welche die erste böhmische Heilige geworden, unter der Leitung des Methodius rastlos für die Weiterverbreitung des Christenglaubens in Böhmen, und ihr Sohn Spitignew trat in die Fußstapfen seiner Eltern. Zwar erhielt das begonnene Glaubenswerk einen empfindlichen Rückstoß durch die Wittwe seines Bruders Wratislaw, die empörungssüchtige Drahomira, welche ihre Schwiegermutter Ludmilla ermordete und die erbauten Kirchen zerstörte. Ihr Sohn Wenzeslaw war zwar dem Christenthume wieder gewogen, allein nach dessen Ermordung durch den grausamen Boleslaw schien das Heidenthum über das christliche Glaubenslicht triumphiren zu wollen. Doch erzwang Otto I. von Boleslaw das Versprechen, die christlichen Kirchen wieder herzustellen. Sein Sohn Boleslaw II. ward ein Schild der Kirche, und befestigte dieselbe besonders durch die Gründung des Bisthums Prag (circa 967), welches Johann XIII. unter der Bedingung des lateinischen Ritus bestätigte. Vortreffliche Stützen der neuen böhmischen Kirche waren deren erste Bischöfe Dithmar und Adalbert (s. d. A.), wovon der letztere bei der Bekehrung der Preußen sich die Martyrerkrone errang. — Die Details liefern folgende Werke: Die Bollandisten, Schwandtner scriptor. rer. Hungaric. Die griechische Lebensbeschreibung des Clemens, Erzb. d. Bulgarei, Wien 1802. Neander, Kirchengesch. Bd. IV. Pilarz et Morawetz Moraviae hist. eccles. et pol. 3. T. Dobrowsky, Cyrill und Methodius, d. Slavenapostel, Prag 1823, und desselben mähr. Legende v. Cyrill u. Meth. Stredowsky sacr. Moraviae hist. Salisb. 1710 ist unkritisch geschrieben, kritisch gehalten ist die Bearbeitung in Assemani Calendaria L. I. III. — Glagolitica, über den Ursprung der röm.-slav. Liturgie, Prag 1832. [Dür.]

Mährische Brüder, s. Böhmische Brüder.

Maiandacht (Maigebet) nennt man die Gebete, welche von vielen Gläubigen den Monat Mai hindurch zu Ehren der seligsten Jungfrau Maria verrichtet werden. Es liegt ihrer Einführung die Idee zu Grunde, daß Maria ein Cultus hyperduliae (s. d. A.) gebühre, dieselbe daher auch mehr als alle andern Heiligen geehrt werden soll, und es sich somit gar wohl zieme, den schon bestehenden marianischen Feierlichkeiten, die theils auf Anordnung der Kirche als Fest- oder Gedächtnißtage einmal im Laufe der Jahresperiode, theils durch die Frömmigkeit der Gläubigen an jedem Samstage in der Wochenperiode wiederkehren, Andachten anzureihen, durch die der ganze Mai eines jeden Jahres Maria gleichsam geweiht, d. i. ein marianischer wird. Es hat sich diese Andacht erst in der neuesten Zeit von Italien aus verbreitet; Pius VII. hat sie in einem Breve vom 21. März 1815 nicht bloß gutgeheißen, sondern auch mit großen Abläßen begnadigt, indem jedem Gläubigen, der diese Andacht öffentlich oder zu Hause vornimmt, nicht bloß täglich ein Ablaß von 300 Tagen, sondern noch überdieß an einem beliebigen Tage des Monats, an welchem er reumüthig beichtet, andächtig communicirt und für die Anliegen der Kirche nach der Meinung des hl. Vaters betet, ein vollkommener Ablaß angeboten wird; auch können diese Abläße fürbittweise den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden. An manchen Orten wird das Volk durch tägliche Predigten und andere gottesdienstliche Feierlichkeiten aufgemuntert, sie zu entrichten. Der Monat Mai dürfte hiezu gewählt worden sein, weil er der schönste im Jahre ist, und schon durch das Wiedererwachen der Natur Jedermann einladet, auch geistiger Weise wieder zu erwachen, und sich im Hinblicke auf Maria die Tugendreine mit Blumen der Seele zu schmücken. Auch mag man daran gedacht haben, daß im Monate Mai kein marianischer Fest- oder Gedächtnißtag begangen wird, somit eine solche Andacht um so füglicher eingeschalten werden könne. Vgl. hierzu den Art. Abendgottesdienst. [Fr. X. Schmid.]

Mailand, Erzbisthum. Daß die Kirche von Mailand schon zur Zeit der Apostel gestiftet worden sei, hat nichts Unwahrscheinliches an sich. Als ersten

Bischof von Mailand nennt man den hl. Anatolon, welchen der Apostel Barnabas aufgestellt haben soll. Mehr als bloße Namen von Bischöfen, welche dem Anatolon succedirt haben sollen, bietet erst das vierte Jahrhundert. Im Anfang des vierten Jahrhunderts von 303—315 stand dem Bisthum Mailand vor der hl. Myrocles, der bei den gegen die Donatisten gehaltenen Synoden zu Rom 313 und zu Arles 314 anwesend war. Unter Myrocles erließ Kaiser Constantin 313 das bekannte Edict zu Mailand (s. Constantin d. Gr.), welches den Christen freie Religionsübung gestattete. Auf Myrocles folgte der von dem hl. Ambrosius als Confessor belobte hl. Eustorgius (315—331), und auf diesen der hl. Protasius (331—352), der dem Colloquium zu Mailand zwischen Athanasius und Kaiser Constanz 345 und der Synode zu Sardica 347 beiwohnte. Unter dem Nachfolger des Protasius, dem hl. Dionysius (352—355), versammelte Kaiser Constantius im J. 355 eine große Synode von 300 Bischöfen zu Mailand, in welcher der Kaiser die Bischöfe durch Gewalt und Betrug zur Aufgebung des hl. Athanasius und zur Aufnahme der Arianer in die Kirchengemeinschaft zwang und die standhaften Bischöfe, zu denen auch Dionysius von Mailand gehörte, mißhandelt und verbannt wurden. Dionysius starb im Exil. An des Vertriebenen Stelle kam der Arianer Auxentius, eine der vorzüglichsten Stützen des Arianismus im Abendlande. Auxentius († 374) hatte den großen hl. Ambrosius zum Nachfolger (s. den Art. Ambrosius), dem gegenüber die Kaiserin Justina (s. d. A.) einen zweiten Auxentius zum Bischof von Mailand ernannte, der aber für seine Partei nicht einmal eine einzige Kirche zu Mailand erlangen konnte. Ueber die Ambrosianische oder Mailändische Liturgie, welche der Hauptsache nach schon vor Ambrosius eingeführt worden ist, s. den Art. Liturgien. Ebenso hatte Mailand schon vor Ambrosius die Metropolitanwürde erhalten; bald darauf wurde auch die Kirche von Aquileja (s. die Art. Aquileja, Bayern, Kärnthen) zur Metropole erhoben und erlaubten die Päpste den beiden Metropoliten, wegen zu weiter Entfernung von Rom sich wechselseitig zu ordiniren. — Die zwölf Nachfolger des hl. Ambrosius († 398) bis auf Laurentius I. einschließlich werden von Ennodius (s. d. A.) in zwölf Epigrammen als sehr würdige Bischöfe gefeiert; es waren: der hl. Simplician von 398—400, „der selige Venerius" 400—408, der „ehrwürdige" Marolus 408—423 (s. Boll. 23. Apr.), „der Diener Gottes" Martinian 423—435, „der ehrwürdige" Glycerius 435—438, der hl. Lazarus 438—449 (s. Bolland. 11. Febr.), „der Freund Gottes" Eusebius 449—464, von dem man einen Brief an Papst Leo I. hat, Gerontius 464—470 (s. Boll. 5. Mai), „der ehrwürdige" Benignus 470—477, „der seligste Mann" Senator 477—480 (s. Boll. 28. Mai), „der mit allen Tugenden geschmückte" Theodor 480—490, endlich Laurentius I. 490—512 (s. Ennod. in Sirmondi opp. Venet. 1728, t. I. p. 1131 etc.). Ennodius war ein Freund des genannten Laurentius und preist ihn in verschiedenen Stellen seiner Schriften. Namentlich machte sich Laurentius zur Zeit des Kampfes zwischen Odoaker und Theodorich hochverdient um Mailand, erbaute und reparirte daselbst mehrere Kirchen und stand an der Spitze der Kämpfer für den rechtmäßigen Papst Symmachus gegenüber den Schismatikern (s. bei Sirmond. ibid. p. 985, 1047—1051, 1053, 1116, 1119, 1127, 1128; Bolland. 27. Juli). — Dem Laurentius succedirte Eustorgius II. 512—18 (s. Cassiod. Var. I. 9), diesem Magnus 518—530, dem Magnus der hl. Datius 530—552. Datius erhielt auf einen Bericht an Cassiodor über eine ausgebrochene Hungersnoth Getreide für die Armen zur Vertheilung. Zur Zeit des Datius brach der Ostgothenkrieg in Italien aus 535; im darauffolgenden Jahre wurde Datius als kaiserlich gesinnt von König Theodat aus Mailand verbannt, 539 Mailand von den Ostgothen zerstört. In dem Dreicapitelstreit (s. d. A.) stand Datius dem bedrängten Papst Vigilius als treuer

Freund in Constantinopel zur Seite (s. Boll. 14. Jan.). Nach dem Tode des Datius († 552) schloß sich sein Successor Vitalis (552—555) den Gegnern der Verdammung der drei Capitel an und stellte sich mit Bischof Paulinus von Aquileja an die Spitze des im nördlichen Italien und Istrien wegen der Dreicapitel-Angelegenheit entstandenen Schisma's. Des Vitalis unmittelbarer Nachfolger (555—566), dessen Name unbekannt ist, hing gleichfalls dem Schisma an, was vielleicht nicht mehr bei Auxanius (566—568) und Honoratus (568—570) der Fall gewesen sein wird, da beide von der Mailänder Kirche zu den Heiligen gezählt werden (s. Papebrochii exeg. de episc. Mediol.). Unter Honoratus zog 569 Alboin mit seinen Longobarden in Mailand ein, Honoratus aber rettete sich mit Vielen nach Genua. Gewiß ist, daß der Nachfolger des Honoratus, Laurentius II. († 592), dem Dreicapitel-Schisma entsagte, indem er eine von einer hinlänglichen Anzahl sehr vornehmer Mailänder unterzeichnete „districtissimam cautionem“, worin er der Verdammung der drei Capitel zustimmte, an den päpstlichen Stuhl einschickte (s. Greg. M. ep. IV, 2, 39; I, 82; III, 26; XI, 16). Dem Laurentius stand einige Zeit der Pseudobischof Fronto gegenüber, wahrscheinlich ein Dreicapitel-Schismatiker. Wichtig ist der Episcopat des Constantius (592—600), guter Freund des hl. Papstes Gregor I. Einstimmig vom Clerus gewählt und nach Gregors eingeholter Bestätigung von den Bischöfen seiner Provinz ordinirt (seit dem Dreicapitel-Schisma hörte der Bischof von Aquileja auf, Ordinator des Bischofs von Mailand zu sein), erhielt er von Gregor das erzbischöfliche Pallium, verwaltete sein Amt zur Zufriedenheit seiner Kirche und des Papstes, der ihn mit mehreren Commissionen betraute, und arbeitete in Verbindung mit diesem dem oftgenannten Schisma entgegen; aber eben um des letztern Grundes wegen trennten sich drei seiner Suffraganbischöfe von seiner Gemeinschaft, und wie leicht verzeihlich war selbst die sonst durchaus katholische Königin Theodelinde (Greg. M. ep. I, 82; III, 29, 30, 31; IV, 1—4, 22, 38, 39; IX, 67; XI, 4; und den Art. Longobarden). Gleich nach dem Tode des Constantius ward ebenso einmüthig Deusdedit gewählt (600—629). Als dagegen der Longobardenkönig Agilulph sich in die Wahl einmischen wollte, erklärte Papst Gregor, er werde nie einen Bischof anerkennen, der von den Longobarden aufgestellt würde. Wir besitzen noch zwei Briefe dieses Papstes an Deusdedit (s. Greg. ep. XI, 4; XII, 38; XIII, 30). Der letzte Erzbischof von Mailand, der seit der Flucht des Honoratus aus Mailand nach Genua in der letztern Stadt vorzugsweise sich aufhielt, war Austerius (629—640). — Nach Austerius saßen auf dem Stuhle zu Mailand: Fortis, † 644; St. Johannes, der Gute, † 655, anwesend bei der Synode zu Rom 649 (s. Boll. 10. Febr.); Antonius, † 657; Mauricillus, † 668?; Ampelius, † 672; Mansuetus, † 681, welcher zu Mailand 679 eine Synode hielt und 680 der römischen Synode unter Papst Agatho beiwohnte (s. Boll. Febr.); Benedictus, † 725, „ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit, der in ganz Italien großen Ruhm hatte“, sagt Paulus Diaconius (hist. Longob. VI, 28; s. Boll. 11. März), Theodor, † 739; Natalis, † 741; Arifred, † 742; Stabilis, † 744; Lätus, † 759. — Unter dem Erzbischof Thomas, † 783, kam das longobardische Reich an die Franken. Gleichwie über die Lage der Kirche im letzten Jahrhundert der longobardischen Herrschaft große Dunkelheit herrscht, weil nur Weniges in dieser Zeit aufgezeichnet worden ist, ebenso dunkelt es für die Zeit der fränkischen Herrschaft in Italien von 774—888, da Italien in dieser Epoche keine Historiker hatte. Daher sind denn auch die Nachrichten über die Mailänder Kirche von 774 bis 888 sehr mager. Erzbischof Petrus regierte 783—805, und sein Nachfolger Odelbert von 805—814; dem Einen oder dem Andern soll Carl der Große die an die Mailänder Kirche von Kaiser Constantin und seinen Nachfolgern gemachten großen Schenkungen wieder restituirt haben! (s. Papebr. exeg. ep. Mediol.) Frei-

lich erlangten die Kirchen in Italien während der fränkischen Herrschaft dieselben Rechte wie im übrigen Frankenreiche, und kamen die italienischen Bischöfe zu gleicher hohen politischen Stellung und weltlicher Gewalt wie die andern fränkischen Prälaten. Der Erzbischof Anselm I. (814—818) wurde wegen seiner Betheiligung an der Empörung Bernhards gegen König Ludwig I. des erzbischöflichen Stuhles verlustig und an seine Stelle Bonus gesetzt. Als aber Bonus 822 starb, wurde der wieder zu Gnaden aufgenommene Anselm restituirt, lebte jedoch nur mehr einige Monate. Um diese Zeit herrschte in der Mailänder Kirche schon stark das Laster der Simonie; Papst Paschalis I. (817—824) machte hierüber der Mailänder Kirche Vorwürfe; allein seitdem scheint der Clerus von Mailand eine bis zum Schisma getriebene Abneigung gegen den römischen Stuhl gefaßt zuhaben, welche fast 200 Jahre lang die Einwirkung der Päpste auf die mailändischen Angelegenheiten sehr hinderte; man sagte, daß die Kirche des hl. Ambrosius nicht erniedriget werden dürfe! (Döllingers Lehrb. d. Kirchengesch. Bd. II. 87, Regensb. 1838). Erzbischof Angilbert I. starb schon 823; sein Nachfolger Angilbert II. regierte bis 860, Tado bis 869, Anspert bis 882 (s. über Angilbert II. und Anspert Pertz, Script. III, p. 234, 237), Anselm II. bis 897. Angilbert II. war einer der drei Vorsitzer der Nationalsynode zu Pavia 850; im J. 855 und 875 oder 876 wohnten die Erzbischöfe von Mailand gleichfalls den Synoden zu Pavia bei. — Seit dem Ausgang der Carolingischen Dynastie in Italien bietet dieses Land ein Bild der Auflösung aller Bande dar; die mächtigen Fürstenhäuser rieben sich gegenseitig auf; nur die Bischöfe besaßen noch Macht und Einfluß. Ueber die damaligen traurigen Zustände der lombardischen Kirche berichten Atto von Vercelli (s. d. A.), Ratherius von Verona und Luitprand von Cremona (s. diese Art.). Bischöfe zu Mailand waren nach Anselm II.: Landulph, † 900; Andreas, † 907; Atho, † 919; Guaribert, † 922; Lampert, † 932; Hilduin, † 937; Ardericus, † 947. Lampert mußte dem König Berengar für den Episcopat eine große Summe bezahlen, wofür Lampert sich wohl zu rächen wußte (s. Luitpr. Antapod. bei Pertz Script. III. (V) p. 298, 305, 312). Hilduin war früher Bischof von Leodium, ging, von da vertrieben, nach Italien zu dem ihm verwandten König Hugo, welcher ihm das Bisthum Verona und nach Lamperts Tod das Erzbisthum Mailand gab. Mit Hilduin kam auch der Mönch Ratherius nach Italien und wurde Bischof von Verona (ibid. p. 312, 369, 370, 576—77). Ardericus war schon ziemlich alt, als ihn König Hugo auf den erzbischöflichen Stuhl brachte; er sollte nämlich einstweilen, bis Hugos Bastard Tedbald etwas herangewachsen wäre, einen Lückenbüßer abgeben; aber wider Vermuthen und ungeachtet eines Vergiftungsversuches von Hugo regierte Ardericus 22 Jahre (s. ibid. p. 319, 335 und Script. VIII. [X] p. 7). — Angefangen von dem Archiepiscopate des Ardericus bis zum Jahr 1077, liefern für diese Zeit die „gesta archiepiscoporum Mediolanensium" des mailändischen Clerikers Arnulph († gegen Ende des 11ten Jahrh.), sowie die „historia Mediolanensis" Landulphs, eines andern mailändischen Clerikers des 11ten Jahrhunderts (s. beide Werke bei Pertz, Script. VIII. [X]) viele, zum Theil wichtige Nachrichten, besonders Arnulph. Nach dem Tode des Erzbischofs Ardericus kämpften fünf Jahre lang um den erzbischöflichen Stuhl Manasses und Adelmann. Während dieser vom Volke unterstützt wurde, erhielt jener die Mailänder Kirche von König Berengar II., obwohl ihm König Hugo, sein Vetter, bereits die Bisthümer Verona, Mantua und Trient simonistisch übergeben hatte, wozu auch noch das Bisthum Arles zu rechnen ist, welches Manasses, nach Italien gehend, verließ, aber nicht aufgab. „Inter hos fluctus, sagt Arnulph, natabat caute Walpertus" und gelangte auf den erzbischöflichen Stuhl; er rief mit andern Großen den K. Otto I. nach Italien und starb 969. Sein Nachfolger, Erzbischof Arnulph I. „vere declinans a malo et faciens bonum", war ein Ver-

wandter des Historikers Arnulph und starb schon 973. Dem Arnulph I. succedirte der Subdiacon Gotefred († 978), dem Clerus und Volk Anfangs wenig genehm, weil er als bloßer Subdiacon zum Erzbischof gewählt worden war. Noch unbeliebter war dem Volke Erzbischof Landulph II. († 997) wegen der Insolenz seines Vaters und seiner Brüder, doch fand zuletzt eine Aussöhnung zwischen Landulph und dem Volke Statt. Landulph war auf der von Papst Gregor V. präsidirten Synode zu Pavia 997 anwesend (s. Pertz, Script. III, 649). Erzbischof Arnuph II. († 1017) reiste im Auftrage Otto's III. nach Constantinopel, um für ihn eine Gemahlin zu erhalten, und erhielt hier vom Kaiser die eherne Schlange zum Geschenk, welche Moses in der Wüste erhöht habe. Auf der Rückkehr machte er bei dem Papste zu Rom seine Aufwartung. K. Heinrich II. hatte den noch besetzten bischöflichen Stuhl von Asti dem Alderic übergeben, und dieser war zu Rom consecrirt worden, weil Arnulph sich zur Consecration nicht herbeigelassen; hierüber erbittert, sprach Arnulph über Alderic die Excommunication aus und überzog ihn mit Krieg, in dessen Folge sich Alderic unterwarf. Im Uebrigen, bemerkt Arnulph in gest. Arch. Mediol. „sacerdotaliter suam regebat ecclesiam, clerum fovens ac populum, suisque plane vacans negotiis". Arnulphs II. Nachfolger, Heribert († 1045), der Gipfelpunct der weltlichen Macht der Mailänder Kirche, der mächtigste Fürst seiner Zeit in Oberitalien, ein herrschsüchtiger und kriegerischer Gebieter, lud so sehr den Zorn Conrads II., der ihm die italische Krone dankte, auf sich, daß er ihn 1036 gefangen nehmen ließ und den Priester Ambrosius an dessen Statt zum Erzbischof aufstellte, doch entrann Heribert bald der Gefangenschaft und söhnte sich 1040 mit K. Heinrich III. wieder aus. Indeß fehlte es dem Heribert auch nicht an guten Eigenschaften, die Armen empfingen von ihm viel, und vor seiner virga pastoralis, wenn sie auf das Gebiet der mit einander Streitenden eingesteckt wurde, hatte man großen Respect. Merkwürdig ist, was Landulph von dem Manichäer Girard erzählt (Pertz, Script. VIII, 65), den Heribert um sein Glaubensbekenntniß fragte. S. Weiteres bei Pertz, ibid. p. 11—17. u. 57—69. — Unter Erzbischof Guido (1045—1071) brach endlich das Geschwür auf, an dem die Mailänder Kirche schon seit Langem tödtlich krank lag. Die lombardischen Kirchen, und an der Spitze derselben die mailändische, waren per excellentiam die Heimath der Simonie und des Concubinats der Geistlichen geworden, und statt daß die Bischöfe dem Unwesen gesteuert hätten, waren sie selbst die ärgsten Simonisten und Concubinäre. Auch Erzbischof Guido von Mailand war von dieser doppelten Pest angesteckt. Da erhob endlich der mailändische Priester Anselm da Baggio (nachher Papst Alexander II.) seine Stimme gegen das Verderbniß, die mailändischen Cleriker Landulph Cotta und Arialdo fielen ihm bei, und bald standen sich in Mailand und ganz Oberitalien zwei Parteien gegenüber, wovon die eine, unter der Einwirkung des päpstlichen Stuhles für Reformation kämpfte und zuletzt auch siegte, die andere aber unter den Fittigen des Kaisers Heinrich IV. (s. d. A.) sich um das Fett der Kirchenpfründen und um ihre Weiber und Huren wüthend wehrte, dabei als Losung die Freiheit der Kirche des hl. Ambrosius von dem Joche der römischen Kirche im Munde führend. Im Verlaufe des Kampfes verkaufte Erzbischof Guido seine erzbischöfliche Würde an einen gewissen Gottfried, Schützling Heinrichs IV., wogegen die Reformpartei 1072 den mailändischen Priester Atto zum Erzbischof wählte; aber Atto wurde nie geweiht und Gottfried in Mailand nie anerkannt, dagegen nahm der von Heinrich IV. intrudirte Tedbald den erzbischöflichen Stuhl von 1076—1085 ein (s. Arnulph und Landulph bei Pertz, l. cit.; Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. S. 76 2c.). — Nach diesen Stürmen begann unter Erzbischof Anselm III. (1086—1093), der sich an Papst Urban II. anschloß, eine bessere Richtung, aber noch lange ging es her, bis ein vollkommen geordneter Zustand zurückkehrte. Erzbischof Arnulph III. (1093—1097) ward bloß von

einem Bischofe ordinirt, mit Beistimmung mehrerer anderer Bischöfe, welche jedoch, weil sie Schismatiker und vom römischen Stuhl excommunicirt waren, die Hände nicht auflegten, und da er nach seiner Wahl sich vom Kaiser hatte investiren lassen, durch den Legaten des apostolischen Stuhles deponirt, aber nachher wieder restituirt. Erzbischof Anselm IV. (1097—1101), der allen die von ihm dedicirte hl. Grabkirche zu Mailand Besuchenden einen Ablaß „tertiae partis delictorum" gewährte, hatte zum Nachfolger den Peter Grosulanus, früher Bischof von Savona, einen unterrichteten und um die römische Kirche durch seine Dienste gegen die griechischen Schismatiker verdienten Mann, dessen Eingang in den Episcopat aber nicht rein von Simonie war, und den der mailänder Clerus zur Abdication zwang. Nach den Erzbischöfen Jordanes (1112—1120) und Olricus (1120—1122) regierte Anselmus V. de Pusterla die Mailänder Kirche (1122—1132). Obwohl Anselm wider den ausgesprochenen Willen der Mailänder nach Rom zu Papst Honorius II. reiste, so weigerte er sich hier doch, das Pallium aus der Hand des Papstes zu empfangen, denn die Mailänder erblickten eine Demüthigung der Kirche des hl. Ambrosius darin, daß ihre Erzbischöfe persönlich nach Rom reisen und da das Pallium erhalten sollten, weil die alten Päpste den Erzbischöfen das Pallium bloß zugeschickt hätten. Excommunicirt von dem päpstlichen Legaten Johannes von Crema, weil er den Hohenstaufen Conrad, Heinrichs V. Neffen, gekrönt hatte, hielt er es nach des Papstes Honorius II. Tod mit dem Afterpapst Anacletus II. und nahm von diesem das Pallium an, wurde aber, nachdem die Partei des rechtmäßigen Papstes Innocenz II. auch in Mailand die Oberhand gewonnen, aus Mailand vertrieben. Damals kam der hl. Bernhard nach Mailand und wurde mit ungeheurem Jubel empfangen. Die Mailänder wollten ihn an die Stelle des Anselmus zu ihrem Erzbischofe machen, aber er schlug es aus, und unter seinem Einfluß wurde Robaldus, Bischof von Alba († 1145) zum Erzbischof gewählt. Bernhards Anwesenheit wirkte auf Alle so mächtig, daß Alles Buße that, Alles von seinen Winken abhing, Alles sich für Papst Innocenz und Kaiser Lothar erklärte. Unter Robalds Nachfolger Obertus (1145—1166) brach der Kampf zwischen Papst Alexander III. und den Lombarden einerseits und dem Kaiser Friedrich I. und seinem Afterpapst andererseits aus. Erzbischof Obert sprach im Verein mit dem päpstlichen Legaten Johann von Anagni den Bann über Friedrich und den Afterpapst aus. Mit unerhörter Grausamkeit verwandelte Kaiser Friedrich im J. 1162 Mailand in einen Schutthaufen. Erzbischof Galdinus (1166—1176), Kanzler des Obertus, dessen treuer Begleiter auf der Flucht vor Kaiser Friedrich er gewesen, hatte die Freude, die aus ihrer Vaterstadt vertriebenen Mailänder wieder zurückgeführt und den Wiederaufbau ihrer Stadt zu sehen. Er zeigte sich als wahren Helfer und Tröster seines Volkes, setzte statt der schismatischen, mit Friedrichs Afterpapst es haltenden, katholische Bischöfe in seiner Provinz ein und predigte eifrig gegen die Katharer, welche in Mailand auftauchten. Galdinus wird den Heiligen beigezählt (s. Bolland. 18. April). Nach Galdins Tod wurde nach längern Wahlstreitigkeiten Algisius zum Erzbischof gewählt (1176—1185); diesem folgte Ubertus Crivelli, welcher, zum Papste gewählt, sich Urban III. nannte und das Erzbisthum beibehielt († 1187); dem Ubertus succedirte Milo (1187—1195), diesem Ubertus de Terziago (1195—1196) und Philippus (1196—1207). Vgl. über alle diese mailändischen Erzbischöfe des 11ten und 12ten Jahrhunderts die Exegese Papebrochs über die Erzbischöfe von Mailand bei den Bollandisten t. VII. Maji ab initio und Pertz, Script. VIII. (X) p. 104 etc. — Bei Pertz l. cit. p. 106 etc. findet sich eine Fortsetzung des von Papebroch erläuterten Catalogs der Mailänder Erzbischöfe, welche die Erzbischöfe des 13ten und zum Theil auch des 14ten Jahrh. enthält. Erzbischöfe des 13ten Jahrhunderts nach Philipp waren: Ubertus de Pirovano (1207—1211); Girardus de Sessa, ge-

storben noch vor der Consecration; Heinrich de Setara, 1213 vom Papst aufgestellt, weil sich die Parteien über eine Wahl nicht vereinigten, ein Kämpfer „pro totius ecclesie tuenda libertate, pro istius majoris ecclesie honore conservando, pro hereticis expellendis, pro episcopis qui videbantur a subiectione Mediolanenis ecclesie absoluti, recuperandis“, † 1230; Wilhelm de Ruzolio (1230—1241), dem bei Pertz l. c. großes Lob gespendet ist; Leo de Perego (1241—1257), durch sich selbst gewählt, nachdem er mit der Wahl beauftragt worden war, ein tapferer Vertheidiger der Freiheit seiner Kirche, aus Mailand durch die Volkspartei verbannt; Otto degli Visconti (1262—1295), ernannt von Papst Urban IV., zwar mehr Krieger und Staatsmann, als Bischof, doch auch als Bischof nicht ohne Verdienste, nach dem Siege über die Torrianen 1277 und später nochmal zum Signore von Mailand erwählt, als welcher er die Gewalt so benützte, daß er seiner Familie den Weg zur fürstlichen Stellung bahnte. Vgl. Leo's Gesch. von Italien, Bd. III. Zu Otto's Zeit zählte Mailand zw. 150—200,000 Einwohner, 13,000 Privathäuser, Lehrer für Grammatik und Logik 15, und für den Elementarunterricht 70—80, Bücherabschreiber, die zugleich Buchhändler waren, 50. — Von den Mailänder Erzbischöfen des 14ten Jahrhunderts nur Folgendes. Da die Wähler über einen Nachfolger Otto's sich nicht vereinigten, stellte Papst Bonifacius VIII. den Rufinus da Frisseto zum Erzbischof auf, der als Fremdling zu Mailand nicht eingelassen, sich durch einen Vicar vertreten ließ und kein volles Jahr lebte. Sein Nachfolger Franz, ein Parmesaner († 1307), war von keiner größern Bedeutung. Diesem succedirte Cassone della Torre, der durch die Verbannung, welche seine Familie traf, von dem Sitze des Erzbisthums ausgeschlossen, das erledigte Patriarchat von Aquileja erhielt († 1318). An seine Stelle wählte man Giovanni degli Visconti, einen Sohn Matteos, des Signore von Mailand, worauf aber Papst Johann XXII. keine Rücksicht nahm, sondern den Franciscaner Aicardo zum Erzbischof ernannte. Aicardo wurde von Matteo erst um 1320 anerkannt. Der Afterpapst Ludwig des Bayern, Nicolaus V. genannt, erhob zwar 1328 den Giovanni Visconte zum Cardinal, päpstlichen Legaten und Erzbischof von Mailand, dieß hatte aber für Giovanni keine andere Folge, als daß ihn Papst Johann XXII. excommunicirte. Erst nach dem Tode Aicards († 1342) erhielt er, da er wieder zum Erzbischof von Mailand gewählt worden war, hiefür die päpstliche Bestätigung, und nach dem Tode seines Bruders Lucchino 1349 wurde er auch alleiniger Signore von Mailand. Er starb 1354 im 64sten Jahre seines Alters. Ohne Sinn für das geistliche Leben, war er für die weltlichen Verhältnisse sehr geschickt, ein Freund Petrarca's, ein Verehrer des Dante, zu dessen Comedia divina er einen Commentar durch zwei Theologen, zwei Philosophen und zwei Meister der freien Künste auszuarbeiten befahl. — Nach Giovanni verschwand mehr und mehr der Einfluß der Mailändischen Erzbischöfe auf die bürgerlichen und politischen Verhältnisse; dagegen nahm sich die Geistlichkeit mehr um die Pflege der Wissenschaft und der Frömmigkeit an. Die Mailänder Erzbischöfe bis auf Friedrich Borromäus herab succedirten sich in folgender Reihe: Robert Visconti, 1354—1360; Wilhelm Pustrella, vorher Patriarch von Constantinopel, 1361—1370; Simon Borsanus, wegen seiner großen Kenntnisse im canonischen Rechte zum Cardinal erhoben, 1370—1373; Antonius de Saluzzi, 1373—1402, dessen Regierung durch den Bau des herrlichen Mailänder Domes verherrlichet ist; Petrus Vilargus, 1402—1409, im Concil zu Pisa zum Papst gewählt (Alexander V.); Franciscus de Creppa und diesem gegenüber Johannes Visconti, jener von Papst Alexander V., dieser von Papst Gregor XII. aufgestellt; nach de Creppa's Tod 1414 Bartholomäus Capra, im Concil zu Constanz von Papst Martin V. als rechtmäßiger Mailänder Erzbischof erklärt, † 1435; Franciscus Picciolpassi, † 1443; Heinrich Rampini,

1443—1450, Cardinal; Johannes Visconti, 1450—1453; Nicolaus Amidanus, 1453—1454; Gabriel Sforzia, 1454—1457; Carl, 1457—1460; Stephan Nardini, 1460—1484, einer der trefflichsten Mailänder Erzbischöfe; Johannes Arcimboldus, Cardinal, 1484—1488, und dessen Bruder Vido Antonius, 1488—1497; Hippolythus I., Cardinal, 1497—1520, und Hippolythus II. 1520—1550, beide aus dem Hause Este; Johannes Angelus Arcimboldus, 1550—1555; Philippus Archintus, 1556—1558. Diesem folgte der unsterbliche Carl Borromäus (s. den Art. Borromäus) und dessen würdiger Vetter Friedrich Borromäus († 1631), der Carls Reformation der Mailänder Kirche mit allem Eifer fortsetzte und sich um die Ambrosianische Bibliothek unsterbliche Verdienste erwarb. S. F. Ughelli, Italia sacra, t. IV, Romae 1652, de Archiep. Mediol. Vgl. hierzu den Artikel Italien. [Schrödl.]

Maimburg, Ludwig, zu Nancy 1610 von adeligen Eltern geboren, trat 1626 in die Gesellschaft Jesu, legte in derselben die vier Gelübde ab, und lehrte zuerst sechs Jahre lang die Beredtsamkeit und die schönen Wissenschaften; darauf versah er viele Jahre hindurch das Predigtamt in den ersten Städten Frankreichs mit viel Beifall und Segen. In seinen alten Tagen (im J. 1682) erlebte er das herbe Geschick, daß er auf Befehl des Papstes Innocenz XI. aus der Gesellschaft austreten mußte, weil er gegen den römischen Hof zu Gunsten des französischen Clerus geschrieben hatte. Vergebens bat der König seine Obern, ihn aus der Gesellschaft nicht auszustoßen. Der König bedachte ihn mit einer ansehnlichen Pension; Maimburg zog sich in die Abtei von St. Victor zu Paris zurück, wo er sich mit gelehrten Arbeiten beschäftigte, und wo er gerade, als er eine Geschichte der Spaltungen der anglicanischen Kirche unter der Hand hatte, 1686 in einem Alter von 77 Jahren von einem tödtlichen Schlagflusse befallen ward. Maimburg eiferte sehr gegen die französische Uebersetzung des neuen Testaments zu Mons; daher wurden die Jansenisten seine Feinde, die er, ein kühner und lebhafter Charakter, wie er war, auch seinerseits sowohl öffentlich als privat bei allen Gelegenheiten angriff. Man hat von Maimburg viele Schriften historischen Inhalts, die 14 Bände in 4. und 26 Bände in 12. füllen. Seinen historischen Schriften ließ er homiletische Arbeiten, Predigten, Lobreden, Fastenreden (letztere in 2 Bden. 8.) ꝛc. (meistens zu Paris gedruckt) vorangehen. Merkwürdig ist es, daß Maimburgs homiletische Arbeiten, obgleich Früchte seiner Jugend, sämmtlich ungemein frostig ausfielen, während seine historischen Arbeiten, obgleich in seinen reiferen Jahren verfaßt, im Style eine pompöse, oft überschwängliche und pittoreske Lebhaftigkeit athmen, eine Ueberladung, die der historischen Glaubwürdigkeit nicht selten Abbruch thut. Er schrieb eine Histoire de l'Arianisme avec l'heresie de Sociniens (Paris, 1672, 2 Tom. in 4.); Histoire des Iconoclastes et de translation de l'Empire aux François; — de la decadance de l'Empire aprés Charles Magne; Histoire du schisme des Grecs; Histoire de croisades (2 vol. in 4.), ein zierlich geschriebenes, aber mit zweifelhaften Geschichten angefülltes Werk, welche übrigens der Verfasser aus namhaften und oft gleichzeitigen Historikern schöpfte; dann Histoire de la Ligue; Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand, et de celui de S. Leon; dann Traité historique de prérogatives de l'Eglise de Rome, beide Schriften heftig angegriffen von dem Cardinal Sfondrati in seiner „Gallia vindicata“, 2 vol. in 4. Ferner die Histoires du Lutheranisme (die Gegenschrift von Seckendorf ist der Commentarius de Lutheranismo), du Calvinisme (Gegenschriften erschienen von Jurieu und J. Bapt. Rocoles u. A.), du grand schisme d'occident, du Wicleflanisme, lauter Schriften, die zwar von Ungenauigkeiten nicht frei, aber mit Details von großer Gründlichkeit ausgestattet sind. Auch Contrvers- und irenische Schriften hinterließ der thätige Maimburg, so: Des Sermons contre le Nouveau Testament de Mons; la methode pacifique pour ramener sans

dispute les protestans à la vraie foi sur le point de l'Eucharistie; de la vraie eglise de Jesus Christ; de la vraie parole de Dieu etc. [Dür.]

Maimonides, Moses (ר׳ משה בן מימון [Rabbi Mose ben Maimon], abbrev. רמב״ם [Rambam]), der größte jüdische Gelehrte im Mittelalter, wurde zu Cordova, dem Wohnorte seiner Vorfahren, am 30. März 1135 geboren. Sein Vater, R. Maimon, stund als vieljähriger Richter zu Cordova in großem Ansehen, und erwarb sich als Gelehrter einen bedeutenden Namen. Er schrieb einen Commentar zum Buch Esther, ein Werk über die Gesetze der Gebete und Festtage, einen Commentar zum Thalmud und Anderes, und nach Abraham Zachuth hat er auch selbst seinen Sohn Moses in den rabbinischen Wissenschaften unterrichtet. Die arabische Sprache dagegen, Mathematik, Astronomie und Arzneikunde lernte derselbe bei Averroes, Ibn Tophail und Ibn Saig (Jost, Gesch. der Israeliten rc. VI. 168). In der hebräischen Sprache und den thalmudischen Studien machte Moses schon als Knabe außerordentliche Fortschritte und verwendete auf sie in seiner Jugend am meisten Fleiß, so daß sie bis zum Jahre 1160 seine Hauptbeschäftigung bildeten. Schon hatte er mehrere nicht unbedeutende Schriften, die in diesen Studienkreis einschlagen, verfaßt, wie namentlich Commentarien über einzelne Abtheilungen der Gemara, Gesetze aus dem jerusalemischen Thalmud, einen Commentar über die Mischna (den er aber erst später vollendete), und Anderes (vgl. Israelitische Annalen. Jahrg. 1839. S. 317 f.), als im genannten Jahre eine große Störang in seine Thätigkeit kam und derselben auf einige Zeit eine ganz andere Richtung gegeben wurde. Mohammed ben Tomrut nämlich, Beherrscher von Nordafrica und Spanien, erließ den Befehl, daß sich alle Israeliten entweder zum Islam bekehren, oder innerhalb eines Monats alle unter seiner Herrschaft stehenden Länder verlassen sollten, widrigenfalls sie der Tod treffen werde. In Folge dessen nahm die jüdische Gemeinde zu Cordova und auch die ganze Familie des Maimon äußerlich den Islam an. Und Moses suchte sich gegen einen Rabbinen, der dieses Benehmen scharf tadelte, in einem ausführlichen, ziemlich derben Schreiben zu rechtfertigen, und erntete dafür bei den übrigen Rabbinen großen Beifall. Von jetzt an bekannte er sich nicht nur öffentlich zum Islam, sondern lernte sogar den ganzen Koran auswendig, beschäftigte sich viel mit den philosophischen Werken der Moslimen und ertheilte Einzelnen aus ihnen sogar Unterricht. Der Beweis für seinen Abfall zum Islam, der von manchen jüdischen Gelehrten noch jetzt gern geläugnet wird (cf. Rabbi Davidis Kimchi radicum liber etc. ed. Biesenthal et Lebrecht. Berol. 1847. pag. XXXIV sq.), liegt in seinem eben erwähnten unzweifelhaft ächten Schreiben an jenen anonymen Rabbi, und steht auch ganz im Einklang mit seinen im קדוש השם (Heiligung des göttlichen Namens) ausgesprochenen Grundsätzen (Isr. Annalen, a. a. O. S. 325 f. Jahrg. 1840. S. 32 f.). Im Jahr 1162 starb zwar Mohammed ben Tomrut, aber sein Nachfolger erneuerte sein Verfolgungsedict und die Verfolgung wurde härter und ärger als zuvor. Maimonides indessen, obwohl äußerlich und öffentlich als Mohammedaner sich betragend, scheint doch innerlich stets dem Judenthum angehört zu haben, und beschäftigte sich vorzugsweise mit dem Studium jüdischer Schriften, namentlich der Mischna und des Thalmud, zugleich aber auch mit griechischen und arabischen Philosophen. Jenes seinem Innern widersprechende äußerliche Benehmen wurde ihm jedoch in die Länge zuwider und unerträglich. Er faßte daher, dreißig Jahre alt, den Entschluß, sich an einen Ort zu begeben, der es ihm möglich machte, „seiner eigenen Religion anzugehören und sein Gesetz auszuüben ohne Zwang und Angst." Er begab sich daher mit seinem Vater und seiner ganzen Familie auf ein Schiff, das nach Palästina segelte, und kam innerhalb eines Monats, wiewohl unter vielen Gefahren, noch in demselben Jahre glücklich nach Acco. Von da ging er nach Jerusalem, dann nach Hebron, verweilte aber nirgends lang, aus Furcht vor den Christen,

die damals jene Orte in Besitz hatten. Von Hebron begab er sich nach Aegypten und hielt sich zunächst in Alexandrien auf, ließ sich aber später in Fostat nieder. Da er selbst diese Reise ausführlich beschreibt (s. Isr. Annalen. Jahrg. 1840. S. 45), so erscheint die gewöhnliche Angabe, daß er sich von Spanien unmittelbar nach Aegypten begeben habe (Basnage, histoire des Juifs, V. 1617), oder zunächst in's marokkanische Gebiet und von da nach Aegypten gekommen sei (Jost, Gesch. d. Israeliten. VI. 173), als eine irrige. Zu Fostat war damals gerade der Kampf zwischen den Rabbaniten und Karaiten (s. den Art. Karäer) sehr lebhaft, und letztere waren bereits daran, die Obhand zu gewinnen, als Maimonides den alten rabbanitischen Gesetzen wieder volle Geltung zu verschaffen wußte und es dahin brachte, daß in Betreff der Hauptpuncte eine förmliche Bekanntmachung, von zehn Rabbinen unterzeichnet, in allen Schulen und Synagogen verlesen und auf die Zuwiderhandelnden der Bann gelegt wurde. Diese Thätigkeit verschaffte ihm zwar auf der einen Seite große Hochachtung und Verehrung, zog ihm aber von der andern auch bittern Haß zu, so daß er mitunter sogar in Lebensgefahr kam. So sehr er übrigens auch hier das Studium des Gesetzes zu fördern und Andere darin zu unterweisen bemüht war, so soll er für solche Unterweisung doch nie eine Belohnung angenommen, sondern sich mit Juwelenhandel und Ausübung der Arzneikunde seinen Unterhalt verschafft haben, denn auch in letzterer hatte er sich nicht nur bedeutende theoretische Kenntnisse, sondern auch großes practisches Geschick erworben. Im J. 1168 wurde sein Commentar zur Mischna, den er schon in seinem 23ten Jahre begonnen hatte, endlich vollendet unter dem Titel: كتاب السراج, in arabischer Sprache. In einer ausführlichen Einleitung, die er vorausschickt, hält er sich vorzugsweise an die Ansichten der griechischen und arabischen Philosophen, die er den Weisen Israels vorzuziehen pflegt, und stellt sich die Aufgabe, die Lehren der hl. Schrift mit denen der Philosophen in Uebereinstimmung zu bringen. Das arabische Original dieses Werkes wurde bald auch in's Hebräische übersetzt unter dem Titel: ס׳ הַמָּאוֹר und öfters gedruckt, zuerst zu Neapel 1492 (De-Rossi, annales hebraeo-typographici sec. XV. p. 90 sq.), dann zu Sabioneta 1559, Mantua 1561, Venedig 1566 und 1606, endlich in lateinischer Uebersetzung in der Mischna-Ausgabe von Surenhus, Amsterd. 1698—1703; die Einleitung wurde von Pococke arabisch herausgegeben unter dem Titel: باب موسى (porta Mosis) Oxf. 1655. Nach Vollendung dieses Commentars entschloß sich Maimonides zur Abfassung des Werkes מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, häufig auch יָד חֲזָקָה genannt, welches in 14 Büchern alle Satzungen enthält, welche Gültigkeit behalten haben, sie mögen die Zeit der Zerstreuung oder die Zeit des Tempels betreffen. Sie sind aus allen vorgängigen Werken, Mischna, Thalmud u. s. w., geflossen. Er arbeitete es in reiner hebräischer Sprache aus, und bestimmte es zum Codex, damit jeder Leser schnell jedes Gesetz nach allen seinen Verzweigungen auffinden könne, also um die Mühe des Zusammensuchens der vielfach zerstreuten Satzungen und der daraus zu ziehenden Folgerungen unnöthig zu machen (Isr. Annalen. Jahrg. 1840. S. 218). Eine ausführliche specielle Inhaltsangabe davon findet sich in Wolfs Bibliotheca hebraea. I. 840—851. Das Werk ist öfters gedruckt worden, zuerst ohne Ortsangabe und Jahreszahl (De-Rossi l. c. p. 126 sq.), dann zu Soncino 1490, zu Constantinopel 1509, zu Venedig 1524, 1550 u. 1575 mit verschiedenen Zugaben, am besten zu Amsterdam 1702. Außerdem sind auch fast alle einzelnen Theile des Werkes abgesondert hebräisch und lateinisch herausgegeben worden. Im Jahr 1179 wurde Maimonides Leibarzt Saladin's, und von ihm und seinen Großen sehr hoch geachtet. Eine Denunciation seiner Feinde, daß er den Islam,

den er früher angenommen, wieder verlassen habe, wurde mit der Bemerkung abgewiesen, daß ein erzwungenes Bekenntniß keine Gültigkeit habe. Auch unter den beiden Nachfolgern Saladin's war er Leibarzt, und sein regelmäßiger Aufenthalt war jetzt Aegypten, weßhalb er auch der Aegyptier genannt wird. Ungeachtet aber die ärztliche Thätigkeit einen großen Theil seiner Zeit in Anspruch nahm, so hörte darum sein Wirken für die Wissenschaft doch nicht auf. Er verfaßte noch mehrere Schriften, und gründete zu Alexandrien eine Academie, an welcher sich zahlreiche Schüler aus Aegypten, Palästina und Syrien einfanden. Im J. 1204 starb er und wurde seinem früheren Wunsche gemäß nach Palästina gebracht und zu Tiberias begraben. Sein bedeutendstes und berühmtestes Werk ist neben dem מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה der viel genannte מוֹרֵה הַנְּבוּכִים (Lehrer der Verwirrten), den er zunächst für seinen Schüler R. Joseph in arabischer Sprache unter dem Titel: دلالة الحائرين verfaßte und zu zeigen suchte, daß und wie man die alttestamentlichen Offenbarungsurkunden geistig auffassen und deuten müsse, wobei er sich zugleich über eine Menge philosophischer und theologischer Ansichten verbreitet, und namentlich für einzelne scheinbar grundlose mosaische Gesetze den wahren Grund nachzuweisen sucht, dabei aber auch nicht selten bei seiner Vorliebe für griechische und arabische Philosophie manches dem thalmudisch-jüdischen Religionssystem Fremdartige beimischt. Das arabische Original wurde noch unter seinen Augen und mit seiner Billigung von Aben Tibbon in's Hebräische übersetzt und diese Uebersetzung öfters gedruckt, zuerst ohne Ortsangabe und Jahreszahl, wahrscheinlich schon vor 1480 (De-Rossi, annales etc. p. 121 sq.), dann zu Venedig 1551, zu Sabioneta 1553, zu Basel 1629 vom jüngern Buxtorf, endlich zu Berlin 1791 von R. Salomo Maimon. Außerdem verdienen hier etwa noch Erwähnung die dreizehn Glaubensartikel (שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה עִקָּרִים), s. den Art. Judenthum, die Schrift (Brief oder Rede) über die Auferstehung der Todten (אִגֶּרֶת עַל־תְּחִיַּת הַמֵּתִים oder מַאֲמָר), die Logik (ס׳ הַהִגָּיוֹן) und die Psychologie (ס׳ הַנֶּפֶשׁ). Vgl. darüber, sowie auch über manche andere minder bedeutende, namentlich auch medicinische Schriften Wolfs Biblioth. hebr. I. 860 sqq. — Carmoly (in den israelit. Annalen, Jahrg. 1839. S. 308) vindicirt dem Maimonides unter allen Gelehrten Israels den ersten Rang, und er hätte unbedenklich noch behaupten dürfen, daß auch sein Einfluß auf die rabbinische Theologie größer gewesen und geblieben sei, als von irgend einem andern. Dieß zeigt sich am deutlichsten in den Klagen, welche noch jetzt von manchen Rabbinen gegen Maimonides erhoben werden, weniger wegen seiner irrthümlichen Lehren und Ansichten, als wegen der Starrheit und Abgeschlossenheit, die der rabbinische Lehrbegriff durch ihn erhalten. Gegen seine Orthodoxie werden keine so heftigen Angriffe mehr gerichtet, wie bald nach seinem Tode und zum Theil noch bei seinen Lebzeiten von den „Stockthalmudisten" in Frankreich und mitunter auch in Spanien selbst, welche nicht nur seine Hauptwerke, sondern auch ihn selbst mit dem Banne belegten und erstere verbrannten. Die Irrthümer, die ihm gegenwärtig noch von Manchen zur Last gelegt werden, wollen Andere nicht in seinen Schriften finden, wie namentlich die Läugnung der Auferstehung des Fleisches und der individuellen Fortdauer der Seele, und die nicht seltene Abweichung von der hl. Schrift und dem Thalmud. Uebrigens scheint keine von beiden Parteien ganz Recht und eben darum auch keine ganz Unrecht zu haben und der wahre Sachverhalt darin zu bestehen, daß Maimonides in seinen Behauptungen und Lehren sich nicht gleich bleibt. Einerseits folgt er etwas unvorsichtig den griechischen und arabischen Philosophen und adopirt von ihnen manche Ansicht, die sich in den thalmudischen Rabbinismus nicht fügen will, andererseits aber sucht er doch wieder das Lehrsystem dieses Rabbinismus zu geben und kommt dann natürlich mit seinen

Philosophemen in Collision. Während er z. B. das eine Mal die leibliche Auferstehung als einen Glaubenssatz des Judenthums hinstellt, und demjenigen, der sie läugnet, den Antheil am ewigen Leben abspricht, erklärt er das andere Mal dieses Leben, in Folge seiner philosophischen Vorstellungen von Gott und der Seele, als ein rein geistiges ohne alle leibliche Beimischung, was natürlich die Negation der leiblichen Auferstehung zur Voraussetzung hat (s. Geiger, wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Bd. V. S. 89. 92). Die Hauptklage neuerer Rabbiner gegen Maimonides bezieht sich auf die durch ihn bewirkte Krystallisirung des jüdischen Lehrbegriffs. David Luzzato z. B., Professor am Collegio Rabbinico zu Padua, sagt, Maimonides habe mit aller seiner Philosophie Verderben gebracht. Was der Thalmud schwebend gelassen, habe durch ihn eine eiserne Festigkeit erhalten. Sein abgeschlossenes Glaubenssystem sei eine Erfindung, von der die Alten keine Ahnung gehabt. Mit einem mehr mohammedanischen als jüdischen und thalmudischen Despotismus habe er einen Codex gebildet, damit alle Glaubenssätze und Uebungen bis in's Kleinste festgestellt und entschieden seien (s. Israelitische Annalen, Jahrg. 1839. S. 6. 405). Und Isaac Reggio in Görz gibt hiezu Beifall und lobt den edlen Eifer zur Entfernung des Joches, das dieser Mann den Israeliten aufgebürdet habe und das alle Freiheit im Denken raube (ebend. S. 22). Die Hauptsache ist jedoch hier die Stellung, die Maimonides seinen jüdischen Religionsurkunden gegenüber einnahm. Und in dieser Beziehung kann als zugestanden betrachtet werden, daß er nicht gerade eben diese, sondern vielmehr seine aus Griechen und Arabern geschöpfte Philosophie zum Ausgangspuncte machte, und daher nicht so fast die Ergebnisse seiner philosophischen Forschungen mit der Schrift und dem Thalmud in Einklang zu bringen, als vielmehr letztere so zu deuten suchte, daß sie mit seiner Philosophie harmonirten. Es konnte daher nicht fehlen, daß er in seinen biblischen und thalmudischen Auslegungen überall zum Symbolisiren und Sublimiren sich genöthigt sah, und in Folge dessen den Text zuweilen nicht bloß willkürlich, sondern auch gewaltsam behandelte (Geiger a. a. O. S. 89), weßhalb er auch von Einigen nicht ganz mit Unrecht als der Vater des neuern jüdischen Rationalismus bezeichnet wird. Er ist namentlich kein Freund von Wundern, und obwohl er die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben anerkennt, nachdem er einmal eine Schöpfung aus nichts statuirt hat, so sucht er doch in gegebenen Fällen durch uneigentliche Deutung der betreffenden Berichte dem wirklichen Wunder, wo möglich, auszuweichen. Eine speciellere Angabe und Würdigung seiner philosophischen Ansichten kann nicht hieher gehören. Vrgl. über ihn außer den gelegenheitlich schon angeführten Schriften noch: Revue orientale, Bruxell. 1841. — Beer, Leben und Wirken des Maimonides, Prag 1844. — Lebrecht im Magazin f. d. Lit. d. Ausl. 1844. Nr. 45. 62. — Scheyer, das psycholog. System des Maimonides, Frankf. 1845. — Gumposch, Geschichte der Philosophie, Supplement zu Dr. Rixners Handbuch der Gesch. der Philosophie, Sulzbach 1850. S. 136—39. [Welte.]

Mainz, Bisthum. Der Mainzer Tradition zu Folge soll Crescenz, ein Schüler des Apostels Paulus, wie in Gallien, so auch in der Gegend von Mainz gepredigt haben und der erste Bischof dieser Christengemeinde geworden sein. Daß Crescenz nach Gallien gekommen sei (und Mainz war mit Gallien sowohl nachbarlich wie politisch als Hauptstadt der Germania prima verbunden), will man durch die Stelle 2 Timoth. 4, 10. erweisen, wo Paulus sagt: *Κρήσκης* (sc. *ἐπορεύθη*) *εἰς Γαλατίαν*, d. h. „Crescens reiste nach Galatien". Statt *Γαλατίαν* (Galatien) lesen nämlich hier ziemlich viele alte Kirchenväter, so wie noch mehrere vorhandene Bibel-Codices *Γαλλίαν* oder *Γαλλίας*, so Codex C. 23. 31. 39. 73. 80 (vgl. Griesbach in Apparatu a. h. l.). Was aber noch wichtiger ist: die beiden Ausdrücke Gallien und Gallatien wurden in der alten Zeit ganz promiscue gebraucht, und mit beiden Worten bald das westliche

bald das östliche Celtenland bezeichnet. Nur der Plural Γαλλίαι geht immer auf das westliche, d. h. unser Gallien. Daraus folgt: es mag im zweiten Briefe Pauli an Timotheus Γαλατίαν oder Γαλλίαν die richtige Leseart sein, immerhin kann darunter ebensogut Gallien als Galatien verstanden werden (vgl. Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands, Bd. I. S. 83. ff.). In den ersten Jahrhunderten wiederholten Irenäus (adv. haer. III. 14. n. 1) und die apostolischen Constitutionen (VII. 46) die Worte Pauli mit der Leseart Γαλατίαν; seit dem vierten Jahrh. dagegen wurde unsere Stelle immer entschiedener auf das westliche Gallien bezogen. Eusebius (hist. eccl. III. 4) sagt: „Crescens wurde εἰς Γαλλίας geschickt"; Hieronymus (catal. script. eccl. append. 1) erzählt: „Crescens in Galliis praedicavit." Ebenso gebraucht das Chronicon paschale (Olymp. 220, T. I. p. 471. ed. Bonn.) den Plural; Epiphanius aber (haer. 51, 11) und Theodoret (in II Tim. 4, 10) erklären sich entschieden gegen Galatien und für Gallien (vgl. Rettberg a. a. O. und meine „Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland S. 53. ff."). Es kann sich hienach nur fragen, welches Gewicht diesen Zeugnissen beigelegt werden dürfe. Ich meinerseits habe in meiner ebenangeführten Schrift (S. 54. f.) die Sache so aufgefaßt: Eusebius und die Uebrigen würden die Worte Pauli nicht auf das westliche Gallien (und damit auf Mainz) gedeutet haben, wenn nicht die in Gallien selbst vorhandene Tradition dieß nahe gelegt hätte. Im Gegensatz hiezu will jedoch Rettberg (l. c. S. 86. f.) geltend machen, daß weder in Mainz, noch in Gallien (namentlich Vienne) in jenen frühern Jahrhunderten irgend eine Tradition über Crescens vorhanden gewesen, vielmehr erst aus den Worten Pauli, Eusebii u. A. entstanden sei, und zwar sehr spät. Ado um's J. 860 sei der Erste, der diese Tradition kenne. Die ganze Argumentationsweise Rettbergs ist jedoch keineswegs sieghaft; im Gegentheil glauben wir eben in den Aeußerungen des Eusebius, Hieronymus u. A. Belege von der Existenz und dem höheren Alter der gallisch-mainzischen Tradition erblicken zu dürfen. — Der zweite Platz in der Mainzer Missionsgeschichte wird gewöhnlich der 22. römischen Legion eingeräumt, und behauptet, sie sei früher in Aegypten gestanden, habe an der Zerstörung Jerusalems Theil genommen, von dieser Zeit an viele Christen unter sich gezählt, und sei gleich darauf, (70 oder 71 n. Chr.) an den Rhein verlegt worden. Es ist jedoch nachgewiesen, daß es zwei Legionen mit der Nummer 22 gegeben habe, wovon die eine schon im J. 66 n. Chr. am Rheine stand, während die andere im J. 70 noch vor Jerusalem lag (vgl. P. S. A. Wiener, de legione Rom. vicesima secunda, 1830). Daraus folgt jedoch noch nicht, wie Rettberg (S. 170) erschließen will, daß diese 22. Legion gar kein Moment für die Christianisirung des Mainzerlandes und des ersten Germaniens biete; denn schon im zweiten Jahrh. gab es wohl schwerlich eine Legion, die nicht auch Christen enthalten hätte (vgl. Tertull. Apolog. c. 37; hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes ... castra ipsa etc. Vgl. auch den Eingang zu seinem Buch de corona); in jener alten Zeit aber sah sich der Soldat, wie der Kaufmann, jeder für einen Missionär an. — Daß aber in der That im zweiten Jahrh. in Germania I et II wirklich schon christliche Gemeinden bestanden, bezeugt Irenäus (I. 10) mit den Worten: At neque hae, quae in Germaniis sitae sunt ecclesiae, aliter credunt, nec quae in Hispaniis aut Galliis. (Vgl. meine Gesch. d. Einführung ꝛc. S. 49). Er nennt zwar hier Mainz nicht ausdrücklich; aber da Mainz die Hauptstadt des ersten Germaniens, Cöln die des zweiten war, und nach einem allgemeinen Canon die größten und besuchtesten Städte überall zuerst christliche Gemeinden hatten, so müssen die Worte des hl. Irenäus nothwendig als ein Zeugniß für die Existenz einer christlichen Kirche zu Mainz im zweiten Jahrh. angesehen werden. Dagegen läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen, daß schon Kaiser Domitian, wie Professor Brühl in seinem Werke über Mainz (1829) wahrscheinlich machen will, bei sei-

nem geräuschvollen aber thatlosen Einfall in Germanien über die Christen der Rheingegend eine Verfolgung verhängt habe, und daß unter Kaiser Septimius Severus (193—211) bei der Feier seiner Quinquenalfeste in Mainz viele Christen ermordet worden seien. Veranlassung zu dieser Verfolgung, vermuthete Pater Fuchs, habe der blinde Eifer einiger christlicher Soldaten gegeben, und in der That fand man in einem Gewölbe bei Mainz ein halbzertrümmertes Standbild der Diana mit einer Inschrift, wovon noch die Worte zu lesen waren: qui ferreo fuste percussit Dianam. — Daß gegen Ende des dritten und im Anfange des vierten Jahrh. die Uferlande des Rheines schon christianisirt waren, beweisen nicht nur einzelne in jenen Gegenden aufgefundene altchristliche Inschriften (der Grabstein des Eppocus zu Wiesbaden, aus dem dritten oder vierten Jahrh.; der Grabstein der Lindis zu Ebersheim, und der Servandia Barbara zu Mainz, vgl. Rettberg S. 174), sondern auch die ausdrückliche Erklärung des Kirchenhistorikers Sozomenus (Sec. V.): „daß zu Constantin's Zeit die Stämme auf beiden Ufern des Rheins schon christlich gewesen seien" (ἤδη γὰρ τά τε ἀμφὶ τὸν Ῥῆνον φῦλα ἐχριστιάνιζον, lib. II. 6). Doch ist es auffallend, daß auf der Synode von Arles (s. d. A.) im J. 314 unter den übrigen gallischen und teutschen Bischöfen (von Cöln und Trier) nicht auch ein Bischof von Mainz mitunterschrieben hat. Binterim sucht dieß in seinen Denkwürdigkeiten (Bd. I. Thl. 2. S. 607) durch die Hypothese zu erklären, der damalige Mainzer Bischof sei vielleicht durch den Einfall des Vandalenkönigs Karoko eben aus seinem Sitze vertrieben gewesen; später nahm er jedoch diese Erklärung wieder zurück, zumal die Chronologie in Betreff des Karoko oder Chrocus gar nicht feststehe, und stellte dafür die Vermuthung auf, daß bei Weitem nicht alle Bischöfe, die in Arles gewesen, vielmehr nur ein Ausschuß von ihnen die Acten unterschrieben habe (Binterim, pragm. Geschichte der teutschen Concilien Bd. I. S. 19. f.). — Daß Mainz um die Mitte des vierten Jahrh. schon eine zahlreiche christliche Einwohnerschaft hatte, beweist das Ereigniß vom J. 367. Der alemannische Häuptling Rando nämlich hatte schon lange gegen Mainz Böses im Sinne. Zur Ausführung seines Vorhabens nun ersah er sich einen Festtag der Christen im J. 367, und während eben der größte Theil der Bevölkerung zum Gottesdienste in der Kirche versammelt war, brach er unversehens in die Stadt, überrumpelte Alles und führte viele Gefangene und große Beute hinweg (Ammian. Marcellin. XXVII. 10). Aehnlich wurden auch bald nach dem J. 400 wieder mehrere tausend Einwohner von Mainz in einer Kirche erschlagen (Hieron. Ep. 123 ad Ageruch.). — Den ältesten Catalog der Mainzer Bischöfe liefert uns der Fuldaer Mönch Megenfried aus dem zehnten Jahrh. Er führt die Reihe vom apostolischen Crescens an ununterbrochen fort, hat aber manches Unwahrscheinliche, z. B. die specifisch teutschen Namen so mancher unter den alterältesten Bischöfen. Diesem Catalog zu Folge wäre die Reihe der Mainzer Bischöfe bis auf Bonifaz, den Apostel der Teutschen, folgende: Crescens, Marinus (Martin I.), Crescentius, Cyriacus, Hilarius, Martinus, Celsus, Lucius oder Lucas, Gothard (Godeard), Sophronius (Suffronius), Heriger, Ruther, Avitus, Ignatius, Dionysius, Rudbert, Adelhard, Anneus Lucius, (Lucas Annäus), Maximus (um die Mitte des vierten Jahrh.), Sidonius I., Sigismund, Lupold, Nicetius, Marianus, Aureus, Eutropius, Adalbert, Rather, Adelbald, Lanfried, Rudhard, Sidonius II. (546), Wilbert, Ludgast, Rudhelm, Ludwald (Ruthwald), Leowald, Sigbert (oder Richbert), Gerold, Gewilieb (Vita S. Maximi, ed. Trithem. bei Surius, vitae Sanctorum. T. VI. p. 403. Colon. 1618). — Wie wir sehen, gibt der Catalog um die Mitte des vierten Jahrh. einen Maximus an, der an dem (freilich erdichteten) Cölner Concil im J. 346 Antheil gehabt habe (s. d. A. Cöln). In den Acten dieser Colner Synode dagegen (Mansi II. 1372) führt

der Mainzer Bischof den Namen Martinus, und obgleich Binterim diese Acten für unächt hält, gibt er doch dem Namen Martin den Vorzug. Er beruft sich dafür auf Athanasius. Dieser hatte während seines Exils in Trier mehrere Bischöfe Galliens und der Rheingegenden für sich gewonnen, und führte nun später (Apolog. contra Arian. c. 50. Opp. T. I. 1. p. 133. ed. B. B. Patav. 1777) ihre Namen an, jedoch ohne Angabe ihrer Bisthümer. Es lassen sich aber die Sitze dieser Bischöfe noch ermitteln, und es bleibt dann für den von Athanasius ebenfalls genannten Martinus nur mehr der Stuhl von Madoz übrig. Daß übrigens Athanasius von Trier aus wie mit dem Wormser und Speierer, so auch mit dem Mainzer Bischofe bekannt geworden sei, ist nicht zu zweifeln (vgl. Binterim, teutsche Concil. I. 22. und Rettberg S. 209). — Nicht lange später soll der Bischof Aureus von Mainz nebst seiner Schwester Justina von den Hunnen gemartert worden sein. Eben damals sei auch der hl. Alban enthauptet worden und habe seinen abgeschlagenen Kopf selbst bis an den Platz seines Begräbnisses (wo jetzt die Albanskirche steht) getragen. Die älteren Mainzer Geschichtschreiber jedoch wissen nur von dem Martertod des hl. Albanus, nicht aber von diesem auffallenden Wunder, wie denn auch die ältesten Siegel des Klosters St. Alban diesen Heiligen, den Kopf auf den Schultern, darstellen (Rettberg S. 211). — Der erste ganz verbürgte Name aus der Reihe der Mainzer Bischöfe ist Sidonius II. aus der Mitte des sechsten Jahrh., Erbauer eines Baptisteriums, Wiederhersteller der zerfallenen Stadt und mehrerer Kirchen, und berühmt durch seine Wohlthätigkeit. Später, im Anfange des achten Jahrh., treffen wir den Bischof Gerold, der in einem Kriegszuge gegen die Sachsen fiel, und es folgte ihm sein Sohn Gewielieb oder Gerwilio, welcher nachmals von dem hl. Bonifaz (s. d. A.) abgesetzt wurde. Jetzt, im J. 747, bestieg Bonifaz selbst den Stuhl von Mainz, welcher ebendamit auch zur Metropolitanwürde erhoben wurde. Die beiden fränkischen Fürsten, Carlmann und Pipin, schickten nämlich gleich nach dieser Stuhlbesteigung des hl. Bonifaz eine Gesandtschaft nach Rom, um hier die Erhebung der Mainzer, bisher unter Trier gestandenen Kirche, zur Metropolitanwürde zu betreiben. Papst Zacharias war damit einverstanden, und erließ (Epist. 83) im J. 748 das Edict: „daß die Kirche von Mainz dem Bonifacius und seinen Nachfolgern für ewige Zeiten als Metropolitankirche übertragen werde, und die Städte Tongern (s. d. A. Lüttich), Cöln, Worms, Speier und Utrecht, so wie alle Völker Germaniens, welche durch Bonifacius zum Christenthum bekehrt worden, unter sich haben solle" (vgl. Seiters, Bonifacius S. 502). Durch die letztern Worte: „alle Völker Germaniens ꝛc." waren dem Stuhle von Mainz die von Bonifaz neu errichteten Bisthümer Erfurt, Buraburg, Würzburg und Eichstädt unterstellt worden, so daß derselbe 9 Suffraganate zählte. Von Augsburg, Straßburg, Constanz und Chur sagt das Decret des Papstes Zacharias keine Silbe; doch treffen wir diese 4 Bisthümer kurze Zeit nachher factisch als Suffragnate von Mainz, indem z. B. ein noch vorhandenes Fragment zeigt, wie Erzbischof Riculph von Mainz (787—813) dem Bischof Egino von Constanz einen Befehl ertheilt habe (Rettberg S. 579. f.). Später hörten die Bisthümer Erfurt und Buraburg auf, und Cöln mit Tongern und Utrecht wurde von Mainz getrennt (s. d. A. Cöln); dagegen erhielt Mainz neue Suffraganate an Paderborn, Halberstadt, Hildesheim und Verden, wozu später auch Prag und Olmütz kamen, so daß Mainz 14 Suffraganstühle unter sich hatte. Kaiser Carl IV. jedoch löste um die Mitte des 14ten Jahrh. Prag und Olmütz wieder von Mainz ab; Halberstadt und Verden aber gingen durch die Reformation (bleibend durch den westphälischen Frieden) verloren, so daß der Mainzer Metropole fortan 10 Suffraganate blieben: Würzburg, Worms, Eichstädt, Speier, Straßburg, Constanz, Augsburg, Chur, Hildesheim und Paderborn, wozu im J. 1752 noch das durch Benedict XIV.

neu errichtete Bisthum Fulda hinzukam. — Der erste Nachfolger des hl. Bonifaz auf dem erzbischöflichen Stuhle von Mainz war sein Schüler Lullus, den er schon bei seinen Lebzeiten, als er zuletzt noch als Missionär zu den Friesen ging, zu seinem Stellvertreter bestimmt hatte (vgl. d. A. Bonifacius). Lullus gerieth bald mit dem Abte Sturm von Fulda (s. d. A.) wegen der bischöflichen Jurisdiction über dieses Kloster in Streit, und scheint auch in Rom nicht beliebt gewesen zu sein; wenigstens mußte er 20 Jahre warten, bis er das Pallium erhielt, im J. 780. Uebrigens war er strenge in Handhabung der Zucht und Ordnung, besonders unter seinem großentheils noch sehr rohen Clerus. Auch gründete er das Kloster Hersfeld (s. d. A.) an der Fulda, wo er am 16. October 786 oder 787 starb. Ihm folgte Riculph (787—813), früher ein Vertrauter Carls d. Gr. und gelehrter Freund Alcuins. Er wurde fälschlich beschuldigt, daß er die von Carl erbaute Mainzer Rheinbrücke habe anzünden lassen, weil ein Raubverbrechen darauf begangen worden sei. Nach ihm saß Haistulph, ein Benedictiner, 12 Jahre auf dem erzbischöflichen Stuhle von 814—826; darauf bestieg ihn Otgar (826—47), der muthmaßliche Urheber der Pseudoisidor'schen Sammlung (s. d. A.). Noch berühmter wurde Rabanus Maurus (s. d. A.), früher Mönch und Abt in Fulda, seit 847 Erzbischof, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit. Nach seinem Tode (er starb den 4. Febr. 856 auf seiner Villa — Winkel im Rheingau) wurde Carl, der Sohn des Königs Pipin I. von Aquitanien (856—63), darauf der kriegerische Liutbert (863—89), sofort Sunzo oder Sunderhold erhoben, welcher im J. 891 in einer Schlacht gegen die Normannen an der Geule fiel. Die nächsten Erzbischöfe hießen Hatto I. (s. d. A.); Heriger (913—27); Hildebert († 937); Friedrich († 954), der Felonie gegen Otto I. schuldig und darum längere Zeit verbannt; Wilhelm († 968), Otto's I. natürlicher Sohn (seit ihm haben die Mainzer Erzbischöfe den Titel als Erzkanzler des Reichs); Hatto II. von 968—70 (s. d. A.), der angebliche Erbauer des Mäusethurms bei Bingen; Robert († 975). Jetzt folgte der berühmte Willigis († 1011), groß als Staatsmann, wie als Bischof, der Erbauer der neuen Domkirche (978), welche sein dritter Nachfolger (unmittelbar folgten nämlich Archimbald 1011—1021, und Aribon 1021—1031), der hl. Bardo vollendete. Bardo war Mönch in Fulda und Verwandter der Kaiserin, der Gemahlin Conrad's II., der ihn auch (vor dem Investiturstreit) zum Erzbischof wählte. Gleich nach seiner Erhebung wurde er an Weihnachten zur Festpredigt nach Goslar, wo sich der Kaiser eben aufhielt, eingeladen. Seine Predigt fiel, weil er nicht die gehörige Zeit zur Vorbereitung hatte, zu kurz und inhaltsleer aus, und wurde von der des Dietrich von Metz am Stephanstage weit übertroffen. Viele Vornehme waren darum mit der Wahl des Kaisers unzufrieden und warfen ihm Parteilichkeit vor. Aber am dritten Feiertage predigte Bardo abermals, so gewaltig und salbungsvoll, daß alle Zuhörer weinen mußten, der Kaiser aber darauf freudig ausrief: „heute feire ich mein Weihnachtsfest" (Fleury, hist. eccl. Livre LIX. n. 30). — Ihm folgte (Leopold (Liutpold) 1051 — 59, diesem Sigfried I., Graf von Eppenstein, und nach seinem Tode (1084) Wezilo, der auf der Synode von Halberstadt als Häretiker mit dem Banne belegt wurde, weil er behauptet hatte, die Weltgeistlichen, die ihrer Güter beraubt seien, stünden nicht mehr unter dem geistlichen Gerichte. Er entsagte jedoch diesem Irrthum und starb 1088. Sein Nachfolger Ruthard betheiligte sich bei einer blutigen Judenverfolgung, und floh darauf, aus Furcht vor dem Kaiser, nach Thüringen († 1109). Albert oder Adelbert I., ein Graf von Saarbrück (1109—1137), war ein Gegner Heinrichs V. (s. d. A.), und wurde deßhalb von diesem gefangen, aber von den Mainzer Bürgern wieder befreit. Aus Dankbarkeit verlieh er ihnen den Freibrief, der auf den erzenen Thüren des Doms eingegraben ist. Nach Heinrichs V. Tod berief er im J. 1125 jenen Reichstag, auf welchem uns die erste Spur der

Churfürsten begegnet. Auf seinen und des päpstlichen Legaten (Cardinal Gerhard) Vorschlag nahmen jetzt nicht mehr wie früher sämmtliche teutsche Fürsten an der Kaiserwahl Theil, sondern es wurden 10 aus jedem der vier Hauptstämme (Franken, Sachsen, Schwaben und Bayern) ausgewählt, und diese 40 nun wählten den Sachsenherzog Lothar zum Kaiser. So war Albert oder Adelbert nicht nur selbst der erste Churfürst von Mainz, sondern auch der eigentliche Urheber der churfürstlichen Würde (vgl. Luden, Gesch. d. teutsch. Volkes X. 13). Noch deutlicher trat die Churfürstenwürde im J. 1152 bei der Wahl Friedrich Barbarossa's hervor, indem nur die principes electores wählten, die übrigen Fürsten bloß beistimmten. Ein paar Menschenalter später spricht Albrecht von Stade, ein Zeitgenosse Friedrichs II., bereits von 7 Churfürsten, 3 geistlichen (Mainz, Trier, Cöln) und 4 weltlichen (Pfalz, Sachsen, Böhmen, Brandenburg), und nach Friedrichs II. Tod sehen wir bei der Wahl seiner Nachfolger Richard von Cornwall und Alphons von Castilien bereits nur mehr die Churfürsten thätig (Schmidt's Gesch. d. Teutsch. III. 80); der Erzbischof von Mainz aber hatte stets den ersten Rang unter den Churfürsten, wie er überhaupt allen Fürsten und Prälaten des teutschen Reiches voranging. Auf Albert oder Adelbert I. folgte sein Bruder Albrecht oder Adelbert II. 1138—41, dann Marculph (Arnulph) 1141—42, Heinrich I. 1142—53, Arnulph oder Arnold von Seelenhofen 1153—1160, der von den Bürgern von Mainz, weil er besondere Steuer verlangt hatte, ermordet wurde. Sein Nachfolger Conrad von Wittelsbach war ein Anhänger Alexander's III., mußte deßhalb vor Kaiser Friedrich I. fliehen und wurde Erzbischof von Salzburg. Statt seiner erhob der Kaiser jetzt seinen Kanzler, Graf von Buche als Christian I. im J. 1166 zum Erzbischof von Mainz, der nun auch an den Kämpfen des Kaisers gegen Rom und Oberitalien lebhaften Antheil nahm (vgl. Raumer's Gesch. d. Hohenstf. II. 195. 198. 207. 227. 275). Nach seinem Tode 1183 wurde sein Vorfahrer Conrad wieder eingesetzt, und diesem folgten im J. 1200—1230 Sigfried II. von Eppenstein; Sigfried III. aber (1231—1249), des Vorigen Neffe, auch ein Graf Eppenstein, stellte die durch Brand verunglückte Cathedrale wieder her, billigte die Absetzung Friedrichs II. und hatte solches Ansehen, daß er hintereinander zwei Kaiser, Heinrich Raspe und Wilhelm von Holland, auf den Thron erhob. Ein darauf bezügliches Denkmal findet sich noch jetzt im Mainzer Dom. Weniger berühmt waren Christian II., der im J. 1251 selbst resignirte, Gerhard I. (1251—1259), Wernher von Eppenstein (1259—1284), Heinrich II., ein Franciscaner bürgerlicher Abkunft, und strenge in Handhabung der Kirchenzucht († 1288), und Gerhard II. von Eppenstein (1288—1305). Einen großen Namen dagegen erwarb sich Peter Aichspalt (s. Aichspalt) von 1305—20, dem von 1321—28 Matthias, Graf von Bucheck folgte. Nach seinem Tode ernannte der Papst den Grafen von Virneburg, Heinrich III., den jedoch das Capitel längere Zeit nicht anerkennen wollte. Später übrigens, 1346, setzte ihn Papst Clemens VI. wieder ab, aber Heinrich erhielt sich doch im Besitze bis an seinen Tod 1353, und nun erst konnte der vom Papste schon seit länger gewählte Gerlach, Graf von Nassau, den erzbischoflichen Stuhl besteigen. Er starb 1379 und hatte Adolph I. von Nassau zum Nachfolger, welchem entgegen der Papst und Kaiser den Ludwig von Meißen erhoben. Sie verglichen sich jedoch, und Ludwig wurde Erzbischof von Magdeburg; Adolph aber stiftete 1389 als Erzbischof von Mainz die Universität Erfurt (s. d. A.) und starb 1390. Conrad II. von Weinsberg sofort verfolgte die Waldenser († 1397), Johann II. von Nassau, Adolphs I. Bruder (1397—1419), nahm Theil an der Absetzung des Kaisers Wenzel, und hatte lange Kriege mit Braunschweig und Hessen. Aehnlich lag Conrad III., Rheingraf von Stein, in beständiger Fehde mit den Mainzer Bürgern († 1434), welche erst sein Nachfolger Dietrich von Erbach im J. 1435 unter Beistand

zweier Commissarien des Basler Concils schlichtete. Unter ihm wurde auch die Buchdruckerkunst (s. d. A.) in Mainz erfunden. Nach seinem Tode (1459) stritten sich Diether, Graf von Isenburg (s. d. A.) und Adolph II. von Nassau um den erzbischöflichen Stuhl. Die Bürger der bisher freien Reichsstadt Mainz nahmen Partei für den Erstern; aber er wurde, weil er die Annaten nicht entrichtet hatte, von Pius II. abgesetzt und von seinem Gegner in einer Schlacht bei Heidelberg 1462 überwunden. Adolph eroberte und plünderte darauf Mainz und unterwarf jetzt auch diese Stadt (1462) der weltlichen Hoheit der Erzbischöfe, die bereits auch manche andere Herrschaften erworben hatten und im Laufe der Zeit deren noch mehrere erhielten. Nach Adolphs II. Tod 1475 erhielt wieder Diether das Erzstift und gründete jetzt 1477 die Universität Mainz (sie wurde im J. 1798 unter französischer Herrschaft wieder aufgehoben). Ihm folgten Albert III., 1482—84; Bertholt, Graf von Henneberg (s. d. A.), Erzkanzler Maximilians I., 1484—1504; Jacob von Liebenstein bis 1508; Uriel von Gemmingen bis 1514; darauf Albrecht von Brandenburg (s. d. A.), ein Zeitgenosse Luthers, Anfangs der Neuerung nicht abgeneigt, später ihr entschiedener Gegner, († 1545). — Während sodann Sebastian von Heusenstamm (1545—55) Erzbischof war, eroberte Albert Alcibiades von Brandenburg die Stadt Mainz, und verbrannte den churfürstlichen Palast und mehrere Kirchen. Von da an bis zum dreißigjährigen Kriege regierten Daniel von Homburg († 1582), Wolfgang von Dalberg († 1601), Johann Adam von Bicken († 1604), Johann Schweikard (Suikard), Edler von Kronberg († 1626), Georg Friedrich von Greiffenklau († 1629), und Anselm Casimir von Umstadt. Unter letzterem wurde Mainz wiederholt Tummelplatz der schwedischen, französischen und kaiserlichen Truppen. Zuletzt blieben die Franzosen Meister der Stadt, während der Churfürst nach Frankfurt hatte flüchten müssen, wo er im J. 1647 starb. Es folgte Johann Philipp von Schönborn, und blieb im Besitze, obgleich die Schweden beim westphälischen Frieden (1648) die Säcularisirung des Erzstifts verlangten. Unter ihm begann der Streit zwischen Mainz und Cöln wegen des Rechtes, den teutschen Kaiser zu salben. Er starb 1673. Schon er, noch mehr seine Nachfolger Lothar Friedrich von Metternich-Burscheid († 1675), Damian Hartard von der Leyen (1678), Carl Heinrich von Metternich-Winneburg († 1679) und Anselm Franz von Ingelheim waren vielfach in weltliche Händel verflochten; letzterer wird sogar eines geheimen Einverständnisses mit den Franzosen beschuldigt, denen sich Mainz im J. 1688 ergab. Aber schon im folgenden Jahre wurde die Stadt von den Teutschen wieder erobert und auch der Churfürst kehrte wieder zurück († 1695). Nach ihm regierten noch Lothar Franz Schönborn († 1729), Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg († 1732), Philipp Carl von Eltz-Kempenich († 1743), Johann Friedrich Carl von Ostein († 1763), Emmerich Joseph, Baron von Breitbach-Burresheim († 1774), und Friedrich Carl Joseph Baron von Erthal, der an der Emser Punctation (s. d. A.) Antheil nahm und überhaupt die Febronianischen Grundsätze (s. d. A. Hontheim) beschützte. Während seiner Regierung fiel Mainz im J. 1792 durch Feigheit und Verrath in die Hände der Franzosen unter General Custine, wurde ihnen zwar wieder entrissen, aber am 29. December 1797 wieder von ihnen erobert und der Republik einverleibt. Schon beim Bombardement der Stadt im J. 1793 gerieth die Domkirche am 18. Juni in Brand, und verlor die Dächer ihrer Schiffe, der Thürme und des Kreuzgangs, auch ihre kostbare Bibliothek. In den folgenden Kriegsjahren war sie zu einem Fouragemagazin entwürdigt, geplündert und verwüstet. Im Januar 1798 steckten die Franzosen die Tricolorfahne an der Spitze des Domthurmes auf. Als darauf durch den Lüneviller Frieden (1801) die Stadt Mainz nebst einem großen Theile des Erzstifts an Frankreich fiel, erhielt der französische Domainen-

director Guyon von der Regierung die Weisung, alles, was sich noch an beweglichen Gegenständen im Dome befinde, öffentlich an den Meistbietenden versteigern zu lassen; und dieß geschah auch. Während der Reichsdeputations-Verhandlungen, welche auch eine Entschädigung des Erzbischofs von Mainz herbeiführen sollten, starb der genannte letzte Mainzer Churfürst Erthal, und sein bisheriger Coadjutor Dalberg (s. d. A.) erhielt nun zur Entschädigung sammt dem Titel Churerzkanzler die Fürstenthümer Aschaffenburg und Regensburg und die Grafschaft Wetzlar. Zugleich wurde das Erzbisthum nach Regensburg verlegt. Das Churfürstenthum und Erzbisthum Mainz hatte aufgehört. An weltlichem Gebiet hatte dasselbe 150 Quadratmeilen mit ungefähr 350,000 Einwohnern umfaßt. Der Churfürst hatte 1,400,000, das Capitel, aus 24 Canonicis und 18 Domicellaren bestehend, 380,000 Gulden Einkünfte. — Nachdem der der erste Consul von Frankreich im J. 1801 mit Pius VII. ein Concordat geschlossen hatte, erhob er auch Mainz, jetzt Hauptstadt des Departements Donnersberg, wieder zu einem Bisthum, und ernannte am 23. October 1802 den edlen Joseph Ludwig Colmar aus Straßburg, der während der französischen Schreckensherrschaft tausendmal sein Leben auf's Spiel gesetzt hatte, um die Segnungen der Religion zu spenden, zum ersten Bischofe von Mainz. Von dem Cultminister Portalis unterstützt, brachte es Colmar, von Bonaparte persönlich geachtet, dahin, daß im J. 1803 der Dom wiederum dem kirchlichen Gebrauche zurückgegeben wurde. Von da an begann auch mit großem Eifer dessen Reparation. Aber nach der Schlacht von Leipzig wurden wieder 9000 Soldaten vom 9.—27. November 1813 in den Dom einquartirt, welche, aus Noth, alles Holzwerk der Kirche verbrannten. Gleich darauf ward dieselbe abermals als Fouragemagazin benützt, und erst nach Wiederbesetzung der Stadt durch die Teutschen am 4. Mai 1814 konnte zur Reinigung des Doms geschritten und am 12. November 1814 wieder der erste Gottesdienst darin gehalten werden. Um dieselbe Zeit wurde Mainz durch den Wiener Congreß dem Großherzogthum Hessen-Darmstadt einverleibt. Einige Jahre später, 15. December 1818, starb Bischof Colmar (eine ausführliche Biographie desselben ist dem ersten Bande seiner Predigten vorangestellt), und es folgte eine zwölfjährige Sedisvacanz, bis nach Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz (1827) Vitus Burg zum Bischofe von Mainz erhoben und am 13. Januar 1830 feierlich installirt wurde. Er starb den 23. Mai 1833 und es folgte ihm 1834 Johann Jacob Humann, und nach dessen frühzeitigem Tode († den 19. August 1834) Peter Leopold Kaiser 1835—48 († 30. Dec. 1848); am 25. Juli 1850 aber bestieg Wilhelm v. Ketteler den Stuhl des hl. Bonifacius. — Die jetzige Diöcese Mainz, zur oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. A.) gehörig und ein Suffraganat von Freiburg (s. d. A.), umfaßt das ganze Großherzogthum Hessen mit 148 Pfarreien und ungefähr 180,000 Gläubigen. Literatur: außer den bereits angeführten Werken Serarius, res Moguntiacae. Mog. 1604. Werner, Franz († Domdechant in Mainz), der Dom zu Mainz und seine Denkmäler, nebst Darstellung der Schicksale der Stadt und der Geschichte seiner Erzbischöfe bis zur Translation des erzbischöflichen Sitzes nach Regensburg. 3 Bde. Mainz 1827. Schaab, Gesch. der Stadt Mainz. 3 Bde. Mainz 1844. [Hefele.]

Maistre, Graf Joseph von, ausgezeichneter katholischer Schriftsteller, 1753 zu Chambery geboren, von einer ursprünglich aus Languedoc stammenden Familie, die sich in Piemont niedergelassen hatte, wurde 1787 Senator zu Chambery und emigrirte 1793 nach der Besetzung seines Vaterlandes durch die Franzosen. Als 1799 der König von Sardinien sich genöthiget fand, das feste Land zu verlassen, folgte ihm der treue Graf von Maistre auf die Insel Sardinien und wurde mit der Leitung der sardinischen obersten Kanzlei beauftragt. Im J. 1803 wurde der Graf als bevollmächtigter Minister an den russischen Hof geschickt, von wo er erst 1817 zurückkehrte und als Staatsminister, Kanzler von

Sardinien und Mitglied der Academie der Wissenschaften zu Turin im Februar 1821 vom Tode überrascht wurde. Außer mehreren kleinen gehaltreichen Schriften erschienen von dem Grafen von Maistre folgende vier größere Werke: 1) Considérations sur la France, suivies d'un essai sur le principe générateur des constitutions politiques, Paris 1814; 2) Du pape, die zweite und verbesserte Ausgabe Lyon und Paris 1821; 3) De l'église gallicane etc. Lyon et Paris 1821; 4) Les soirées de St. Petersbourg, 1821. In Teutschland machte Friedrich v. Schlegel in dem 9. und 10. Heft seiner Concordia und dann in B. 2 der neuen Ausgabe seiner Literatur-Geschichte auf das Werk Du pape aufmerksam, und alle vier genannten Werke Maistres fanden in den Wiener Jahrbüchern der Literatur, 3tes Quartalheft 1821, eine ausführliche Beurtheilung. Bald darauf unternahm es Moritz Lieber, ein um die katholische Sache Teutschlands wohlverdienter Gelehrter, die genannten Werke Maistre's in Verbindung mit einigen gelehrten katholischen Freunden in's Teutsche zu übersetzen, Frankfurt 1822—1825. Katholischer Glaube und katholische Lehre ist Geist und Seele der nach Inhalt und Form ausgezeichneten Schriften des Grafen Maistre. Niemand hat besser als er es einleuchtend gemacht, daß die wahren Grundursachen der allgemeinen Erschütterung aller Verhältnisse von Kirche und Staat die verkehrten Lehren der Zeit seien, und daß das erste und festeste Band aller Gesellschaft nur in der Religion bestehe. Maistre war auch der erste, der es unternahm, die Verdienste des Papstthums um die Gesammtcultur Europas ausführlich darzustellen und die hohe Wichtigkeit der päpstlichen Macht für die wahren Grundlagen der Societät und Civilisation zu zeigen. Das hohe Interesse der Maistre'schen Schriften für Religion, Gesetzgebung, Philosophie und Geschichte hat den sel. Dr. Windischmann bewogen, die Soirées de St. Petersbourg mit einer philosophischen Einleitung und philosophischen Bemerkungen zu begleiten. [Schrödl.]

Majestät Gottes, s. Gott.

Majestätsbrief, s. Dreißigjähriger Krieg.

Majestätsrechte, s. jura circa sacra.

Majolus, Abt von Clugny, s. Clugny.

Major und Majoristenstreit. Dieser Streit, der zunächst durch Major veranlaßt wurde und in dem es sich um die Nothwendigkeit der guten Werke handelte, nahm im J. 1552 seinen Anfang, versetzte viele Jahre hindurch ganz Teutschland in Spannung und trug zu jenem Abschlusse der protestantischen Rechtfertigungslehre, wie er endlich in der Concordienformel (s. d. A.) erfolgte, am meisten bei. Major, Georg, ist geboren den 25. April 1502 zu Nürnberg, wurde am Hofe Friedrichs des Weisen als Capellknabe erzogen, und bezog, unterstützt von der Mildthätigkeit des Churfürsten von Sachsen und des Rathes zu Nürnberg, im J. 1521 die Universität Wittenberg. Mit regem Eifer sah er sich hier auf dem philologischen und theologischen Gebiete um und genoß eines nähern Umgangs mit Luther und Melanchthon. Schon im J. 1529 wurde ihm das Rectorat an der Schule zu Magdeburg anvertraut und durch seinen rühmlichen Fleiß und Eifer kam die dortige Schule zu bedeutendem Flor. Sieben Jahre später wurde er Superintendent zu Eisleben und im J. 1539 kam er als Professor der Theologie und als Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg; im J. 1544 erhielt er die theologische Doctorwürde. Zu dem Religionsgespräche, welches nach dem Wunsche des Kaisers in Regensburg stattfinden sollte, wurde Major, da er nach Luthers Meinung Mann's genug dazu wäre, am 10. Januar 1546 abgefertigt; beigegeben waren ihm Bucer, Brenz und Schnepf, und die augsburgische Confession und Apologie war ihnen in ihrer Instruction als Richtschnur gestellt. Begreiflicher Weise kam aber hier so wenig eine Vereinigung zu Stande, daß die sächsischen Collocutoren schon am 20. März Regensburg wieder verließen. Nun brach der schmalkaldische Krieg (s. d. A.) aus und Major sah sich veranlaßt,

das bedrohte Wittenberg zu verlassen. Nur der Umstand, daß ihm der Herzog August das Amt eines Hofpredigers und Superintendenten in Merseburg 1547 übertrug, rettete ihn und die Seinen vor bitterer Noth. Doch schon im folgenden Jahre nach Beendigung des Kriegs konnte er wieder nach Wittenberg zurückkehren. Vergebens ließen ihm der König von Dänemark und der Herzog Friedrich von Holstein im J. 1551 glänzende Stellen anbieten, dagegen nahm er im Anfang des J. 1552 einen Ruf nach Eisleben als Superintendent der Mansfelder Kirche an. Er war jedoch um diese Zeit durch seine Theilnahme an den Verhandlungen über das Leipziger Interim (s. d. A.), in welchem die Feinde dieser Formel so viele päpstliche Irrthümer witterten, und besonders durch die in dasselbe aufgenommene Aeußerung, daß der Mensch bei dem Werke der Besserung und Rechtfertigung sich nicht als einen todten Block verhalte, der Zelotenpartei sehr mißfällig oder mindestens verdächtig geworden; dazu kam noch, daß ihn Amsdorf (s. d. A.) zu Ende des J. 1551 in einer Schrift des Adiaphorismus (s. Adiaphoristen) und der Verfälschung der Rechtfertigungslehre beschuldigte, und ihm namentlich vorwarf, 1) daß er irgendwo geschrieben habe: er wolle über das Wörtlein: Sola, oder über die Formel, daß der Glaube allein gerecht mache, nicht streiten; 2) daß in einer seiner Schriften der Ausdruck vorkomme: der Glaube mache fürnehmlich selig; 3) daß er mehrmals ausdrücklich gelehrt habe, gute Werke seien nöthig zur Seligkeit. Deßhalb erhoben die Prediger der Grafschaft, als heftige Gegner des Interims bekannt, Anfangs Schwierigkeiten, ihn als ihren Vorgesetzten anzuerkennen, und ließen sich endlich Majors Anstellung nur gegen die Zusage gefallen, daß der neue Superintendent an dem bisherigen kirchlichen Zustande nichts ändere und sich von der schon berührten öffentlichen Anklage genügend reinige. Major verfaßte deßhalb noch im J. 1552 eine Antwort auf die Anklageschrift Amsdorfs und wies die erste der Beschuldigungen als eine Unwahrheit zurück, indem er Jedermann aufforderte, ihm diejenige Stelle seiner Schriften, in welcher jener Ausdruck stehen sollte, namhaft zu machen. Hierauf erklärte er sich über die Anhänglichkeit an die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben in der bestimmtesten Weise, glaubte sich nun aber auch in Beziehung auf die Lehre von den guten Werken berechtigt, keinen weitern Rückhalt zu beobachten, und ließ daher in seine Vertheidigungsschrift die Worte drucken: „das bekenne ich aber, daß ich also vormals gelehrt habe und noch lehre, und fürder alle meine Tage so lehren will, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind, und sage öffentlich und mit klaren Worten, daß Niemand durch böse Werke selig werde, und daß auch Niemand ohne gute Werke selig werde, und sage noch mehr, daß wer anders lehrt, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht!" Major wollte wohl, durch die Wirkungen der neuen Rechtfertigungslehre erschreckt, ihr durch beschränkende Zusätze die gefährlichste Spitze abbrechen, und er hielt sich hiezu um so mehr für berechtigt, als nicht bloß in einer der Schriften Melanchthons, durch welche die Theologie der neuen Kirche größtentheils bestimmt worden war, die Sätze, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig seien, und daß dieselben geistliche und leibliche Belohnungen in diesem und in jenem Leben verdienen, sich vorfanden (siehe 3. Ausgabe der loci theologici vom J. 1543 im Abschnitt de bonis operibus), sondern auch Luther selbst, besonders in der antinomistischen Streitigkeit mit Agricola sich auf das Entschiedenste für die guten Werke erklärt hatte. Allein dem großen Haufen der Anhänger des Lutherthums hatte sich die Lehre vom gänzlichen Unwerthe der guten Werke, mit welcher die Reformatoren zuerst aufgetreten waren, tiefer eingeprägt und inniger mit allen Vorstellungen verschmolzen, als daß die nachträglichen Einschränkungen, durch welche sie den bedenklichen Folgerungen derselben vorzubeugen bemüht gewesen waren, Eingang finden konnten, und es mußte sonach den eifernden Gegnern Majors sehr leicht werden, ihn auf den Grund eines zu bestimmten Widerspruchs gegen

die angenommene Grundlehre der neuen Kirche als einen Irrgläubigen verdächtig zu machen. Amsdorf, Flacius, Gallus, die Prediger zu Hamburg und Lübeck, die Lüneburger, Magdeburger und Mansfelder Prediger, sie alle beeilten sich, in Schriften oder Gutachten gegen jede Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, wie sie auch dargestellt und motivirt werden möchte, zu protestiren. Die nächste Folge war, daß der ältere Graf Albrecht von Mansfeld dem Major, unter Androhung harter Verfahrungsweisen sagen ließ, daß er Eisleben und die ganze Grafschaft sofort zu räumen habe. Dem Angeklagten wurde nicht einmal die gegen ihn erhobene Klage mitgetheilt. Dennoch fand es derselbe der Klugheit gemäß, dem Befehl des Grafen durch schleunige, fluchtartige Entfernung nachzukommen und begab sich wieder in seinen frühern Wirkungskreis nach Wittenberg. Hier gab er sich nun alle Mühe, seinen Satz so mit Clauseln zu umstellen, von seiner behaupteten Nothwendigkeit so viel wieder hinwegzunehmen, daß sie protestantischen Ohren allenfalls erträglich klingen möchte; er verwahrte sich nachdrücklichst gegen jede Vorstellung eines Verdienstes: er wisse wohl, daß der Mensch durch den Glauben ohne alle Werke gerechtfertigt werde, daß er als Gerechtfertigter auch schon die Seligkeit besitze, und die guten Werke also durchaus nicht zur Erwerbung der Seligkeit, die der Mensch bereits und allein durch den Glauben habe, dienten; nur eine Nothwendigkeit des Zusammenhanges oder der Folgen, necessitatem conjunctionis et debiti, non meriti, behaupte er, weil der Glaube nicht ohne gute Werke sein könne. Dann aber wies er auch darauf hin, wie anstößig und gefährlich die entgegengesetzte Lehre von der Entbehrlichkeit der guten Werke zur Seligkeit sei. Die Gegner bestritten nun allererst Major's Behauptung, daß die von ihm aufgestellte Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit noch keineswegs eine verdienstliche Beziehung derselben auf die Seligkeit involvire, und man muß mit Döllinger gestehen, daß Amsdorf und die übrigen Gegner Majors hier im Rechte, und befugt waren, seine Distinction als unhaltbar zurückzuweisen. Wenn gesagt wird, daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seien, so kann diese Nothwendigkeit ihren Grund nur darin haben, daß Gott die Heiligkeit und ihre Früchte, die guten Werke, für die unerläßliche Bedingung erklärt hat, von welcher das ewige Heil abhängt, so daß, wer die guten Werke hat, damit als mit der von Gott gesetzten und von ihm geleisteten Bedingung die Seligkeit erwirbt; und da nach allgemeinem menschlichen Sprachgebrauche das Leisten desjenigen, wodurch man ein Gut oder eine Wohlthat erwirbt, oder die Bedingung erfüllt, unter welcher die Wohlthat verheißen ist — ein Verdienen genannt wird, wie incommensurabel verschieden auch die Leistung und das dafür gegebene Gut oder der Lohn sein mögen, so ist es richtig, daß der Begriff der Verdienstlichkeit der guten Werke von dem Begriffe einer Nothwendigkeit derselben zur Seligkeit nicht getrennt werden kann. Zuletzt nahm Major den angefochtenen Satz (im J. 1562) ganz zurück, ja er appellirte, als man ihn dennoch nicht in Ruhe ließ, in einem neuen Bekenntniß im J. 1567 und in seinem Testamente vom J. 1570 an den Richterstuhl Gottes, des allwissenden Herzenskündigers, daß er niemals beabsichtigt, der streng lutherischen Lehre vom allein seligmachenden Glauben den mindesten Abbruch zu thun. Aber vergebens. Die Theologen zu Jena gaben nun eine christliche, in Gottes Wort gegründete Erinnerung heraus, in welcher sie die Welt warnten, kein Wort von allen diesen Versicherungen zu glauben, und zwar noch Gott baten, daß er den armen alten Mann bekehren möge, damit er nicht ohne Buße dahinfahre, am Ende aber doch die Vermuthung äußerten, daß ihm wohl nicht mehr zu helfen sein werde. Ja Flacius (s. d. A.) schloß eine Schrift, die er dem Testamente Majors entgegensetzte, mit dem Wunsche, daß doch Christus bald auch dieser Schlange den Kopf zertreten möchte. Bei dem langen und mit so vieler Leidenschaftlichkeit und Bitterkeit geführten Majoristenstreit (vgl. Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und

Ketzerhistorie par. II. libr. 16. cap. 27. § 8. sqq.) war unter allen Theologen, die sich dabei betheiligten, keiner, der sich dahin erklärte, Major sei nach seinem Urtheil nicht von der reinen lutherischen Lehre selber wenn schon von ihren Ausdrücken abgewichen, der Superintendent Justus Menius zu Gotha allein ausgenommen. Dieser verweigerte, vielleicht nur aus Opposition gegen Amsdorf, im J. 1554 einem amtlichen Ausschreiben, in welchem Majors Lehre förmlich verdammt ward, die Unterschrift, zog dadurch aber auch die Verfolgung auf sein eigenes Haupt. Der Herzog Johann Friedrich ließ ihn sogleich mit harten inquisitorischen Maßregeln bedrohen. Zwar kamen dieselben damals noch nicht zur Ausführung, weil es an allen Beweismitteln fehlte; dafür aber brachten die Zeloten das Gerücht unter das Volk, daß Menius ein Papist geworden sei. Vornehmlich um sich von diesem Verdachte zu reinigen, ließ derselbe zwei Jahre darauf (1556) eine Schrift von der Bereitung zum seligen Sterben und eine Predigt von der Seligkeit drucken. In beiden Schriften trug er die rein lutherische Lehre, daß und warum kein Mensch durch das Gesetz und durch Werke selig werden könne, auf das Bestimmteste und Deutlichste vor und hütete sich sehr sorgfältig, von der Nothwendigkeit guter Werke zu sprechen. Doch hatte er nicht vermieden, der Nothwendigkeit der Buße zur Seligkeit zu gedenken, und in der Predigt auch davon gehandelt, daß denjenigen, die ohne alles Gesetz und Werke allein durch den Glauben an Christum selig geworden, doch von Nöthen sei, sich vorzusehen, daß sie die Seligkeit, die ihnen ohne alles Verdienst aus Gnaden widerfahre, durch öffentliche Sünde wider Gott und wider ihr Gewissen nicht wiederum verlieren, sondern sie vielmehr in reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben erhalten und darin bestehen und bleiben möchten. In diesen und ähnlichen Stellen fand Amsdorf majoristisches Gift. Auf deßhalb gemachte Anzeige ließ der Herzog die schon früher gegen den Menius beabsichtigten Maßregeln in Anwendung treten, ihn vom Amte suspendiren und vor einer in Eisenach versammelten theologischen Commission zur Verantwortung ziehen. Menius vereitelte aber den zu seinem Verderben entworfenen Plan durch seine Bereitwilligkeit, ein von der Commission ihm vorgelegtes strenggläubiges Bekenntniß zu unterschreiben und dabei zu versichern, daß er die in seinen Aeußerungen gefundene Meinung nicht gehegt habe, und gern alle auf dieselbe gedeuteten Ausdrücke berichtigen werde. Dieser Ausgang hatte eine Trennung unter den Strenggläubigen selbst zur Folge. Menius verlor zwar, ungeachtet seiner nachgiebigen Erklärung, sein Amt und starb bald darauf in Leipzig, wo er eine andere Anstellung erhalten hatte. Amsdorf fand sich aber hiedurch noch nicht zur Ruhe bestimmt. Voll Verdruß über die Weigerung mehrerer seiner Parteigenossen, der von ihm aufgestellten Behauptung beizupflichten, daß gute Werke in keinem Sinne und in keiner Beziehung nöthig zur Seligkeit seien, trieb er nun diese Behauptung auf die äußerste Spitze und ließ im J. 1559 eine Schrift unter dem Titel drucken: daß die Propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre, christliche Propositio sei, durch die Heiligen Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt. Auch Wigand äußerte in einem Schreiben an Weller: man könne wohl sagen, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich wären; wer das nicht statuire, der verkleinere die Schrecklichkeit der Sünde und den Ernst des göttlichen Gerichtes, wenn man hingegen sage: gute Werke sind schädlich, so treibe man Christi Verdienst und Gehorsam fein in die Höhe. Es liegt in der Natur der Sache, daß keine andere Controverse jener Zeit einen so mächtigen und durchgreifenden Einfluß auf die Form und den Inhalt des Religionsunterrichtes übte, als die majoristische, und daß an der Entscheidung des Streites die Gemeinden nicht geringeres Interesse nehmen mußten als die Theologen und Prediger. Die befürchtete Annäherung an die katholische Lehre, welche in Majors Lehrform lag, und die Ueberzeugung, daß leichter Trost und Beruhigung gefunden werde, wenn man die Seligkeit nur

von dem Act des Glaubens oder Vertrauens abhängig mache, als wenn man die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit lehre, gab den Ausschlag, zumal ohnehin bekannt war, daß jene Lehren, welche der Licenz des großen Haufens schmeicheln, am liebsten gehört werden. Die Concordienformel verwarf den Majorismus, wenn gleich mehrere Mitarbeiter dieser Formel, wie selbst Jacob Andreä (s. d. A.) dem Majorismus geneigt waren. Major selbst erlebte den Ausgang des Streites nicht mehr; nachdem er fast drei Jahre hindurch gekränkelt, starb er zu Wittenberg den 28. November 1574. Ein Theil seiner Schriften ist unter dem Titel: Opera D. Ge. Majoris, Viteb. 1569. Fol. 3 Bde., herausgegeben. Cfr. Adam vit. theolog. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. Bd. 4. Plank, Geschichte des protest. Lehrbegriffs Bd. 4. Döllinger, die Reformation Bd. 3. Menzel, neuere Gesch. der Teutschen Bd. 2 u. 4. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten in der lutherischen Kirche. Vgl. auch den Art. Chemnitz. [Fritz.]

Majorinus, s. Donatisten.

Majoritas (Vorrang) wird in der Sprache des Kirchenrechtes in einem subjectiven und objectiven Sinne gebraucht. 1) Im subjectiven Sinne begreift man darunter den Vorrang, den nicht nur der geistliche Stand überhaupt, dessen Gesammtheit eben die lehrende und regierende Kirche bildet, vor dem Laienstande hat, sondern den auch die Geistlichkeit selbst rücksichtlich ihres Standes untereinander behauptet; demnach, wenn alles Uebrige gleich ist, die ältere Weihe; wenn aber die Weihen ungleich sind, die höhere Weihe den Vorrang gibt (c. 1, 15. X. De major. et obed. I. 33). Nur ein vom Papste Geweiheter geht den Clerikern desselben Weihegrades ohne Rücksicht auf das Alter der Ordination vor (c. 7. X. eod.). Die Weltgeistlichen gehen bei gleicher Weihe den Regularen, unter den Weltgeistlichen selbst aber die Domcapitularen den Canonikern der Collegiatstifter; unter den Ordensgeistlichen die Regular-Canoniker den Mönchen, die übrigen Mönchsorden den Mendicanten, unter letzteren wieder die Dominicaner den Uebrigen vor. Vgl. Benedict. XIV. De syn. dioec. Lib. III. c. 10, wo von diesen Rangverhältnissen ausführlicher gehandelt wird. — 2) Im objectiven Sinne versteht man unter majoritas die Amtsgewalt, d. i. den Inbegriff der Befugnisse eines Kirchenamtes. Die mit solcher Amtsgewalt bekleideten Personen heißen die Kirchenoberen (superiores ecclesiastici) und bilden zusammen den Kirchenbeamtenstand (status hierarchicus). Der kirchlichen Amtsgewalt aber entspricht der kirchliche Gehorsam (obedientia canonica) Seitens der Untergebenen, d. i. nicht nur der Nichtbeamteten, sondern auch der niederern Beamten. Denn auch die Kirchenbeamten stehen in einer strenggeregelten Unterordnung untereinander, und verpflichten sich, der niedere dem höheren, zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsame durch einen förmlichen Eid (s. Obedientia canonica, Obedienz-Eid. Vgl. auch den Art. Competenz. [Permaneder.]

Malabaren, s. Franciscus Xaverius und Indien.

Malacca, s. Franciscus Xaverius und Indien.

Malachias (Maleachi), מַלְאָכִי, LXX. *Μαλαχίας*, Vulg. Malachias, der letzte unter den 12 kleinen Propheten. Die hl. Schrift theilt über seine Lebensumstände nichts mit. Sein Name bedeutet: „mein Bote (Engel)" oder „Bote Gottes" für (מַלְאָכְיָה) und ist darum in den LXX. mit *ἄγγελος* übersetzt; er wird darum von den Vätern zuweilen unter dem Namen Angelus citirt. Die Meinung des Origenes, er sei ein wirklicher Engel in Menschengestalt gewesen, was auch von Haggai (s. d. A.) geglaubt wurde, ist durch diese Bedeutung seines Namens veranlaßt und schon von Hieronymus (in Agg. 1, 13; prol. in Mal.) widerlegt. Die Rabbinen und Hieronymus (prol. in Mal.) halten Malachias für identisch mit Esra, wofür sich aber kein stichhaltiger Grund vorbringen läßt. Nach Pseudo-Epiphanius und Dorotheus war er aus Sapha im Stamme Sabulon und

starb sehr früh; seinen Namen habe er davon erhalten, daß ein Engel dem Volke erschienen sei und seine Prophezeiung bestätigt habe. Nach rabbinischen Nachrichten war er auch mit Daniel, Haggai, Zacharias und Esra Mitglied der großen Synagoge und der unter Darius Hystaspes gehaltenen Synode zur Feststellung des Canons. Sicher ist nur, daß Malachias nach Haggai und Zacharias und nach der Vollendung des Tempelbaus (Mal. 1, 10; 3, 1) auftrat. Seine kurze Prophezie (3 Capitel, in der Vulgata bilden 3, 19—24 das vierte Capitel) bezieht sich zum Theil auf die Gegenwart, zum Theil auf die Zukunft. Er tadelt das geringe Gottvertrauen seiner Zeitgenossen, welche, von Unglücksfällen betroffen, in die Klage ausbrachen, Gott habe sie nicht lieb und es nütze nichts, ihm zu dienen (1, 2—5); dann tadelt er an den Priestern die Mißachtung des Gesetzes und Entweihung des Heiligthums durch mangelhafte Opfer (1, 6—2, 9), an dem Volke namentlich die häufigen Ehescheidungen und die Ehen mit ausländischen Weibern (2, 10—16) und das Vorenthalten des Zehntens (3, 7. ff.). Er verkündet dann die Ankunft des Messias und seines Vorläufers; der Messias werde Priester und Volk läutern, wie Gold und Silber (3 u. 4). Berühmt ist die Stelle über „das reine Opfer, welches Gottes Namen an allen Orten wird dargebracht werden" (1, 11). [Reusch.]

Malachias, Imarus, Erzbischof von Armagh in Irland. Der hl. Bernhard, sein Freund, hat das Leben des hl. Malachias, auf Ersuchen des Abts Conganus aus Irland geschrieben, aus dessen Vita das Folgende ein Auszug ist. Malachias wurde in Irland in der Mitte eines barbarischen Volks geboren, erzogen und gebildet zu Armagh. Er stammte aus einem vornehmen Hause; seine gute Naturanlage erhielt besonders durch seine christliche Mutter eine gute Richtung. Das Knaben- und Jünglingsalter verlebte er in Einfalt und Reinigkeit des Herzens und „mit dem Wachsthum seines Alters wuchs seine Weisheit und Liebenswürdigkeit bei Gott und den Menschen". Er machte sich zum Schüler eines frommen Einsiedlers Imarus, und viele ahmten diese neue Lebensweise nach. Hierauf wurde er, gegen seinen Willen, von seinem Bischofe zum Diacon geweiht. Als solcher machte er es sich zum besondern Geschäfte, arme Verstorbene zu beerdigen. Etwa 25 Jahre alt, wurde Malachias zum Priester geweiht. Der Bischof aber machte ihn bald zum Stellvertreter der ihm eigens zukommenden Geschäfte. Aus dem verwilderten Acker des Herrn hatte Malachias viel Unkraut, besonders abergläubische Gebräuche und Feindschaften, auszureißen, um den guten Samen des Wortes Gottes in ihn ausstreuen zu können. Er gab neue vortreffliche Bestimmungen. Er führte auch nach Kräften die Beschlüsse und Gewohnheiten der römischen Kirche in allen seinen Kirchen ein. Denn bis dahin wurden dort „die canonischen Stunden nicht nach der Sitte des ganzen Erdkreises gehalten". Er führte auch, wie er es in seiner Jugend gelernt hatte, den kirchlichen Gesang ein. Ebenso führte er wieder ein „den heilsamen Gebrauch der Beichte, das Sacrament der Firmung und der Ehe, was sie alles entweder nicht wußten oder verabsäumten, das führte er wieder ein". Das einst so berühmte, nun zerfallene Kloster Bangor stellte er her, bei welcher Gelegenheit Malachias sein erstes Wunder vollbrachte, auf welches von nun an viele andere folgten. Durch das segensreiche Wirken des Malachias wurde die Gestalt Irlands nach und nach in's Bessere umgewandelt, so daß damals „auf jenes Volk das Wort des Herrn durch den Propheten zutraf: das vorher nicht mein Volk war, das ist heute mein Volk." Als der Erzbischof Celsus von Armagh aus der Zeitlichkeit scheiden wollte — und er hatte den Malachias zum Diacon, Priester und Bischof erhoben — so empfahl er diesen als den würdigsten zu seinem Nachfolger. Leider war durch üble Gewohnheit dieser Sitz des hl. Patricius, das Erzbisthum Armagh, nach Gunst und Vorrang der Geburt früher vergeben worden, schon durch fünfzehn Geschlechtsfolgen herab. Ja vor Celsus hatten diesen Bischofssitz schon acht verheirathete Männer, die

selbst die Weihen nicht erhalten, innegehabt. Daher auch eine Auflösung aller Bande der Ordnung über die ganze Insel, daher war ein neues Heidenthum unter dem Namen des Christenthums eingeführt worden. Innere Unruhen, Mord und Gräuel aller Art lasteten auf dem unglücklichen Volke, und eine Barbarei der schlimmsten Art drohte die Reste der christlichen Gesittung vollends zu ersticken. Diesem Gräuel der Verwüstung abzuhelfen, Irland wieder zum Christenthum und damit zur Gesittung zurückzuführen, dazu war Malachias gesandt von Gott. In ihm erschien St. Patricius zum zweiten Male, um Irland zu einer Insel der Heiligen zu machen. Ehe indeß Malachias Erzbischof wurde, so regierte ein gewisser Mauricius die Kirche von Armagh, nicht als Bischof, sondern als Tyrann — durch fünf Jahre. Im 38. Jahre seines Lebens zog Malachias als Oberpriester und Metropolitan von ganz Irland in Armagh ein. Einige Jahre später machte er eine Reise zu dem Grabe der Apostelfürsten in Rom, und kam unterwegs auch zu dem hl. Bernhard nach Clairveaux. Damals war Innocenz II. Papst (1130—1143). Malachias bat sich von dem Papste die Gnade aus, in Clairveaux leben und sterben zu dürfen; erhielt sie aber für jetzt nicht. Der Papst ernannte ihn zu seinem Legaten für ganz Irland. Wohlbehalten und zur Freude des ganzen Volkes kam Malachias in sein Vaterland zurück. In der ganzen Insel verwaltete er nun das Amt eines päpstlichen Legaten. Homilien wurden überall gehalten. Ein große Anzahl von Wundern, die er vollbrachte, bekräftigten und bestätigten seine höhere Sendung. Nachdem der hl. Bernhard eine große Zahl derselben berichtet, fügt er bei: „Daraus leuchtet genügend ein, wie groß an Verdiensten mein Malachias war, der zu einer Zeit, wo Zeichen und Wunder fast aufgehört, so viele Wunder vollbrachte. Denn in welcher Art der Wunder der alten Zeit hat Malachias sich nicht hervorgethan? Wenn wir das Wenige, was wir eben von ihm berichtet haben, aufmerksam würdigen, so fehlte ihm nicht die Gabe der Weissagung und der Offenbarung, nicht die Gabe, zu strafen die Gottlosen, nicht die Gabe der Krankenheilung, sowie der Verwandlung des Gemüthes, nicht endlich die Gabe der Todtenerweckung." Als sich Papst Eugen III. in Frankreich aufhielt — im J. 1147 — so verlangte es den Malachias, ebendahin zu reisen, unter anderm, weil er für die Kirche Irlands noch nicht das Pallium erhalten hatte. Doch verzögerte sich die Reise des Malachias, und als er nach Frankreich kam, so war der Papst schon nach Italien zurückgekehrt. Malachias kam zu seinem Freunde Bernhard, und verlebte und bereitete hier den Brüdern selige Tage. Bald wurde er von einer Krankheit ergriffen, die im Anfange nicht bedenklich schien. Schon früher hatte der Heilige gesagt, wenn er außerhalb Irlands sterben sollte, so möchte er am liebsten in Clairveaux sterben. Sein Wunsch sollte in Erfüllung gehen. Auch sein Wunsch oder seine Prophezeiung, am Feste Allerseelen zu sterben, erfüllte sich. Heilig, wie sein Leben, war sein Tod. Mit Psalmen und Hymnen und geistigen Gesängen geleiteten die zahlreich versammelten Brüder die Seele ihres in sein Vaterland zurückkehrenden Bruders. Im vierundfünfzigsten Jahre seines Lebens, zu der Zeit und an dem Orte, die er gewünscht und vorausgesagt, wurde Malachias der Bischof und Gesandte des apostolischen Stuhls gleichsam aus den Händen der Menschen durch die Hände der Engel emporgetragen. Er entschlummerte zum wahren Leben, denn ob auch Aller Augen auf ihn gerichtet waren, so konnte doch Keiner den Augenblick beobachten, in welchem er entschlafen war. Und noch schien er zu leben, nachdem er schon gestorben war. Dieß geschah im J. 1148. Noch im Tode wirkte Malachias ein Wunder. Er wurde heilig gesprochen von Papst Clemens III. — 6. Juli 1189. Vgl. Bern. Abb. L. de vita et rebus gestis S. Malachiae Hiberniae episcopi — in S. Bernardi opera ed. Mabillon T. II. p. 663—698. — Sermones II. in transitu S. Malachiae ib. T. III. p. 1048. sqq. — Des Erzbischofs Malachias sogenannte Prophezeiung über die Päpste steht mit dem hl. Malachius nur in

dem Zusammenhange, daß sie unter seinem Namen ausgegeben wurde, und bis jetzt unter diesem Namen angeführt wird. Irgend einen positiven Beweis für die Authenticität derselben hat Niemand beigebracht. Dagegen spricht besonders, daß der Benedictiner Arnold Wion, der diese „Prophetia de futuris Pontificibus Romanis" zuerst mit Anmerkungen des Dominicaners Franz Alphons Ciacconi bis auf Clemens VIII. veröffentlichte, „in Ligno vitae L. II. p. 307—311. Venet. 1595" keine Quelle angibt, woher er sie genommen. Die sog. Prophezeiung war früher nie gekannt. Ferner der hl. Bernhard erwähnt wohl der Prophetengabe des hl. Malachias, aber keiner derartigen Prophezeiung. Auch läßt die durchaus unbestimmte Fassung der Worte, in welche man das Verschiedenste hineinlegen kann, auf dieselbe kaum den Namen der Prophezeiung anwenden. Die berühmtesten und eifrigsten Katholiken haben wenig auf dieselbe gehalten. So nehmen Baronius, Spondanus, Bzovius, Raynaldus u. A. keine Rücksicht darauf. Indeß sagen wir gern mit Binterim: „Wenn es auch mehr als wahrscheinlich ist, daß dieselbe von dem hl. Bischof Malachias nicht herrühre, so traue ich mich doch nicht, ihr allen Werth abzusprechen." (Denkwürdigkeiten III. 1. S. 107.) Authentische Prophezeiungen werden wir gebührend aufnehmen; denn Niemand verkündet die Zukunft, es sei denn im heiligen Geiste. Aber es heißt auch: prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind. „Zugestehen muß man indeß, daß es einige von diesen Prophezeiungen gibt, welche auf seltene und merkwürdige Verhältnisse treffen, wie die „Peregrinus apostolicus", welche, in dieser langen Reihe von Nachfolgern Pius VI. bezeichnet, und welche ihre Bestätigung gefunden zu haben scheint durch die Reise dieses Papstes nach Teutschland" (Feller, Biogr. univ. s. N. V.). — Ueber das Zutreffen des „crux de cruce" wird man erst urtheilen können, wenn die Laufbahn des gegenwärtigen Papstes geschlossen ist. Die meisten Beurtheiler dieser sog. Prophezeiung des Malachias sind der Ansicht, daß sie in dem Conclave von 1590 erdichtet wurde, und zwar von der Partei des Cardinals Simoncelli, welche denjenigen genau bezeichnen wollte, den sie zu der Würde des Papstes zu erheben wünschte. Vgl. außer den obigen Citaten Schröckh, K. G. 26 Th. S. 124. Fabricius, Biblioth. med. et inf. lat. T. V. v. Malachias. Menestrier, Traité s. les proph. attribuées à S. M. — Jean Germano Vita, gesti e predittioni del padre san Malachia. Neapel 1670. 2 vol. 4. — Vgl. ferner die Art.: Cölestin II. u. Irland. [Gams.]

Malchion, s. Paulus von Samosata.

Malchus. Der Bericht der Synoptiker (Matth. 26, 51. Marc. 14, 47. Luc. 22, 50), daß bei der Gefangennehmung Jesu dem Knechte des Oberpriesters das rechte Ohr abgehauen worden sei, ist im Evangelium des hl. Johannes 18, 10. noch durch die Worte: „der Knecht hieß Malchus" vervollständigt. Weiteres über diesen Malchus ist nicht bekannt geworden, der Name kommt aber auch sonst, wenn gleich nicht oft, in der Geschichte vor. So heißt ein arabischer Fürst Malchus (Joseph. Antt. 13, 5. 1. 14, 14. 1. 15, 6. 2). Nach Suidas lebte auch ein Sophist dieses Namens, aus Philadelphia gebürtig, im fünften Jahrh. unter Kaiser Anastasius zu Byzanz, und Photius nennt ihn ein Muster eines vollkommenen Historienschreibers. Man hat noch zwei schöne Fragmente seines Geschichtswerkes in eclogis legationum. Vgl. Winer, biblisches Realwörterbuch Bd. 2. Iselin, histor. Lexicon Thl. 3.

Malcontenten, s. Hugenotten.

Maldonatus (Maldonado), Johannes, einer der größten katholischen Exegeten, wurde im Jahre 1534 zu Casas de la Reina in der spanischen Provinz Estremadura geboren. Er studirte zu Salamanca Anfangs die Rechte, ging dann aber auf den Rath eines frommen Freundes zur Theologie über und hatte in dieser Dominicus Soto, den spätern Cardinal Franz Toletus und andere ausgezeichnete Männer zu Lehrern. Nach Vollendung seiner Studien trat er in den

Jesuitenorden und hielt nun zu Rom theologische Vorlesungen (1562). Um diese Zeit erhielten die Jesuiten (s. d. A.) zuerst das Recht, an der Universität Paris zu lehren, und Maldonat wurde, nachdem er nur einige Monate zu Rom gelehrt hatte, nach Paris geschickt, um dort als der erste Professor seines Ordens aufzutreten. Man hätte keine bessere Wahl treffen können, denn seine theologischen und philosophischen Vorlesungen fanden solchen Beifall, daß täglich schon zwei bis drei Stunden vor dem Beginn derselben der Hörsaal gefüllt war, und daß er mehrere Male genöthigt war, da der Saal die Zuhörer nicht faßte, im Hofe des Jesuitencollegiums zu lehren. Es gab kaum einen Theologen in Frankreich, der ihn nicht gehört oder sich seine Hefte verschafft hätte; selbst calvinische Prediger besuchten seine Vorlesungen und achteten, obwohl sie ihn wegen seiner scharfen Polemik maledicentissimus Maldonatus nannten, seinen Geist und seine Gelehrsamkeit. Maldonat besaß auch, wie ihn Calmet treffend schildert, alle Anlagen, um ein ausgezeichneter Gelehrter zu werden; er verband mit Scharfsinn gründliche Sprachkenntnisse, eine große Belesenheit in der kirchlichen Literatur und einen unermüdlichen Fleiß. So lange er lehrte, beschäftigte er sich weniger mit schriftstellerischen Arbeiten, als mit der Vorbereitung auf seine Vorträge und Disputationen mit den Protestanten, welche ihn wegen seiner großen Gewandtheit und Lebhaftigkeit, sowie wegen seiner Geistesgegenwart beim Disputiren in hohem Grade fürchteten. Sie mußten oft seine Ueberlegenheit fühlen, namentlich zu Poitiers, wohin ihn der französische König Carl IX. schickte, um dem Protestantismus entgegenzuwirken. Dabei wird seine Bescheidenheit, Zurückgezogenheit und Demuth gerühmt und zum Beweise seiner Strenge in der Beobachtung der Ordensregeln angeführt, daß er, wenn er von einem Orte an einen andern versetzt wurde, nichts mitzunehmen hatte, als ein schlechtes Ordenskleid und seine Manuscripte. Für einige Zeit folgte er einem Rufe des Herzogs Carl III. von Lothringen an die von diesem unter Mitwirkung des Cardinals von Lothringen gegründete Academie zu Pont à Mousson. Zu Paris trug er erst die Theologie in einem vierjährigen Cursus vor, und begann dann dieselbe noch ausführlicher zu lehren. Er wurde nun aber in mehrere Unannehmlichkeiten verwickelt. Einmal wurde er beschuldigt, den Präsidenten Montbrun zu einem Testament zu Gunsten seines Ordens verleitet zu haben, von welcher Anklage ihn aber das Pariser Parlament freisprach. Die Sorbonne aber klagte ihn gar häretischer Ansichten an, weil er gesagt hatte, die von der Sorbonne recipirte Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens sei kein sicheres und unbestreitbares Dogma, sondern nur eine fromme Meinung; es entstand darüber ein heftiger Streit; der Bischof von Paris, Peter de Gondi, welchen Papst Gregor XIII. mit der Untersuchung der Sache beauftragte, sprach Maldonat im J. 1575 frei. Da die Anfeindungen indessen, wie es scheint, doch nicht aufhörten und Maldonat ohnehin durch große Anstrengungen seine Gesundheit geschwächt hatte, so gab er seine Professur auf und zog sich in das Collegium zu Bourges zurück, wo er sich nunmehr mit der Ausarbeitung seiner Schriften beschäftigte und namentlich die Commentare über die Evangelien und die Propheten verfaßte. Er beabsichtigte, die ganze hl. Schrift zu commentiren, und beschäftigte sich namentlich auch mit der Erklärung der Idiotismen und Hebraismen der Bibel. Nach einem 1½jährigen Aufenthalt zu Bourges wurde er von Papst Gregor XIII. nach Rom berufen, um an der neuen Ausgabe der Septuaginta zu arbeiten. Er starb dort bald nachher in einem Alter von 50 Jahren, den 3. Januar 1583. — Er wird mit Recht zu den größten Männern seines Ordens und zu den gelehrtesten Theologen seines Jahrhunderts gezählt. — Sein Hauptwerk ist der Commentar über die vier Evangelien. Derselbe war schon 1578 im Ganzen vollendet; Maldonat konnte ihn aber selbst nicht zum Drucke vorbereiten und übergab das Manuscript kurz vor seinem Tode seinem Ordensgeneral, Claudius Aquaviva (s. d. A.). In dessen Auftrage wurde

das Werk von den Jesuiten zu Pont à Mousson nochmals durchgesehen, namentlich mit Rücksicht auf die unterdessen (1592) erschienene clementinische Ausgabe der Vulgata, und im J. 1596 herausgegeben. Ueber die Vortrefflichkeit dieses Commentars herrscht nur Eine Stimme; selbst R. Simon spricht davon, trotz seiner Abneigung gegen die Jesuiten, in den ehrendsten Ausdrücken; wahrscheinlich würde er in mehreren Beziehungen noch vollendeter sein, wenn der Verfasser selbst die letzte Hand hätte daran legen können. Er wurde mehrere Male gedruckt; die Ausgaben nach 1617 sollen aber an manchen Stellen geändert sein; neuerdings ist derselbe von Sausen in fünf Octavbänden herausgegeben (Mainz 1840). Außerdem hinterließ Maldonat einen Commentar über Jeremias, Baruch, Ezechiel und Daniel, gedruckt 1609 in 4., Scholien über die Psalmen, Proverbien, das Hohelied, den Prediger und Isaias (Paris 1643 u. 1677), Abhandlungen über die Gnade, Erbsünde, Sacramente und andere kleinere Schriften (Lyon 1614, Paris 1677), eine Abhandlung über die Engel und Teufel, die Franz Arnault de Laborie in einer französischen Uebersetzung herausgab, und einen tractatus de caeremoniis, den F. A. Zaccaria in seiner Bibliotheca ritualis (Rom 1781) herausgegeben hat. Die Summula casuum conscientiae, welche zu Venedig unter Maldonats Namen erschien, und deren Moral man zu lax gefunden hat, ist ihm unterschoben. Andere theologische Schriften von ihm sollen sich handschriftlich in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand befinden. — Vgl. R. Simon, hist. crit. des princ. comment. du N. T. p. 618. Feller, dict. hist. [Reusch.]

Maleachi, s. Malachias.

Malerei, christliche. Die Geschichte der Malerei, wie sich dieselbe unter den Einflüssen des christlichen Princips entwickelt hat, kann in drei Perioden getheilt werden. Die erste Periode geht vom ersten Jahrhundert bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts; die zweite von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts bis zur Mitte des sechszehnten; die dritte von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts bis auf unsere Tage. Die erste Periode bietet wenig Erhebliches dar. In den ersten drei Jahrhunderten konnte sich die christliche Malerei wie die christliche Kunst überhaupt nur in leisen Anfängen entwickeln (s. den Art. Christusbilder und Bilder in den Kirchen). Die Scheu, in den altheidnischen Bilderdienst zurückzufallen, die Armuth und gedrückte Lage der ersten Christen ließen eine freie Entwicklung der Künste nicht zu. Die ersten Spuren christlicher Malerei findet man freilich höchst unvollkommen, die zierlichen Formen der Antike verschmähend, in den Katakomben (s. d. A.). Ihr Charakter ist wie der Charakter der christlichen Kunst damals überhaupt mehr andeutend als darstellend, und alle theils durch die Sculptur, theils durch die Malerei geschaffenen Bildwerke sind rein symbolischer Natur, z. B. das Schiff als Symbol der Kirche, der Pfau als das der Unsterblichkeit, der Anker als das der Hoffnung, das Lamm, der Weinstock, der Fisch, das Einhorn, der Pelikan — Christum, die Taube mit dem Oelzweige den hl. Geist sinnbildend. An den Wänden findet man Gemälde, darstellend Jonas im Wallfisch, die Knaben im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Isaac auf dem Holzstoß, als messianische Vorbilder einerseits, andererseits um die ersten Bekenner dadurch hinzuweisen auf den Martyrtod und den daraus entspringenden ewigen Sieg und Triumph; ferner finden sich viele gemalte Kreuze, aus denen Rosen hervorblühen (s. den Art. Kreuz, als Bild). Christus wird mit Bezug auf die Parabel im Evangelium dargestellt als der gute Hirte, das verirrte Lamm auf den Schultern tragend; Moses, Wasser aus dem Felsen schlagend, als Prototyp der göttlichen Gnade. Selbst mythologische Figuren kommen in prototypischer Bedeutung vor, z. B. Orpheus, die Leier schlagend und dadurch die wilden Thiere zähmend, hindeutend auf den Sieg des Christenthums. Indessen ermangeln diese Bilder des künstlerischen Werthes; ihr Zweck ist der der religiösen Erbauung, sie deuten nur hin auf den tiefen Geist und Gehalt der

neuen Religion. Erst später, als im vierten Jahrhundert durch Constantin das Christenthum zur herrschenden Staatsreligion erhoben worden und der kirchliche Lehrbegriff, namentlich durch die Synode von Nicäa über die Gottheit Christi dem Arianismus gegenüber, dogmatisch fixirt war, schritt die christliche Malerei über das bloße Symbol zu wirklicheu Abbildungen Christi, der Apostel, Maria's und der Martyrer fort. Die neu erbauten christlichen Kirchen wurden mit solchen, meist auf Goldgrund gemalten Bildwerken geschmückt. Indessen sind alle Gemälde in dieser Periode im byzantinischen Style gehalten, dessen Wesen sich durch eine harte, steife und stereotype Manier charakterisirt. Die Gestalten, welche in der Weise dieses Styles geschaffen wurden, sind, wenn auch die Köpfe nicht selten vollkommen griechisch schön genannt werden können, doch todt und leblos, hager gestreckt, ungelenk. Die Augen weit offen, die Farbe sehr in's Bräunliche spielend. Anstatt der hellern Schattirung bildet in der Regel ein Goldstrich den obersten Rand der Falten an den Gewändern. Diese harte, stereotype Manier erhielt sich sowohl im Orient als im Occident bis in die Mitte und gegen das Ende des 13ten Jahrhunderts. Die politischen Stürme jener Zeit, im Orient der fanatische Bilderstreit (s. d. A.), und im Occident die alle Reste früherer Kunst vollends zerstörende Völkerwanderung hemmten lange die Entwicklung der christlichen Malerei. Erst gegen die Mitte und das Ende des 13ten Jahrhunderts begann die christliche Malerei sich von den Härten des byzantinischen Styles loszuringen und gelangte im Laufe des 14ten, 15ten und 16ten Jahrhunderts zu ihrer höchsten Blüthe und Ausbildung. Namentlich geschah dieses in Italien und Teutschland. In Italien blühten in dieser Beziehung besonders zwei Schulen, die florentinische und die umbrische (früher sienesische genannt). Beide verfolgten dieselbe Richtung, den Geist des Christenthums in seiner Tiefe, Fülle und Innerlichkeit darzustellen. Sie nehmen durchweg ihre Stoffe aus der heiligen Geschichte und aus dem reichen Gebiete der Legende. Es ist nicht, wie in der antiken Kunst, das bloß äußerliche, sinnliche Schöne, die Regung gewaltiger Kräfte, das Wilde, Trotzige, was in diesen Kunstschöpfungen zu Tage tritt, sondern das innerlich Schöne, die von der Gnade gehobene Tugend, die Verklärung des Endlichen durch das Unendliche, das Heilige. Durchdrungen von dem Geiste Gottes, der in der Kirche lebt, schufen die Maler dieser Schulen Gebilde, welche, selbst belebt vom Hauche des Göttlichen, einen Geist offenbaren, welcher der antiken Kunst gänzlich verschlossen war. Das Eigenthümliche, das diese beiden Schulen wieder charakterisirt, besteht darin, daß die florentinische Schule einen mehr dramatischen Charakter an sich trägt; sie liebt es, in ihren Gebilden die Handlung vorherrschen zu lassen, das Objective, die Wirklichkeit. Sie prävalirt durch Zeichnung und Farbe und neigt gerne in's Weltliche. Der Charakter der umbrischen Schule ist ein lyrischer, weich, die innere Seelenschönheit darstellend. Die Anfänge dieser Schule tragen noch vielfach die Härten des byzantinischen Styles an sich, die Künstler vernachläßigen über der Darstellung des Innerlichen das Aeußerliche; doch entfalten sie eine Innigkeit des religiösen Gemüthslebens, ein Aufgegangensein des Endlichen in's Unendliche, daß namentlich in den Gebilden dieser Schule das christliche Princip seinen vollsten Ausdruck findet. Die Meister dieser Richtung lieben es, stille Scenen aus der hl. Geschichte ohne Handlung darzustellen, besonders Scenen aus dem Leben der heiligen Jungfrau Maria mit dem Kinde, Engelsgestalten rc. An den schönen, altkirchlichen Köpfen sind die Augenlieder halb geschlossen; das Auge scheint auf keinen besondern Gegenstand gerichtet, nach Innen, in die eigene selige Welt zu schauen. Die Staffage entspricht in mystischer Weise den dargestellten Gegenständen; Blumen entsprießen in der Nähe des göttlichen Kindes, ein Lamm steht an seiner Seite, eine Quelle bricht hervor. Die Hintergründe sind licht und sonnig, Alles deutet auf eine höhere, verklärte Welt hin. Zu den ersten bedeutenden Erschei-

nungen der florentinischen Schule gehören: Cimabue, geb. 1240. Er malte in der Kirche St. Croce in Florenz auf Goldgrund, dann namentlich in der Kirche zu Assisi, wo um das Grab des hl. Franciscus ein neues Kunstleben erblühte. Er überwindet die Härten des byzantinischen Styles bereits vielfach und bahnt eine bessere Periode auf dem Gebiete der christlichen Malerei überhaupt an. Besonders ist eine Madonna mit dem Kinde hervorzuheben, die er für die Kirche St. Maria Nouvella in Florenz malte. Dieses Bild wurde in feierlicher Procession von seinem Hause in die Kirche getragen. † 1300. Höher noch steht Giotto, der Zeitgenosse und Freund Dante's (s. d. A.), geb. 1276. Cimabue traf ihn, während er die Schafe hütete und eines derselben mit einem spitzen Steine abzeichnete; er nahm ihn unter seine Schüler auf; bald übertraf Giotto den Lehrer. Er malte in den Kirchen zu Florenz und vollendete zu Assisi Cimabue's begonnene Gemälde. Feuer, Wirklichkeit und Wahrheit liegt in seinen Compositionen. Er liebte allegorische Darstellungen. So malte er z. B. die Keuschheit, eine weibliche Figur, auf einem Felsen sitzend; sie läßt sich weder durch Kronen noch Palmen, die ihr dargeboten werden, besiegen; die Buße, welche, eine Geißel in der Hand, die Unlauterkeit von dannen treibt, die Armuth, mit bloßen Füßen auf Dornen gehend. † 1336. Ein besonders großer Meister dieser Schule ist Masaccio. Er malte in der Carmeliterkirche zu Florenz. Würde, Hoheit, männlicher Ernst charakterisiren ihn. Seine Compositionen sind lebendig, wahrhaft und natürlich, sonst voll Anachronismen. Besonders zu nennen: die Vertreibung aus dem Paradiese, Scenen aus dem Leben des hl. Petrus und Paulus. † wenig gekannt 1443. Fratre Giovanni da Fiesole, geb. 1387, mit dem Beinamen Angelico, ein Dominicanermönch in Florenz, seiner Richtung nach mehr der umbrischen als der florentinischen Schule angehörig. Er malte in Florenz und zu Rom in der vaticanischen Capelle. Malen nannte er mit dem Heiland umgehen und ergriff den Pinsel nie, ohne ein Gebet verrichtet zu haben. Den Ertrag gab er den Armen. Die Formen seiner Gestalten sind hölzern, aber der Ausdruck voll Innigkeit. Ein himmlischer Hauch durchdringt seine Gemälde, Colorit licht, hell. † 1455. Sein Schüler ist Benozzo Gozolli 1400—1478. Sein bedeutendstes Werk sind 24 große Fresken in Campo Santo zu Pisa; neigt bereits zu weltlichen Darstellungen. Mehr noch Philippo Lippi 1400—1469, dem bei allem Farbenschmelz Tiefe und Innigkeit abgehen. Ihm ähnlich Botticelli und Philippino Lippi (Sündenfall, Petrus im Gefängniß). Dagegen wieder ernst und würdig in seinen Darstellungen Cosimo Roselli 1441—1521, malte zu Florenz. Dominico Ghirlandajo; er malte zu Florenz und Rom. Seine Gemälde zeichnen sich durch große, technische Vollendung aus. Besonders schön ist das Bild von ihm: der Tod des hl. Franciscus, dann Johannes der Täufer ꝛc. Sonst viele Anachronismen und ein Hinneigen zu weltlichen Darstellungen. Ferner: Lucas Signorelli. Berühmt sind seine Fresken im Dome zu Orvieto (das Paradies, der Fall des Antichrists, das jüngste Gericht). Die größten Meister dieser Schule sind: Leonardo da Vinci und Michel Angelo Buanarotti. Leonardo, gleich ausgezeichnet als Plastiker, Baumeister und Maler, ist in seinen Schöpfungen groß und genial; er einigt in ihnen Kraft und Weichheit und weiß eben so sehr in seinen Madonnabildern das Zarte, jungfräulich Reine und Milde darzustellen, als er es versteht, Feuer, Kraft und Handlung in seinen historischen Bildern wiederzugeben. Zu seinen bedeutendsten Gemälden gehört das Abendmahl zu Mailand, al fresco ausgeführt (Christus spricht eben die Worte: Einer aus Euch wird mich verrathen. Wie ein Blitz durchfährt dieses Wort die Jünger; der Eine Gedanke, der des Verraths, beschäftigt sie Alle), Vierge aux rochers, Charitas u. A. In seinen Madonnabildern, kennbar an den blonden, reichen Locken, neigt er sehr zur umbrischen Schule hin. Sein bedeutendster Schüler ist Bernardino Luini 1530. Ein höherer himmlischer Reiz

spricht aus seinen Gemälden. An ihn schließen sich ferner an: der weiche Cäsare da Sesto und der kräftigere Gaudentio Ferrari; besonders schön und berühmt ist das Bild des Letztern, das Martyrthum der hl. Catharina darstellend. Michel Angelo Buanorotti, ein kühner, gewaltiger Geist, geb. 1474, ist berühmt als Bildhauer, Architect, Maler, Musiker und Dichter. Alle seine Werke tragen den Charakter des Erhabenen und Gewaltigen an sich; er besitzt nicht, wie Leonardo, die Gabe, den stillen, innern Reiz ruhiger Schönheit wiederzugeben, er kennt nur die Regung gewaltiger Kräfte. Seine Zeichnung ist meisterhaft, zuweilen liebt er kühne Verkürzungen, sein Colorit ist leicht. Er malte hauptsächlich zu Rom in der sixtinischen Capelle. Berühmt sind seine Scenen aus der Schöpfungsgeschichte: Beseelung des Adam, Erschaffung des Mondes und der Sonne, Sündenfall &c. besonders das jüngste Gericht genial, großartig aufgefaßt, bereits in's Titanenhafte überschlagend. Christus spricht eben die Worte: Hinweg von mir &c. Maria schmiegt sich an den göttlichen Sohn, ringsumher sind die Heiligen geschaart. Unten haben sich die Gräber geöffnet. Die Teufel — gräßliche Gestalten — ringen mit den Engeln um Seelen. Verdammte wollen nach Oben klimmen, werden aber zu Klumpen geballt und mit Schlangen umwunden wieder in die Tiefe gestürzt. Ein Fährmann führt, mit dem Ruder auf sie schlagend, die Jammernden dem schrecklichen Höllenrichter entgegen. M. Angelo's bedeutendster Schüler ist Dan. Rizzarelli 1566. Kreuzabnahme zu St. Trinitate in Rom. Beiden Meistern Leonardo und M. Angelo folgt eine Reihe von Künstlern nach, die unter dem Namen die Classiker in der Kunstgeschichte bekannt sind. Unter den letztern verdienen besonders genannt zu werden Bartolomeo und Andrea del Sarto 1488—1530; beide vortreffliche Künstler, Ersterer besonders ausgezeichnet durch Tiefe und Innigkeit. Seine Gestalten scheinen einer höhern Welt anzugehören (Simeon, das Kind auf den Armen). Er malte zu Florenz. Noch sind zu nennen: Raphael Limo del Garbo, Albertinelli Roso, Ridolpho Ghirlandais, Raphaels Freund und Schüler. — Der umbrischen Schule geht voran die sienesische. Dahin gehören: Giovanni di Siena, Matteo di Siena, Ansano di Pietro; wenn auch Vieles in ihren Gemälden, z. B. die langen Profile, die magern Hände, noch an byzantinische Steifheit erinnert, so spricht sich doch in ihnen schon die Innigkeit, das Seelenvolle des christlichen Principes aus. Dieß tritt noch mehr zu Tage in den der umbrischen Schule angehörigen Meistern, besonders in den Werken des Pietro Perugino 1446—1524, dem Meister Raphaels, der ersten bedeutenden Erscheinung dieser Schule. Er liebt besonders Darstellungen aus dem Leben Maria's. Hervorzuheben sind: die Himmelfahrt Maria's (die Jungfrau verschwebt in goldenen Wolken; die Jünger unterhalb finden anstatt des Leichnams Blumen im Grab), die Anbetung der Hirten, das Kind Jesu auf einem Polster im Rosengarten, Magdalena. Mit Weichheit weiß er übrigens auch Kraft zu verbinden, ernst und kräftig Männergestalten darzustellen. Die Formen sind noch vielfach mager, die Hintergründe klar, warm und leuchtend. Noch sind zu nennen: Bernardino Pinturichio, sein Schüler, der ihn glücklich nachahmt; Andrea di Luigi, Sancio von Urbino, Raphaels Vater, der besonders schöne Engelskinder malte; Tiberio d'Assisi, Girolamo Genga, Giovanni di Spagna, Melanci v. Montefalco, besonders Franzesco Franza aus Bologna, der seiner Richtung nach sich ganz an diese Schule anschließt und ihren Geist besonders treu repräsentirt. Auch er malt wie Perugino gerne Madonnen allein mit dem Kinde, dann überhaupt geschichtliche Compositionen, fromme Beschaulichkeit darstellend. Die Augen seiner Köpfe sind groß, dunkel, rings durch starke Schatten gehoben; sein Colorit feuriger, als das Perugino's, die Hautfarbe weißer, die Haare dunkelbraun, der Ausdruck streng. In den Körperformen übertrifft er Perugino; sie verrathen mehr plastische Studien (Sebastian in der Pinacothek zu

Padua). Gemälde, die besonders hervorgehoben zu werden verdienen, sind: die Verkündigung Mariä in Mailand, die Kreuzabnahme in Parma; Maria schaut dem göttlichen Sohne schweigend, ohne Thränen, in das todtmüde Antlitz, indem sie dessen liebe Hand hält; Magdalena betrachtet die Nägelmale. In München ist ein sehr schönes Bild von ihm: das Kind Jesu, in einem Rosenhag liegend, die Mutter kniet anbetend davor. Der größte Meister, der aus dieser Schule hervorgegangen, überhaupt der größte Meister auf dem Gebiete der christlichen Malerei ist Raphael Sancio, Sohn des Giovanni Sancio, geb. zu Urbino 1483, Schüler des Pietro Perugino, bald denselben überbietend. In der Manier Perugino's nur dessen Härten überwindend, führte er 1495—1504 die Gemälde aus: Krönung Maria's (im Vatican) und die Vermählung Maria's (Mailand), ein bekanntes Bild. Joseph hält eine Lilie, Maria schaut erröthend zur Erde, ein ernster Priester mit herabfließendem Barte verbindet ihre Hände. Ein Jüngling zerbricht seitwärts einen Stab über dem linken Knie. In den Jahren 1504—1508: die Madonna mit dem Stieglitz (Florenz), die Madonna im Grünen, die hl. Familie (München), die Grablegung Christi (Rom), Glaube, Hoffnung und Liebe (Rom), dann mehrere weitere Madonnenbilder, von denen sich einige zu München, Berlin und Wien befinden. Ueberhaupt liebte er es, den Kreis der hl. Familie darzustellen, und stets mit neuer überraschender Originalität. Alle diese Bilder tragen den Stempel hoher Genialität und einer freien, idealen Richtung an sich, wozu Raphaels Bekanntschaft mit florentinischen Meistern, namentlich mit Leonardo, nicht wenig beitrug. Seine großartigsten Werke schuf er in den Jahren 1508—20. Papst Julius II. berief ihn nach Rom und wies ihm hier ein großes Feld für seine Thätigkeit an. Hier malte er in den päpstlichen Zimmern folgende Gemälde: die Theologie (in diesem Gemälde stellt Raphael das höchste Geheimniß des Glaubens dar, die Idee der Transsubstantion. Auf der Erde steht ein Altar, darauf der Kelch und über dem Kelche schwebt die Hostie. Um den Altar sitzen die großen Kirchenlehrer, über ihnen ist der Himmel geöffnet, darin die hl. Dreieinigkeit, Strahlen auf die Hostie gießend, welche Himmel und Erde vereint. Herrliches Bild!), (Disputa), Jurisprudenz, Philosophie und Poesie darstellend; Heliodors Tempelraub, Leo und Attila, Sieg Constantins über Maxentius. Dann schmückte er den Vorhof des Vaticans mit ornamentalen Fresken, 48 Scenen aus dem alten und vier aus dem neuen Testament, ganz im Geiste des Morgenlandes aufgefaßt. Leo X. übertrug ihm ferner die Ausschmückung der sixtinischen Capelle. Zu diesem Zwecke sollten prachtvolle Teppiche den untern Theil der Wände zieren, in welche Bilder aus dem neuen Testament eingewirkt würden. Raphael fertigte 1515 und 16 die Cartone dazu; die Teppiche wurden in Flandern gewoben. Dahin: der Fischzug Petri, die Bestrafung des Ananias, Bekehrung Pauli, Bestrafung des Zauberers Elymas, die Predigt Pauli zu Athen. Raphael zeigt sich hier als historischer Maler voll Ernst und Würde. Unter den Madonnen, welche er in dieser Zeit malte, sind besonders ausgezeichnet: Madonna della Sedia und Madonna di Faligno. Sein größtes Meisterstuck und das Höchste, was auf dem Gebiete der christlichen Malerei geschaffen wurde, ist die sixtinische Madonna; ursprünglich war dieses Bild für eine Kirchenfahne bestimmt und kam nach mannigfachen Schicksalen in den Besitz Augusts von Sachsen. Maria schwebt als Himmelskönigin, das göttliche Kind auf den Armen, in den Wolken, rechts kniet der hl. Papst Sixtus und deutet aus dem Bilde heraus hinab auf die Gemeinde, die er dem Schutze Maria's empfiehlt; links kniet die hl. Barbara, gleichfalls wehmüthig freundlich auf die Gemeinde herniederblickend. Unterhalb befinden sich zwei Engel, die Raphael erst später anbrachte; sie fuhlen sich ganz heimisch. Eine göttliche Hoheit liegt in dem Antlitze der hl. Jungfrau; nicht minder sprechen Göttlichkeit und Tiefe aus den Augen des Kindes, das sanft und weich in den Armen der Mutter liegt; es ist kein gewöhnliches Kind. Fernere

Gemälde: die Kreuztragung, jetzt in Madrid. Christus spricht unter der Last des Kreuzes zusammengesunken zu den weinenden Frauen: Weinet nicht über mich ꝛc. Die Vision des Ezechiel und sein letztes Bild, das neben seinem Katafalke aufgestellt wurde, die Transfiguration (unten am Fuße des Berges Tabor das Bild des menschlichen Jammers [der besessene Knabe und seine Eltern], auf dem Berge das der himmlischen Freude und Verklärung — Christus im rosigen Lichte zwischen Moses und Elias schwebend), alle durch Kupferstiche bekannt. Raphael starb 37 Jahre alt, schöpferisch, fruchtbar, unerreicht, alle Vorzüge der umbrischen und florentinischen Schule in sich einigend, die Grazie des Schönen, die Hoheit des Erhabenen, die ganze Liebesfülle des christlichen Geistes. Auch in weltlichen, selbst mythologischen Darstellungen ist er Meister, doch ohne sich darin zu verlieren; stets kehrt er wieder zur religiösen Kunst zurück. Leonardo, Angelo und insbesondere Raphael, die drei größten Meister in Italien während dieser Periode, haben zahlreiche Schüler, ausgezeichnet durch Talent und Fertigkeit, hinterlassen, welche theilweise ihre oft nur begonnenen Arbeiten ausführten, doch erreichen sie ihre Meister nicht; sie beginnen in Willkür auszuarten; überhaupt entfernt sich nach dem Tode dieser Meister die christliche Malerei von ihrem Principe und beginnt vielfach weltlich zu werden. Der talentvollste Schüler Raphaels ist Julio Romano 1492—1546. Noch ragt aus dieser Richtung hervor Antonio Allegri, von seinem Geburtsorte Corregio genannt, geb. 1494, † 1534. Seine Hauptmeisterschaft, in der er unübertroffen dasteht, liegt im Helldunkel; er weiß wunderbare Lichttöne zu schaffen. So in seinem berühmten Bilde: die heilige Nacht (zu Dresden). Vom Kinde Jesu fließt in mystischer Weise das Licht aus und übergießt mit magischem Schimmer die Hirten, Joseph und Maria. Sonst entfernt sich Corregio vom streng kirchlichen Style; in seinen religiösen Bildern liegt eine gewisse Sentimentalität und falsche Grazie. Hier sind nicht mehr die Gestalten Perugino's, F. Franza's, Raphaels, Leonardo's. Zu seinen bedeutendsten religiösen Gemälden gehören außer der hl. Nacht die Fresken in der Kuppel des Domes zu Parma, das Bild der hl. Magdalena als Büßerin (?), in einer dunkeln Waldgegend dargestellt, Vermählung der hl. Catharina mit dem Kinde Jesu (Neapel), Madonna Cingarelli. — Neben der florentinischen und umbrischen Schule blüht auch in dieser Periode die venetianische, besonders durch die Gluth der Farbe ausgezeichnet; sonst weltlich, auf dem Boden der Mythologie und des gewöhnlichen Lebens heimisch. Die Maler dieser Schule wählen zwar noch immer religiöse Stoffe, aber ohne den Geist derselben darzustellen; das Höhere, Göttliche fehlt bei aller ausgezeichneten Behandlung der Farbe und vortrefflichen Composition. Zu den ausgezeichneten Erscheinungen dieser Schule gehören: Titian 1477—1576, Grablegung, Himmelfahrt; herrlicher Farbenschmelz; sonst mythologische und weltlich historische Darstellungen liebend. Giorgione 1477—1511. Bordenone, sein Schüler, 1487—1531. Paolo Veronese 1530—88, Hochzeit zu Cana mit 120 Figuren zu Paris. Bellini 1426—1516 und sein Bruder Gentile Bellini 1421—1501. Procession; eine wieder wundersam gefundene Hostie wird zur Kirche getragen; malerische Trachten. Tintoretto 1512—1594, sehr fruchtbar, neigt zur Allegorie. Basano — Scenen aus dem Landleben, biblische und mythologische Vorstellungen liebend, der Unbedeutendste der Genannten. Der religiöse Geist verliert sich nach und nach gänzlich. Einzelne Kunstrichtungen, welche theilweise der florentinischen, theilweise der umbrischen Schule zuneigen, finden sich außerdem in Padua und Mailand, auch in Neapel und Ferrara. Dahin die Meister: Castagno, Pollajuolo, Verocchio, Lorenzo Costa, Squarzone, Forli, Antonio, Solario ꝛc. — Außer den Italienern hatten die Teutschen in dieser Periode eine selbstständig blühende Schule. Bereits im achten Jahrhundert pilgerte die christliche Malerei unter Carl dem Großen über die Alpen und wird meistens in Klöstern durch Darstellung von Miniatur-

bildern auf Handschriften geübt (s. den Art. Biblia pauperum). Diese Bildchen sind oft sehr fleißig, sinnig, sauber und prachtvoll ausgeführt, z. B. das Evangelienbuch auf der Bibliothek in München aus dem Kloster Niedermünster bei Regensburg. Sonst herrschte bis in's 13te Jahrhundert durchweg der byzantinische Typus. Erst mit dem 13ten beginnt auch in Teutschland eine bessere Periode für die christliche Malerei, und diese entwickelt sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte zugleich mit dem teutschen Baustyle und der Poesie immer reicher und blühender, namentlich in Augsburg, Cöln, Nürnberg, Ulm, in Sachsen und den Niederlanden. Die christliche Malerei in Teutschland hat vieles mit der umbrischen Schule in Italien Aehnliches. Bei vielfacher Verkümmerung der äußern Form offenbaren die Gestalten der teutschen Meister einen ungemein tiefen, gänzlich vom christlichen Geiste durchdrungenen Ausdruck. Man kann nicht leicht etwas Schöneres sehen, als die Köpfe der altteutschen Meister. Ein außerordentlicher Fleiß und ein warmes, saftiges Colorit charakterisiren ihre gerne auf Goldgrund gemalten Bilder. Die heilige Geschichte und die Legende ist das Gebiet, auf dem sie sich bewegen; die Feinde Jesu werden in der Regel fratzenhaft bis zur Entmenschlichung dargestellt. Zu den ausgezeichneten Meistern dieser Periode gehören Johann und Hubert v. Eyk (s. Eyk) 1366—1426. Hans Hemmeling c. 1479, ernst und würdig; z. B. der hl. Christoph, das Kind Jesu durch die Fluthen tragend. Das Kind, dem ernsten Männerkopfe gegenüber, ist sehr schön und lieblich. Im Hintergrunde geht die Sonne auf. Israel v. Mecheln; Hans Holbein der Aeltere, malte in Augsburg, hart, streng; Martin Schön von Colmar weicher. In Nürnberg Michael Wohlgemuth, † 1519, zart, dann wieder hart bis in's Häßliche. Besonders ausgezeichnet Albrecht Dürer 1471, † 1528, der teutsche Leonardo (s. Dürer). Lucas Kranach, geb. 1472, † 1553, der sächsischen Schule angehörig. Zu Ulm Zeitblom, warmes, feuriges Colorit. Hans Holbein der Jüngere 1498—1544, Madonna in Dresden, Todtentanz in Basel. Der Holländer Lucas von Leyden, der Niederländer Quintin Messis, † 1529. Dann Johann Schoreel, Tod der hl. Jungfrau. München. Auch die Kunst der Glasmalerei kam in dieser Periode zu hoher Blüthe. Da in den Kirchen des germanischen Baustyls die sonstigen Gemälde keinen Platz fanden, schmückte man die Fenster derselben mit Glasmalereien. In der Glasmalerei gibt sich die Mystik der christlichen Kunst besonders zu erkennen. — Mit der dritten Periode von Mitte des 16ten Jahrhunderts an beginnt der Verfall der christlichen Malerei. Wenn in der ersten Periode die Kunst nach dieser Richtung hin steif und eckig war, so wird sie nunmehr schwülstig, üppig, weltlich, dem herrschenden Zeitgeiste dienend. Bereits in der venetianischen und spätern florentinischen Schule ist dieses Aufgeben des streng religiösen Typus wahrzunehmen, in den Kunstrichtungen dieses Abschnittes schreitet dieses Abirren noch weiter fort. Allegoriensucht, Effecthascherei, theatralischer Charakter machen sich mehr und mehr geltend. Die Kraft artet in's Ueberschwellende, die Weichheit und Zartheit in falsche, sinnliche Grazie aus. Wie im kirchlichen Baustyle, so zeigt sich auch in der christlichen Malerei, besonders gegen das 18te Jahrhundert hin, abgeschmackte Ueberladung; im Winde flatternde Gewänder, tanzende und Posaunen blasende Engel, mädchenhafte Madonnen treten an die Stelle der frühern schönen kirchlichen Gestalten. Das gesunkene kirchliche Leben, die Hinneigung zum Heidenthum, der rigorose, religiöse Fanatismus der sogenannten Reformatoren, der Prunk und Luxus der Höfe, die politischen Bewegungen jener Zeit — Alles wirkte zusammen, die christliche Malerei ihrem Principe zu entfremden. Zu den bedeutendsten Erscheinungen dieser Periode, in denen sich bei sonstiger Großartigkeit und Kunstfertigkeit das Verlassen des religiösen Typus mehr oder minder zeigt, gehören in Italien: Annibale und Ludovico Carraci 1609; Dominichino, Quido Reni, † 1642, im Einzelnen

großartig (s. männlichen Figuren), später sentimental, theatralisch: Himmelfahrt Maria's. Sassoferrato, Barrocio, G. Lanfranco, Carlo Dolce 1686 wie sein Name, Pietro de Cortona, † 1669, meistens Eclectiker. In Teutschland zeichnet sich aus Peter Paul Rubens, geb. zu Cöln 1577, großartig; frisches glühendes Colorit, ungemein fruchtbar; es gibt wenige Kirchen in den Niederlanden, welche nicht ein Gemälde von ihm aufzuweisen haben; ganze Säle in den Gallerien sind mit Rubens'schen Bildern geschmückt, besonders in Paris befinden sich viele Bilder dieses Meisters. Unter seinen religiösen Bildern ist berühmt: die Abnahme des Heilandes vom Kreuze in der Cathedralkirche von Antwerpen. Die Formen seiner Gestalten entbehren der Idealität, Körper übervoll, Bewegungen leidenschaftlich. † 1640. Sein größter Schüler ist Anton van Dyk, geb. zu Antwerpen 1599, † 1641, zarter und weicher als Rubens; Caspar Crayer, † zu Gent 1669, malte viele Altarblätter. Rembrand, geb. 1606 bei Leyden. Helldunkel. Seine religiösen Gemälde haben wenig Würde. Die übrigen niederländischen Maler geben größtentheils die religiösen Stoffe auf und bewegen sich im Genre. — In Spanien stand eine Zeit lang, theils von teutschen, theils von italienischen Einflüssen bestimmt, die christliche Malerei in hoher Blüthe. Der größte Meister der spanischen Schule ist Murillos, geb. zu Sevilla 1618 und † im Hospital daselbst 1682. Tiefe, Innigkeit, Gluth der Farbe. Viele Gemälde von ihm sind in Sevilla, Madrid, Paris und Wien. Seine Madonna mit dem Kinde in der Leuchtenberg'schen Gallerie zu München. Im Laufe des 18ten und Anfang des 19ten Jahrhunderts wurde auf dem Gebiete der christlichen Malerei wenig Bedeutendes geschaffen; die Malerkunst wandte sich mit Vorliebe der Landschaft und dem Genre, theilweise der Historie zu; desgleichen wurden die Stoffe gerne aus der Mythologie entlehnt und die Allegorie häufig in Anwendung gebracht; nicht selten ungenießbares Zeug zu Tage gefördert und als Kunst gepriesen. Die alten, einzig kirchlichen, im Geiste des Christenthums ausgeführten Gemälde des Mittelalters wurden unbeachtet gelassen. Die christliche Malerei schlief, einzelne Künstler ausgenommen, die auf diesem Gebiete Würdiges leisteten (Knoller, Zick, Huber von Weißenhorn), bis König Ludwig von Bayern für die christliche Malerei eine neue Aera heraufführte. Unter den Einflüssen dieses kunstsinnigen Fürsten begannen zwei Malerschulen in Teutschland zu erblühen, die eine zu München und die andere zu Düsseldorf. Beide schließen sich mit mehr oder weniger Glück an die umbrische, florentinische und teutsche Schule der zweiten Periode an und suchen den Geist derselben theils wieder in's Leben zu rufen, theils weiter fortzuführen. Die bedeutendsten Meister derselben sind Overbek (viele Darstellungen aus der hl. Geschichte, Geburt Christi, Tod des hl. Joseph, der Triumph der Religion in den Künsten). Cornelius (malte in der Ludwigskirche zu München; jüngstes Gericht al fresco), Schnorr, Heß (von ihnen die schönen Fresken in der Bonifaciuskirche in München). Schadov, Schraudolph (malt im Dom zu Speier). Kaulbach (Zerstörung Jerusalems). Hundertpfund in Augsburg. Auch die Glasmalerei wurde wieder und man darf sagen meisterhaft nach langer Vergessenheit geübt. Wenn auch die herrliche Farbenpracht der Alten noch nicht ganz erreicht ist, so besteht ein Vorzug der neuern Glasmalerei darin, daß die störenden Bleieinfassungen größtentheils vermieden sind (die Aukirche in München, der Dom zu Cöln). Schöne Anfänge sind auf dem Gebiete der christlichen Malerei im 19ten Jahrhundert gemacht worden, dieselbe wird aber erst dann wieder zur vollen Blüthe gelangen, wenn die Kirche, die einzig wahre Pflegerin der christlichen Kunst, das alternde Europa wieder mit ihrem Geiste belebt und verjüngt haben wird. Vgl. hierzu den Art. Aesthetik. [Werfer.]

Maliz-Eid, s. Calumnien-Eid.

Malteser-Orden, s. Johanniter.

Malvenda, Thomas, gelehrter Dominicaner, 1566 zu Xativa in Spanien von vornehmen Eltern geboren, zeigte frühzeitig seine großen Geistesanlagen, indem er die griechische und hebräische Sprache ohne Lehrer lernte. Im J. 1581 trat er in seiner Vaterstadt in den Orden der Dominicaner und bekleidete nachher vier Jahre die Professur der Philosophie und zehn Jahre die Professur der Theologie zu Lombay. Ein fleißiger, gelehrter und scharfsinniger Leser der Annalen und des Martyrologiums des Baronius, schrieb er 1600 an diesen eben so demüthigen als gelehrten Cardinal einen Brief, worin er aufrichtig aussprach, was ihm in dessen Martyrologium nicht gefalle. Baronius nahm dieß sehr gut auf, und da er in Malvenda einen Mann erkannte, der ihm wichtige Dienste leisten könnte, bewerkstelligte er bei dem Ordensgeneral dessen Berufung nach Rom. Hier unterstützte er den Baronius bei seinen Arbeiten, entsprach dem von der Congregation des Index ihm ertheilten Auftrag, die Bibliotheca Patrum des M. de la Bigne zu expurgiren, verbesserte im Auftrage seines Ordens die Ordens-Missalien und Breviere, schrieb die Annalen seines Ordens (oder vielmehr den Apparat dazu), die aber nur bis auf das Jahr 1246 reichen, und gab sein Werk über den Antichrist heraus. Im J. 1608 nach Spanien zurückgekehrt, setzte er im Dominicanerconvent zu Valenzia seine gelehrten Arbeiten fort und starb 1628 im erzbischöflichen Palaste zu Valenzia, wo er seit Erhebung seines Freundes Isidor Aliaga zum Erzbischof dieser Stadt seine Wohnung hatte nehmen müssen. Malvenda gehörte zu den geschätztesten Exegeten seiner Zeit. Seine Hauptwerke sind: 1) De Antichristo libri XI, welches Werk er zu Rom 1604 und stark vermehrt 1621 zu Valenzia herausgab und damit den größten Beifall der ganzen gelehrten Welt erntete; eine Analyse dieser Schrift s. in Dupins nouv. Bibl. t. 17. p. 86 etc. sec. edit. Amst. 1711; 2) Commentaria in s. scripturam unacum nova de verbo ad verbum ex Hebraeo translatione variisque lectionibus, Lugd. 1650; 3) De paradiso voluptatis, Romae 1605, eine Analyse davon s. bei Dupin l. cit. S. Echard und Quetif, Script. Ord. Praed. t. II. p. 454. [Schrödl.]

Mamachi, Thomas Maria, einer der gelehrtesten Männer des Dominicanerordens, wurde am 3. Dec. 1713 auf der Insel Chio von griechischen Eltern geboren. Er kam noch jung nach Italien, trat hier in den Dominicanerorden, zeichnete sich durch Talent und Eifer für die Wissenschaften aus, wurde 1740 Professor an der Propaganda zu Rom, und erhielt bald noch andere Aemter. Der Aufenthalt in Rom gewährte seiner Wißbegierde die reichlichste Nahrung und brachte ihn mit den gelehrtesten Männern seines Ordens, namentlich Concina, Orsi und Dinelli, in Verkehr. Am staunenswerthesten waren seine Fortschritte in der Kenntniß der christlichen Alterthümer, so daß ihm schon der gelehrte Papst Benedict XIV. durch ein ehrenvolles Breve die höchsten theologischen Würden und eine Stelle als Consultor des Index ertheilte. Die Parteilosigkeit, welche er in dieser Stellung sowohl den Appellanten (Jansenisten) als den Jesuiten (resp. ihren Büchern) gegenüber einnahm, zog ihm bei Manchen den Vorwurf eines charakterlosen Schwankens zu; aber Rom hielt ihn stets in hohen Ehren, und Pius VI. ernannte ihn zum Magister sacri palatii (s. d. A.). Auch bediente er sich oft seines Rathes und seiner Feder. Ueberdieß leitete Mamachi die Herausgabe des kirchlichen Journals, das seit 1785 zu Rom erschien. Er starb im Juni 1792 an einem Gallenfieber zu Corneto bei Montefiascone, wohin er sich kurz zuvor Gesundheitshalber begeben hatte. Seine Werke sind: 1) De ethnicorum oraculis, de cruce Constantino visa et de evangelica chronotaxi, Florenz 1738; 2) De laudibus Leonis X. Rom. 1741; 3) De ratione temporum Athanasianorum, deque aliquot synodis IV. seculo celebratis, epistolae IV, Florenz 1748 gegen Mansi und besonders seine Zeitbestimmung der Synode von Sardica (vgl. darüber H. J. Wetzer, restitutio verae chronologiae etc. Francof. 1827). 4) Das Hauptwerk Mamachi's sollte seine christliche Archäologie werden unter dem Titel: Originum et antiquitatum christia-

narum libri XX, 1749—55. Es erschienen von den 20 Büchern jedoch nur fünf in vier Quartbänden, denn andere Geschäfte, dogmatische und kirchenrechtliche, hinderten leider die Vollendung dieser eben so scharfsinnigen als gelehrten Arbeit. Einen Theil davon gab Mamachi überdieß auch italienisch heraus unter dem Titel: De costumi de primitivi christiani, Rom. 1753—57, in drei Bänden, und hievon erschien im J. 1796 zu Augsburg eine teutsche Uebersetzung in drei Quartbändchen: „Sitten der ersten Christen." 5) De animabus justorum in sinu Abrahae ante Christi mortem expertibus beatae visionis Dei, libri II, Rom. 1766, zwei Bände in Quart gegen den Canonicus Cadonici von Cremona, welcher behauptete, daß die Gerechten des alten Testamentes schon vor dem Hinabsteigen Christi ad inferos die Seligkeit der Gottesanschauung genossen hätten. 6) Del dritto libero della Chiesa d'acquistare e di possedere beni temporali, Rom. 1769. 7) La pretesa filosofia de' moderni increduli esaminata e discussa, de' suoi caratteri, Rom. 1770. 8) Alethini Philaretae epistolarum de Palafoxii orthodoxia, Rom. 1772 u. 73 in zwei Octavbänden, eine Antwort auf die Einwürfe der Jesuiten gegen die Beatification des B. Palafox, den sie des Jansenismus beschuldigt hatten. Mamachi urtheilt darin ziemlich hart über mehrere französische Notabilitäten, z. B. Tournely. Diese Schrift beleidigte die Jesuitenpartei; aber zu gleicher Zeit erklärte sich Mamachi auch sehr stark gegen deren Gegner, die Appellanten und die jansenistische Kirche von Utrecht. Endlich war Mamachi einer der Ersten, welche den Kampf gegen Febronius aufnahmen, durch seine Schrift: 9) Epistolae ad Justinum Febronium de ratione regendae christianae reipublicae, deque legitima romani pontificis auctoritate, Rom. 1776 u. 1777 in zwei Octavbänden. Vgl. Biographie universelle, T. 26. [H.]

Mamertus, der heilige, Erzbischof von Vienne, Urheber der Rogationen, zu unterscheiden von seinem Bruder Claudianus Mamertus (s. den Art. Claudianus Mamertus und Tillemont's Memoiren, XVI, S. 119—126), hat Niemanden gefunden, der über seine Eltern, sein Geburtsjahr, seine Lebensverhältnisse vor dem Episcopate und das Jahr des Antritts seines bischöflichen Amtes berichtet hätte; eine Spur möchte indeß darauf hindeuten, daß er von angesehenen und reichen Eltern abstammte und vor dem Episcopate verheirathet gewesen sei (s. Tillemonts Mem. XVI, S. 104). Die erste Erwähnung des Bischofes Mamertus fällt auf das J. 463, in welchem Papst Hilarius, dessen Vorgänger Papst Leo d. Gr. im J. 450 die Viennensische Provinz zwischen dem Erzbischof von Arles und dem von Vienne getheilt hatte, dem Erzbischof Leontius von Arles die Angelegenheit des Bischofs Mamertus zur Synodaluntersuchung übertrug, der (Mamertus) außerhalb seiner Provinz einen Bischof ordinirt hatte, dadurch Unruhen veranlaßt haben sollte (s. Tillem. l. cit. S. 105, 106, 109) und daher von dem Papste als ein ehrgeiziger, zorniger und gewaltthätiger Priester bezeichnet wurde. Gemäß dem päpstlichen Befehl veranstaltete Leontius eine Synode von 20 Bischöfen, welche einen von ihnen mit einem Synodalschreiben an den Papst absandten, worauf dieser im J. 464 zurückschrieb, Mamertus solle durch den Bischof Veranus vermahnt werden und bei demselben als dem Stellvertreter des Papstes versprechen, künftighin sich unerlaubter Ordinationen zu enthalten, widrigenfalls wurde mit der Absetzung und Entziehung der verliehenen Privilegien gedroht; zugleich erließ der Papst an alle Bischöfe der Provinzen von Lyon, Vienne, den beiden Narbonne und den Alpen ein Klageschreiben über Mamertus, mit der Mahnung an Alle, sich gegen einander keine Uebergriffe zu erlauben und sich der Authorität des Bischofs von Arles zu unterwerfen, dem er das Vorrecht verliehen, Concilien der fünf Provinzen zu versammeln (Tillem. S. 106—107). Muthmaßlich hat Mamertus sich den Forderungen des Papstes gefügt. Von einer erfreulicheren Seite erscheint Mamertus als Urheber der sogenannten Rogationen. In dieser Beziehung bemerkt sein

Freund Apollinaris Sidonius (l. V. epist. 14. ad Aprum in Sirmond. opp. t. I. Venet. 1728. p. 566): „Quidquid illud est, quod vel negotio vacas, in urbem tamen, ni fallimur, rogationum contemplatione revocabere. Quarum nobis solemnitatem primus Mamertus pater et pontifex, reverentissimo exemplo, utilissimo experimento, invenit, instituit, invexit. Erant quidem prius (quod salva fidei pace sit dictum) vagae tepentes, infrequentesque, utque sic dixerim, oscitabundae supplicationes, quae saepe interpellantum prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres aut serenitatem deprecaturae, ad quas, ut nihil amplius dicam, figulo pariter atque hortulano non oportuit convenire. In his autem, quas suprafatus summus sacerdos et protulit pariter et contulit, jejunatur, oratur, psallitur, fletur. Ad haec te festa cervicum humiliatarum et sternacium civium suspiriosa contubernia peto." Wohl rührt also nicht von Mamertus der schon lange vor ihm in der Kirche eingeführte Gebrauch der Litaneien (s. d. A.) und Supplicationen her, aber er ist es, welcher zuerst die Buß- und Bittgänge in der sogenannten Kreuzwoche eingeführt und, wie Sirmond in der Note zum angeführten Text bemerkt, „supplicationum formam usitata sanctiorem augustioremque praescripsit." Die Veranlassung zur Einführung der Rogationen erfahren wir zunächst wieder aus Sidonius, der in einem Briefe (l. VII, ep. 1. bei Sirmond S. 585) an Mamertus selbst („domino Papae Mamerto") hierüber schreibt, auch zu Arvernum sei bereits die Rogationsandacht eingeführt, welche sich für Vienne so heilsam erwiesen, und welche Mamertus angefangen habe — er, der schon früher einen Brand zu Vienne, indem er sich dem Feuer entgegengeworfen, auf wunderbare Weise gestillt habe — zur Zeit, als Vienne's Stadtmauern durch Erdbeben zitterten, oftmalige Brände die Häuser in Asche legten und die sonst furchtsamen Hirsche aus den Wäldern in die Stadt liefen und sich mitten auf dem Markte lagerten, da habe er (Mamertus) nämlich zuerst seine Geistlichen, dann auch das Volk zum Bußgeiste aufgeweckt und für die Rogationen gestimmt. Umständlicher spricht der hl. Avitus, nach Mamertus und Isicius (Vater des Avitus) Erzbischof von Vienne, in seiner Homilie über die Rogationen von der Veranlassung und Einführung derselben. Häufige Brände, erzählt er seinen Zuhörern, die theilweise noch selbst Augenzeugen dessen waren, was Avitus erzählte, beständige Erdbeben, nächtliches Getöse und Thiere, die aus den Wäldern in die Stadt liefen, setzten die Einwohner von Vienne in großen Schrecken. So ging es längere Zeit fort, bis die gnadenreiche Osternacht heranrückte, und man gab sich der fröhlichen Hoffnung hin, die Auferstehung des Heilandes werde dem Strafgerichte ein Ziel setzen; allein gerade in der Osternacht, während das Volk dem Gottesdienste anwohnte, brach in einem großen öffentlichen Gebäude ein gewaltiges Feuer aus. Alles eilte voll Bestürzung aus der Kirche, nur Mamertus blieb und löschte durch seine Thränen vor Gott den Brand, nach dessen Stillung die Gläubigen wieder in die Kirche zurückkehrten, die im Glanze der Lichter leuchtete. In dieser fürchterlichen Nacht war es, da Mamertus still vor Gott den Plan der Rogationen entwarf und die Psalmen und Gebete anordnete, die jetzt die Welt bei diesen Bittgängen singend zum Himmel sendet. Um aber seinen Plan in's Werk zu setzen und zu einer dauerhaften Gewohnheit zu machen, betete er zuerst, Gott möge die Herzen der Gläubigen günstig für den Plan stimmen, setzte hernach denselben in Predigten auseinander und fand allgemeine Beistimmung, auch von Seite der Vornehmen, von denen man gefürchtet hatte, sie möchten, kaum das Herkömmliche beobachtend, der neuen Einrichtung widerstreben. Als Zeit der Abhaltung der Rogationen wurden die drei Tage vor Christi Himmelfahrt festgesetzt. Bald folgten mehrere gallische Kirchen dem gegebenen Beispiele, ohne jedoch die Rogationen gerade auch immer an den genannten drei Tagen abzuhalten, aber noch zu Avitus Zeit hörten solche Verschiedenheiten auf und war die neue Bußandacht bereits ein Gemeingut von ganz Gallien nicht bloß,

sondern beinahe von dem ganzen christlichen Europa (s. Avit. homil. de rogat. bei Sirmond. opp. t. 2. p. 90 etc. und bei Boll. ad 11. Maji in vit. s. Mamert.). Was Gregor von Tours (Hist. Franc. II, 34) über den Ursprung der Rogationen durch Mamertus vorbringt, ist der Homilie des Avitus entnommen und bestätiget die allgemeine Verbreitung derselben. Zu Rom wurden die Rogationen des hl. Mamertus erst von Papst Leo III. um 801 bei Gelegenheit eines heftigen Erdbebens, das sich über ganz Italien erstreckte, eingeführt und hießen hier „litania Gallicana“, auch „litania minor“, letzteres im Gegensatz zur „litania major“ am Marcustag (s. Pagi, brev. R. P. de Leone III.). — Im Uebrigen weiß man von Mamertus nur Weniges. Bemerkenswerth ist, daß ihn Avitus (hom. de rog.) seinen „spiritualem a baptismo patrem“ nennt. Zu Vienne erbaute Mamertus eine neue Kirche zu Ehren des hl. M. Ferreolus, dessen aufgefundenen Leib er dahin transferirte (Greg. Tur. gl. M. II, 2; Sidon. Ap. Sirmond. opp. t. I. ep. VII, 1). Ein Bischof Mamertus kommt in dem Concil von Arles 475 vor; ist es, wie wahrscheinlich, unser Mamertus, so hat dieser damals noch gelebt. Vgl. hierzu den Art. Bittgänge. [Schrödl.]

Mamertus Claudianus, s. Claudianus Mamertus.

Mammäa Julia, s. Origenes.

Mamre, ursprünglich der Name eines Amoriters, der mit seinen Brüdern Eschkol und Aner zu den Bundesgenossen Abrahams gehörte (Gen. 14, 13. 24.); dann eines Thales mit einem Terebinthenhaine bei Hebron. In der Mitte jener drei Brüder hatte Abraham sein Zelt aufgeschlagen, und zwar, wie es näher heißt, „unter den Terebinthen Mamre's bei Hebron, und dort bauete er einen Altar“ (ebend. 13, 18.). Da Abraham hier die Verheißung der Geburt eines Sohnes und einer großen Nachkommenschaft, in der alle Völker gesegnet werden würden, erhalten hatte, so bekam der Ort frühe eine heilige Bedeutung und kurzweg den Namen des Besitzers ממרא. Heutzutage wird eine unkenntliche Ruine, aus zwei Mauern bestehend, die einen rechten Winkel bilden, mit einer seichten Cisterne, ungefähr eine Stunde nördlich von Hebron, als das alte Mamre bezeichnet. Die Araber nennen es Ramet el Kalil, die Juden das Haus Abrahams. „Unser Weg, sagt Schubert (II, 486), östlicher als die gewöhnliche Heerstraße nach Jerusalem, ging zuerst zwischen den üppig grünenden, schon dem Aufblühen naher Weingärten hin, welche aufwärts im Thale und im Norden der Stadt (Hebron) sich weithin ausbreiten. Wir wendeten uns dann rechts von der Straße durch dichtgrünende Saatfelder und kamen etwa nach einer Stunde an ein aus riesenhaften Werkstücken zusammengesetztes Gemäuer, welches einen großen, viereckigen Raum, wie einen Hof, umschließt, innerhalb welchem nach der einen Ecke hin eine schön gemauerte Cisterne sich zeigt. Hier konnte wohl die Wohnung des reichen Besitzers der Herden sein, von denen ein großer Theil in dem geräumigen Hofraum bei Nacht Schutz fand. Die Umgegend rings um dieses Gebäude her gehört zu den fruchtbarsten, die wir in Palästina sahen; die Hügel sind mit Strauchwerk und Bäumen bewachsen, und auch die üppig gedeihenden Kräuter der Ebene machen hier den vormaligen Waldboden kund.“ Eusebius und Hieronymus hielten Mamre für einen ältern Namen von Hebron, aber Gen. 23, 19. ist nach Gen. 13, 18. zu erklären; die Höhle Machpelah, darin Abraham sein Weib begraben ließ, lag außerhalb der Stadt Hebron am Thal-Abhange Mamre gegenüber. [Schegg.]

Manasses (מְנַשֶּׁה [vergessen machend], LXX. *Μανασσῆς*, Vulg. Manasses). 1) Erstgeborner Sohn Josephs von der ägyptischen Priestertochter Asnath, und somit älterer Bruder Ephraims (s. d. A.). Die Ursache seines Namens gibt Joseph selbst an mit den Worten: Denn Gott hat mich vergessen lassen all' mein Ungemach und das Haus meines Vaters (Genes. 41, 50—52. 46, 20. 48, 1). Jacob adoptirte ihn, wie seinen jüngern Bruder Ephraim, den er ihm jedoch

vorzog; und so wurde er gleich den Söhnen Jacobs, den Brüdern seines Vaters, Haupt eines israelitischen Stammes, der seinen Namen erhielt; und Jacob weissagte ihm, daß er zwar groß und zahlreich werden, jedoch hinter Ephraim zurückstehen werde, und daß man in Segenswünschen sagen werde: Gott mache dich wie Ephraim und Manasses (Genes. 48, 5. 14—20). Zur Zeit Mose's zählte der Stamm zuerst 32,000 (Num. 1, 34. 2, 21), dann 52,700 waffenfähige Männer (Num. 26, 34). Sein Stammgebiet erhielt er zum Theil schon unter Moses im ostjordanischen Lande, nämlich ganz Basan, das vormalige Reich des Königs Og von Basan, sammt den Dörfern Jair's, und dazu noch halb Gilead nebst Astharoth und Edrei (Num. 32, 39. f. 34, 14. f. Jos. 12, 6. 13, 29—31). Uebrigens scheint dieser District weder südlich und südwestlich gegen das Gebiet des Stammes Gad hin, noch östlich und nördlich gegen die nicht israelitischen Volksstämme hin scharf abgegrenzt gewesen zu sein. Zwar wird der Jabbok als Grenzfluß zwischen Gad und Halbmanasses bezeichnet (Deut. 3, 13. ff.); dieses kann jedoch nicht im strengen Sinne gemeint sein, weil nach Jos. 13, 27. das Stammgebiet der Gaditer sich am Jordan hinauf bis zum See Genesareth hinzog. Dieses ziemlich ausgedehnte Gebiet war jedoch nur für die eine Hälfte des Stammes ausreichend, die andere Hälfte erhielt ihren Wohnsitz unter Josua im westlichen Jordanlande neben dem Stamme Ephraim; derselbe grenzte westlich an's mittelländische Meer, nördlich an Aser, östlich an Issachar (Jos. 17, 10) und südlich an Ephraim. Letztere Grenze war jedoch nicht scharf gezogen; es wird zwar Nachal-Kana (Rohrbach) als Grenzfluß bezeichnet (Jos. 16, 8. 17, 9), zugleich aber auch Ortschaften im Gebiete Manasses als zu Ephraim gehörig erwähnt (Jos. 16, 9. 17, 8), so wie Manasses wiederum in Aser und Issachar Besitzungen hatte (Jos. 17, 11). Die Manassiten waren jedoch längere Zeit nicht im Stand, aus den ihnen angewiesenen Gegenden und Ortschaften die Canaaniter zu vertreiben (Jos. 17, 12. Richt. 1, 17). Nach Salomo war Manasse ein Theil des Reiches Israel und theilte dann auch die Schicksale dieses unglücklichen, dem wahren Gott und seinem Dienste sich immer mehr entfremdenden, in Abgötterei und ihre Folgen versinkenden Reiches. 2) Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Hiskias (698—643 v. Chr. s. Hebräer IV. 911. f.), in sittlicher und religiöser Beziehung aber das Gegenstück desselben. Er kam schon als zwölfjähriger Knabe zur Regierung und pflegte und förderte auf alle Weise den Götzendienst, stellte die von seinem Vater zerstörten gesetzwidrigen Höhen wieder her, errichtete Altäre dem Baal und der Astarte und trieb Gestirndienst. Sogar in den beiden Tempelvorhöfen baute er Götzenaltäre und stellte dort ein Bild der Astarte auf, trieb Zauberei und Todtenbeschwörung, opferte einen Sohn dem Moloch und verleitete auch das Volk zum Abfall und Götzendienst, „so daß sie schlimmer thaten, als die Völker, welche Jehova vertilgt hatte vor den Söhnen Israels“ (2 Kön. 21, 1—9. 2 Chron. 33, 1—9), auch vergoß er unschuldiges Blut in Menge, „so daß er Jerusalem damit anfüllte von einem Ende bis zum andern“ (2 Kön. 21, 16); selbst der Prophet Jesaias wird von der Tradition unter die Opfer seiner Grausamkeit gezählt. Darum drohte Jehova durch Propheten, deren Namen nicht genannt werden, deren Reden aber in den Jahrbüchern des Reiches Juda aufgezeichnet waren (2 Chron. 33, 18), daß er die Meßschnur Samariens und das Senkblei des Hauses Achabs über Jerusalem bringen und die Stadt auswischen werde, wie man eine Schüssel auswischt und dann sie umwendet (2 Kön. 21, 10—13). Eine Art Vorbote von Erfüllung zeigte sich bald. Die Assyrier machten, man weiß nicht, aus welcher Veranlassung, einen Einfall in Juda, und Manasses selbst wurde gefangen und mit Ketten beladen nach Babel abgeführt. Hier in seinem Elende wurde er anderen Sinnes, bekehrte und demüthigte sich vor Jehova, und erhielt dafür bald wieder seine Freiheit und den jüdischen Königsthron unter Umständen, die uns unbekannt sind. Jetzt ließ er an der Westseite

der Stadt eine zweite hohe Mauer aufführen, legte in die jüdischen Städte Besatzungen, entfernte die Götzenbilder und Götzenaltäre wieder aus dem Tempel und aus Jerusalem, stellte den Altar Jehova's und den gesetzlichen Opferdienst wieder her und befahl dem Volke, den Jehova zu verehren (2 Chron. 33, 11—17). Nach einer 55jährigen Regierung starb er, und wurde im Garten seines Hauses, im Garten Ussa's, begraben (2 Kön. 21, 1. 18). Die babylonische Gefangenschaft des Manasses und seine Bekehrung wird von den neuern Kritikern meistens als unhistorisch verworfen (vgl. Winer, Realwörterbuch s. v.). Da jedoch die vor einiger Zeit heftig angegriffene Glaubwürdigkeit der Chronik in Folge der neuern dießfallsigen Untersuchungen wieder außer Zweifel gestellt ist (vgl. Keil, apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik rc. S. 261. ff. — Hävernick, Handbuch der hist. crit. Einleitung in's A. T. Thl. II. Abth. I. S. 207. ff. — Herbst, Einleitung Th. II. Abth. I. S. 199. ff.), so ist das Schweigen des früheren Berichterstatters von dem Ereigniß noch bei weitem kein genügender Grund, dasselbe für bloße Fiction oder „fromme Vermuthung" (de Wette, Einleitung S. 278) zu erklären. In einem Widerspruch steht der chronistische Bericht mit dem früheren jedenfalls nicht, sondern dient demselben nur zur Ergänzung und Vervollständigung, und bewiesen hat man die vorgebliche Geschichtswidrigkeit des chronistischen Berichtes auch nicht annäherungsweise. [Welte.]

Manasses Gebet, s. Apocryphen Literatur.

Mandata de providendo, s. Anwartschaften.

Mandatum, s. Fußwaschung.

Mandeville, Bernhard von. Die Angriffe der Deisten (s. d. A.) waren meistens und zunächst gegen den Glaubensinhalt des positiven Christenthums gerichtet, wobei sie freilich sicher darauf rechnen konnten, daß, wenn nur einmal dieser eliminirt, alle Moralität von selbst dann aufhören werde. Es gab jedoch auch solche, welche die christliche Moral directe bekämpften, und eben hieher gehört Bernhard von Mandeville. Er ist geboren zu Dortrecht in Holland im J. 1670, von französischer Herkunft, war Doctor der Medicin und brachte die meiste Zeit in England zu, woselbst er auch am 19. Januar 1733 starb. Sein Hauptwerk ist seine Fabel von den Bienen. In dieser Fabel, die zuerst im J. 1706 erschien, und die er nur für ein unschuldiges Reimspiel gehalten wissen wollte, führt er einen Bienenschwarm vor, in welchem zwar alle Arten von Lastern, aber auch Handel und Gewerbe, Kunstfleiß und Kriegsruhm, Ueberfluß und Wohlleben einheimisch waren, bis daß gewisse empfindliche Geschöpfe alle Sünden zu verbannen und strenge Tugend einzuführen begehrten. Jupiter erhörte diese Bitte und nunmehr erfolgte die sonderbarste Veränderung. Ehrlichkeit, Ordnung und Recht herrschten von nun an im ganzen Stocke; Betrüger und Gauner, Spieler und Falschmünzer entfernten sich; alle Richter und Advocaten, Schergen und Henker waren überflüssig; Aerzte, Geistliche rc., Alles ließ sich nun die gewissenhafteste Pflichterfüllung angelegen sein. Aber der bisher so blühende Staat verlor auch merklich an Volksmenge und innerer Stärke, viele Gewerbe, alle feineren Künste und Lebensarten mußten von selbst eingehen; die Kriegsmannschaft war abgedankt, weil man gegen benachbarte Körbe weder Feindschaft noch Mißtrauen hegte. Einige unvermuthete Angriffe von außen wehrten die tugendhaften Bienen tapfer und glücklich ab, doch auch immer mit großem Verluste; der immer mehr verringerte Ueberrest flüchtete in eine befestigte Gegend; zuletzt aber bezog er aus Furcht, durch den bequemen Ruhestand nach den Anstrengungen des Kampfes in die Gefahren der Unmäßigkeit und Weichlichkeit zu versinken, die finstere Höhlung eines alten Baumes, wo ihm von seinem Wohlstande nichts übrig blieb, als Genügsamkeit und Redlichkeit. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Mandeville in dieser Fabel auch eine Satyre auf mancherlei Fehler in der Verwaltung des englischen Staates, auf Thorheiten und Laster der höheren

Stände schreiben wollte; aber seine Haupttendenz ging dahin, die Immoralität von vortheilhafter Seite zu schildern, indem er eben ihren fördernden Einfluß auf die Industrie, den Wohlstand, die Größe und Macht einer Nation auseinandersetzte. Dabei vergiftete er die Gebote des Christenthums, indem er ein Gemisch von träger Gleichgültigkeit und harter Selbstverläugnung, von Verstellungskunst und Menschenhaß zusammensetzte, und dieß für die Tugend ausgab, welche dort gelehrt werde. Seine christlichen Tugendhelden waren also vornehmlich weltscheue Einsiedler, die jeden Gebrauch der Erdengüter, sobald er über den Zweck der nothdürftigsten Lebenserhaltung hinausgeht, als sündlichen Mißbrauch verdammen, immer nur ihre Sünden beseufzen, gen Himmel blicken und für die Welt nichts thun, als beten, dabei auch alle zeitliche Ehre verschmähen. So sehr er aber die Ueberzeugung zu vertreten suchte, „daß das Laster einem blühenden Staate eben so nothwendig sei, als der Hunger, der uns zu essen nöthigt"; so war er doch nicht im Stande, die Lehre, daß jenes von ihm also genannte Laster der einzelnen Menschen ihrer Gesammtheit vortheilhaft sei, zu beweisen, ohne im Beweise die betrügerische Einschränkung anzubringen, daß es nur in gewissem Grade vortheilhaft sei, indem er den Zweck des Gesellschaftsvereins und den Beruf der Obrigkeit eben darein setzte, den Anstrebungen dieses Lasters Maß und Ziel zu halten, und daher stillschweigend einräumte, daß dasselbe nicht schlechterdings und unbedingt, sondern alsdann, wenn es von der Vernunft in Schranken und Ordnung gehalten werde, außerdem aber nur zufälliger Weise, der Gesellschaft nütze. Wie sein Staat ein Widerspiel des Platonischen war, daher Dieberei ihm unentbehrlich, weil sonst die Schlosser Hungers sterben würden, der Branntwein sehr heilsam, weil er die unglücklichsten Menschen ihr Elend vergessen mache und denen, die ihn bereiten, reichlich zu leben gebe &c.; so hatte er im Allgemeinen keine höhere Idee von der sittlichen Natur des Menschen, und in Absicht auf die Art und Weise, wie er die Entstehung der sittlichen Begriffe unter den Menschen erklärt, stimmt er ganz mit den griechischen Sophisten überein. Den Menschen, wie er von Natur ist, beschrieb er als ein wildes Thier oder als den Sclaven seiner Leidenschaften, und was er durch Erziehung wird, als einen abgerichteten Gaukler; sittliche Tugend nannte er eine Geburt des Hochmuths, Selbstbetrug und Heuchelei; Mäßigung des Zorns, Menschenliebe und Großmuth, alles bloße Künstelei; die jungfräuliche Schamröthe bei schlüpfrigen Reden eine anerzogene Verkleidung und Eitelkeit &c. Selbstliebe ist nach ihm der natürliche Aufang und rechtmäßige Endzweck aller Tugend. Diese Lehren erregten Aufsehen, darum gab Mandeville dem Gedichte 1714 einen großen Commentar bei, und da auch dieser nicht befriedigte, einige Gespräche zur Vertheidigung. Die 6te Ausgabe ist vom J. 1732 und nach ihr ist die französische Uebersetzung gemacht, welche à Londres 1740 in 4 Theilen in 8. unter folgendem Titel erschien: La Fable des Abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens, avec le commentaire etc. Allein man merkte es zu deutlich an allen seinen Erklärungen und Retractationen, daß er mit dem positiven Christenthume zerfallen war; sein Buch wurde auch von dem Landgerichte von Middlessex im J. 1725 vor der Königsbank verurtheilt, und eine Reihe tüchtiger Gegner trat gegen ihn auf, so namentlich J. Fr. Jacobi in seinen Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes u. s. w. Thl. III. S. 146 ff. Auch in den übrigen Schriften zeigte sich Mandeville als einen Deisten, der überall, wo er konnte, namentlich dem geistlichen Stande einen Hieb beizubringen suchte. Vgl. Sigwart, Geschichte der Philosophie Bd. II. S. 121 ff. Henke, allgem. Geschichte der christl. Kirche 6. Thl. S. 85. ff. Trinius, J. A., Freidenker-Lexicon &c. Leipzig 1759. S. 343—349. Flögel, Geschichte der komischen Literatur Bd. III. S. 588. Schröckh, christl. Kirchengesch. seit d. Reform. Thl. 6. S. 204. ff. Fuhrmann, Handwörterbuch &c. Bd. III. [Fritz.]

Mandirte Gerichtsbarkeit (jurisdictio mandata), häufig zwar im gemei-

nen Sprachgebrauche mit „delegirter Gerichtsbarkeit" dem Namen nach verwechselt, jedoch der Sache und dem Begriffe nach wesentlich von letzterer verschieden, heißt jene Gerichtsbarkeit, welche von dem ordentlichen Richter (vom Papste, Erzbischofe, Bischofe) an eine andere physische oder moralische Person nicht als selbstständiges Amtsrecht angelassen (s. Delegirte Gerichtsbarkeit), sondern als ein rein stellvertretendes sohin im Namen und Auftrag des ordentlichen Gewalthabers selbst auszuübendes Recht übertragen ist. Eine solche mandirte Gerichtsbarkeit haben beispielsweise die erzbischöflichen und bischöflichen Generalvicare und Officiale oder die nach neuerer Organisation unter dem Namen „Generalvicariate" und „Officialate" zusammengesetzten Collegien. Ein solcher judex mandatus kann zwar einem Dritten ein Commissorium für den einen oder andern Jurisdictionsact, nicht aber, wie ein judex delegatus, seine Amtsgewalt selbst ganz oder theilweise übertragen, oder mit anderen Worten: der mandirte Richter kann keinen Submandatar bestellen, wohl aber ein delegirter Richter einen andern subdelegiren. Da der judex mandatus mit seinem Mandanten d. i. mit dem ordentlichen Richter Eine und dieselbe Instanz bildet, so geht begreiflich gegen ein Erkenntniß oder eine Verfügung des mandirten Richters nicht erst an den Mandanten, sondern gleich an den nächsthöheren Richter, während von dem delegirten Richter an den Deleganten als Oberrichter und von diesem dann erst an den nächsthöheren als dritte Instanz appellirt werden kann und muß. Der Umfang der mandirten Gerichtsbarkeit richtet sich nach der ertheilten Vollmacht, und die Amtsgewalt des Mandatars erlischt mit der Zurücknahme des Mandats und mit dem Tode des Mandanten; daher mit dem Tode oder der Versetzung oder Resignation des Bischofs ipso facto auch die Amtsgewalt des Generalvicars (s. d. A.) gebrochen ist. Vrgl. auch den Art. Delegat, und Gerichtsbarkeit. [Permaneder.]

Manes, Manichäismus, Manichäer. Die gnostischen Ideen übten einen so mächtigen Zauber auf den in die Naturanschauung vertieften und in ihre Räthsel verwickelten Menschengeist, daß sie immer und immer wieder in neuen Gestalten auftauchten und Tausende bethörten. Kaum hatten die edelsten Vorkämpfer der geoffenbarten Wahrheit in gewaltiger Anstrengung das glänzende Wahngebilde des Gnosticismus (s. d. A.) erschüttert und theilweise zertrümmert, so erhob sich im fernen Osten aus der in Asien weitverbreiteten dualistischen Anschauungsweise durch Manes kunstreich geformt und mit altpersischen religiösen Ideen verwoben der alte Irrthum als neues System, das gleich in seinem Beginn stark angefeindet und auch später noch zu Zeiten heftig verfolgt, bisweilen den Namen wechselte oder im Stillen fortwucherte, ohne je wieder gänzlich unterzugehen. Die Geschichte des Manes und der Inhalt seines Lehrsystems sind trotz vielfacher Untersuchungen noch in manchen Einzelheiten nicht genügend aufgehellt und festgestellt, wenn auch die Hauptumrisse ziemlich allgemein in gleicher Weise anerkannt sind. Das Leben des Manes wird verschieden dargestellt, je nachdem den orientalischen (d. h. den persischen, syrischen, arabischen) oder den griechischen und lateinischen Quellen der Vorzug gegeben wird. Die orientalischen Quellen sind vergleichsweise sehr jung (höchstens aus dem 9. oder 10. Jahrh.), aber sie haben den Vorzug einheimische zu sein. Die griechischen und lateinischen reichen zwar in's dritte oder vierte Jahrhundert hinauf, fließen aber sämmtlich aus Einer Quelle, die selbst manchen Bedenken unterliegt. Diese Quelle bilden die größtentheils nur in alter lateinischer Uebersetzung vorhandenen Acta Disputationis Archelai cum Manete, die vom hl. Archelaus ursprünglich syrisch verfaßt, dann in's Griechische übersetzt und von den Vätern des vierten Jahrh. bei ihren Schilderungen der äußern Lebensverhältnisse des Manes offenbar benutzt wurden, so von dem hl. Cyrillus von Jerusalem (Cateches. 6), vom hl. Epiphanius (haeres. 66) und von den Kirchengeschichtschreibern Socrates (Hist. Eccles. lib. I. c. 22) und

Theodoretus (Haeret. fabul. lib. I. c. 26. lib. V. c. 9). Eusebius, der Kirchengeschichtschreiber, scheint von diesen Acten noch nichts gewußt zu haben (Hist. Eccles. lib. VII. c. 31). Nach diesen Acten, welche bis auf einige neuere Protestanten (Beausobre, Neander u. A.) stets als die Quelle der Geschichte des Manes galten, verdankt der Manichäismus eigentlich seinen Ursprung einem vielgereisten saracenischen Handelsmann Scythianus, der sich zuletzt in Aegypten niederließ. Dieser hatte einen Schüler Terebinthus, welcher sich später den Namen Buddas beilegte, sich für den Sohn einer Jungfrau ausgab und weiter behauptete, ein Engel habe ihn im einsamen Gebirg auferzogen. Dieser Terebinthus verfaßte seinem Meister vier Bücher, genannt: Die Geheimnisse — Die Hauptstücke — Das Evangelium — Der Schatz. Nach des Meisters Tod zog Terebinthus nach Babylon, welches damals eine persische Provinz war, und wohnte dort bei einer alten Wittwe. Da rühmte er sich seiner ägyptischen Weisheit und verkündete, wie es vor Erschaffung der Welt zugegangen sei und was die beiden Lichter am Himmel (Sonne und Mond) zu bedeuten hätten, und wie die Seelen aus- und einwandern u. dgl. mehr. Aber eines schönen Morgens, als er auf das (nach orientalischer Weise) flache Hausdach gestiegen war, um dort nach seiner Weise im Stillen Gott zu verehren oder Magie zu treiben, fiel er herunter und brach den Hals. Die Hausfrau erbte seine Papiere und kaufte sich einen siebenjährigen Knaben, Cubricus, als Sclaven. Diesem schenkte sie die Freiheit und ließ ihn in den Wissenschaften unterrichten. Nach etlichen Jahren starb sie und setzte ihn zum Erben ein. Der junge reiche gebildete Erbe zog nun in die Hauptstadt, nahm den Namen **Manes** an (so heißt er bei den Griechen, die orientalischen Quellen nennen ihn **Mani**, die Lateiner Manichaeus, über die verschiedene Deutung und über den Ursprung dieses Namens s. J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 310—11), übersetzte und erweiterte die geerbten Bücher, und gewann bald mehrere Schüler, deren einer, Thomas, nach Aegypten (später vielleicht nach Indien Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 26), der andere, Addas, auch Buddas genannt, nach Scythien (nach Syrien Theodoret. l. c.) ging, der dritte, Hermas, bei ihm blieb, später vielleicht sich nach Aegypten wendete (Theodoret. l. c.). Um diese Zeit fiel der Sohn des persischen Königs Sapor in schwere Krankheit und es wurde allenthalben für ihn Hilfe gesucht. Manes im Vertrauen auf seine Zauberkünste meldete sich beim König und versprach Heilung. Aber die Kur fiel übel aus. Der Prinz starb unter seinen Händen und Manes ward mit Ketten belastet in's Gefängniß geworfen. Indessen kehrten die Boten seiner Lehre zurück und berichteten ihm den geringen Erfolg ihrer Bemühungen, und wie ihnen besonders die Christen, wo es solche gebe, hinderlich gewesen seien. Da sandte er sie hin mit dem Auftrag, die heiligen Bücher der Christen zu kaufen, was ihnen durch Verstellung gelang. Diese benützte er nun, um seinen eigenen Büchern einen christlichen Anstrich zu geben und ihnen durch den Namen Christi leichtern Eingang zu verschaffen. Als er auf die Stellen von dem verheißenen Paraclet stieß, der die Jünger in alle Wahrheit einführen sollte, deutete er diese auf sich selbst. Hierauf sendete er seine Schüler abermals aus, um die so modificirte Lehre zu verkünden. Bald darauf gelang es ihm zu entwischen und in einem alten Schloß Arabion, an der Grenze von Persien und Mesopotamien, ein sicheres Versteck zu finden. Von dort aus setzte er seine Bemühungen fort, neue Anhänger zu gewinnen, und hatte es insbesondere auf einen reichen angesehenen und überaus wohlthätigen Mann zu Caskar in Mesopotamien, Marcellus, abgesehen. Diesem schrieb er als „Apostel Christi" einen noch vorhandenen Brief, worin er ihm sein tiefes Bedauern ausdrückt, daß er bei seiner großen werkthätigen Liebe nicht den rechten Glauben habe, indem er Gott noch für den Urheber des Bösen und Christum für einen wirklichen vom Weib (Maria) geborenen Menschen halte, da doch Beides der hl. Schrift widerspreche. Marcellus zeigte diesen Brief seinem Bischof

Archelaus. Dieser gab ihm den Rath, den Manes zu einer öffentlichen Disputation über die neue Lehre aufzufordern. Manes ging darauf ein und erschien am festgesetzten Tag zu Caskar. Hier fand eine förmliche Disputation zwischen Archelaus und Manes Statt, die mit der gänzlichen Niederlage des letztern endete. Der beschämte Irrlehrer kehrte auf sein Schloß zurück, wurde aber dort nicht lange darnach ergriffen, vor den König gebracht und auf dessen Befehl mit spitzigen Rohren lebendig geschunden im J. 277 (über das Todesjahr Pagi Crit. ad a. 277. n. 6). Seine ausgestopfte Haut wurde zur Schau aufgehängt. Seine Anhänger pflegten zum Andenken an die Todesart ihres Meisters dergleichen Rohr unter ihr Bett zu legen (S. Archelai Acta Disput. c. Man. n. 51 — 55. 1 — 6. et 12. Cf. S. Epiphanii haeres. 66. n. 1—12). Es ist sehr beachtenswerth, daß die älteste griechische Quelle auf Basilides (den Gnostiker) als auf einen ältern Geistesverwandten des Manes und Scythianus, der nicht ohne Einfluß auf die Bildung des neuen Systems geblieben sei, hinweisen (S. Archelai Acta Disput. c. Man. n. 55). Abweichend hievon berichten die spätern orientalischen Quellen, Mani, ein geborner Perser aus einer angesehenen Priesterfamilie, sei in der alten persischen Religion Zoroasters erzogen worden, später in männlichen Jahren zum Christenthum übergetreten und Presbyter einer christlichen Gemeinde zu Chvaz, der Hauptstadt der persischen Provinz Huzitik geworden. Damit nicht zufrieden, wollte er die Religion Christi und Zoroasters in Ein System verschmelzen, er wollte hiefür als von Gott berufener und erleuchteter Reformator angesehen sein, wurde aber deßhalb von der Kirchengemeinschaft der Christen ausgeschlossen. Anfangs gelang es ihm, die Gunst des Königs Sapor zu gewinnen (um das J. 270); da aber seine nach der Ansicht der Magier ketzerischen Lehren bekannt wurden, mußte er sich durch die Flucht retten und kam bis nach Ostindien und China. Zurückgekehrt hielt er sich eine Zeitlang in einer Höhle der Provinz Turkistan verborgen und verfertigte dort eine Reihe schöner Gemälde, welche eine symbolische Darstellung seiner Lehre enthielten, das Buch, welches unter den Persern Ertenki-Mani genannt wurde. Er gab vor, sich leiblich in den Himmel zu erheben (wie später Mohammed) und von dort jene Bilder mitzubringen. König Bahram, der sich ihm Anfangs günstig zeigte, ließ zwischen ihm und den Magiern eine Disputation veranstalten, deren Ergebniß war, daß Mani für einen Ketzer erklärt wurde. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er lebendig geschunden, seine Haut ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren der Stadt Dschondischapur aufgehängt im J. 277 (s. Neander, Kirchengesch. I. 2. S. 817—24). — Manes hinterließ außer den schon erwähnten vier oder fünf Schriften (Geheimnisse, Hauptstücke, Evangelium, Schatz, Ertenki-Mani, wovon die ersten vier näher besprochen werden in J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 312 — 13) auch noch eine Anzahl Briefe, unter denen die bekannte Grundlegungsepistel (epistola fundamenti) wohl am bedeutendsten und uns zum Theil noch erhalten ist. Sonst ist von diesen der Brief an Marcellus ganz auf uns gekommen (S. Archelai Acta Disput. c. Man. n. 5. S. Epiphan. haeres. 66. n. 6); aus den übrigen besitzt man heut zu Tag nur wenige Bruchstücke (einige solche Fragmente in Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 315 — 16, das vierte derselben auch in A. Maji Collect. Nova Vet. Script. T. VII. p. 17). Seine Schriften verfaßte er in syrischer Sprache (Titi Bostr. contra Manich. lib. I. n. 14. S. Epiphan. haeres. 66. n. 13). Außer diesen eigenen Schriften des Manes dienen als Quelle des manichäischen Lehrbegriffs noch die Disputation des Bischofs Archelaus mit demselben, wo namentlich sein Schüler Turbo die ganze Lehre des Meisters ausführlich darlegt, endlich die Streitschriften der Kirchenväter des vierten Jahrh. gegen die Manichäer, besonders die Werke des hl. Augustin, welcher selbst viele Jahre lang Manichäer gewesen war, gegen diese Secte (Opp. S. Augustini ed. Maur. Tom. VIII.). — Der tiefste Grund dieses in seiner Ausschmückung

so phantastisch aufgeputzten Systems ist der alte immer wiederkehrende, nur im Christenthum gelöste große Widerspruch, welcher zwischen dem Wesen Gottes einerseits und dem zerrütteten Wesen des Menschen und der Natur andererseits so offen hervortritt, der stete Kampf und innere Widerstreit sowohl im einzelnen Menschen, als in der gesammten Natur. Das ganze System, als Lösungsversuch dieses großen Räthsels der Menschheit, läßt sich auf drei Fundamentalsätze zurückführen, nämlich: die ganze Welt mit Inbegriff des Menschen ist eine Mischung von Gutem und Bösem, daher der beständige Kampf; es war aber nicht immer so, und wird nicht immer so bleiben. Diese an sich wahren Sätze, die seiner Anschauung zu Grunde lagen, dienten in ihrer weitern unchristlichen Ausführung als Folie eines durch und durch falschen und gotteslästerlichen Systemes. Zur Lösung des in der Welt vorhandenen Widerspruches griff er nach dem absoluten Dualismus, den er mit Pantheismus vermischte. Hiebei lehnte er sich an die altpersischen religiösen Vorstellungen, in denen das Licht, zuerst als Symbol der Gottheit gebraucht, später im Sonnendienst und in der Feueranbetung selbst die Stelle der Gottheit einnahm. Stellen der Bibel, nach seinem Sinn verdreht und mißdeutet (S. Archelai Acta Disput. c. Man. n. 40), mußten dann dem System den Anschein eines christlichen geben und unter den Christen Anhänger werben. Hienach lautete das manichäische System in seinen Hauptzügen also: Es gibt von Anbeginn zwei gleichewige, ungezeugte, lebendige Wesen, deren eines gut (Licht, Geist), das andere böse (Finsterniß, Materie) ist. Beide stehen im directen, vollkommen ausgebildeten Gegensatz. Jeder, der Gute, wie der Böse, hat sein wohlgegliedertes, ihm gleichartiges Reich, bestehend aus fünf Regionen, bevölkert von unzähligen aus ihm hervorgegangenen Wesen, vom andern scharf geschieden. So wenig demnach das Böse von Gott ausgeht, da es vielmehr seine eigene ewige Wurzel hat, ebensowenig kann die Vermischung des Guten und des Bösen von Gott ausgehen. Die Fürsten des Reiches der Finsterniß, in dem die Begierlichkeit zu finden ist, bemerkten von ferne den Glanz des Lichtreichs; neidisch und lüstern beschlossen sie einen Angriff auf dasselbe. Da zeugte der gute Gott zum Schutze seines Reiches die Mutter des Lebens, diese aber den Urmenschen (*πρωτος ἀνθρωπος*, auch Jesus genannt), der wohl gerüstet den Kampf gegen das Reich der Finsterniß unternahm. Aber die Fürsten der Finsterniß überwältigten ihn, eroberten und verschluckten einen Theil seiner glänzenden Waffenrüstung. In dieser Noth schickte der gute Gott dem gefangenen Urmenschen eine andere aus sich erzeugte Kraft, den lebenden Geist (*ζῶν πνευμα*, beim hl. Augustin „spiritus potens“ c. Faust. lib. 20. n. 9) zu Hilfe, der ihm die rechte Hand reichte und ihn so befreite. Aber seine verlorene Waffenrüstung, die doch auch zum Lichtreich, zum Wesen des guten Gottes gehörte, blieb den Fürsten der Finsterniß, und es kam nun darauf an, sie wieder herauszubringen. Sie war aber theils in den Fürsten der Finsterniß, theils in der zu ihrem Reich gehörigen Materie zerstreut und als gebunden eingeschlossen. Um sie loszumachen, zu erlösen, war der durch seinen Verlust geschwächte Jesus mit dem in der Sonne befindlichen Theil seines Wesens, während der andere zu erlösende Theil (Jesus patibilis) im Reich der Finsterniß gefangen schmachtete, nicht mehr kräftig genug. Daher zeugte der gute Gott aus sich zur Vollziehung dieser Erlösung noch einige hilfreiche Wesen, die Lichtjungfrau und den hl. Geist (*ὁ πρεσβυτης ὁ τριτος*). Es sind demnach ihrer drei, welche bei der Erlösung der gefangenen Lichttheile mitwirken, wobei der lebende Geist die Oberleitung hat und zu diesem Ende nach dem Willen des guten Gottes die Welt erschuf. Die Fürsten der Finsterniß, als sie merkten, welche Kräfte im Lichtreich aufgeboten werden zur Befreiung der von ihnen eroberten Lichttheile, fingen an sich zu fürchten, und gaben auf den Vorschlag ihres Oberhauptes die Hauptmasse der in ihnen vorhandenen Lichttheile an diesen ab, welcher daraus nach dem Vorbild des von ihnen erschauten Urmenschen und nach ihrer eigenen

Aehnlichkeit den Menschen Adam erschuf. (So Manes selbst bei S. Augustin. de natura boni n. 46. S. Archelai Disput. c. Man. n. 10.) So besteht der Mensch aus der dem Lichtreich geraubten Seele, welche ein Theil (particula Dei), ein Ausfluß des guten Gottes ist (Pantheismus) und aus der dem Reich der Finsterniß entstammenden Materie (Körper) mit der ihm eigenthümlichen Thätigkeit in blinder Begierde (concupiscentia), welche auch die böse Seele genannt wurde. So hatte der Mensch nothwendig zwei Seelen, eine gute und eine böse, daher der stete Kampf im Menschen, so lange er den Leib nicht los wird; daher das Böse in ihm eine eigene Substanz ist und zu seinem Wesen gehört. Gekräftigt durch andere vom höchsten Gott gezeugte Mächte ergriff nun der lebende Geist die Fürsten der Finsterniß und bildete aus ihnen das Firmament, so daß das wenige noch in ihnen vorhandene Licht überall an demselben hervorschimmert. Dann gestaltete derselbe aus dem geretteten Licht des Urmenschen Sonne und Mond und wies ihnen ihren Kreislauf an, wie zwei großen Lichtschiffen. Zuletzt schuf er aus der von einigen Lichttheilen durchdrungenen Materie die Erde und legte sie dem Omophorus (ὠμοφόρος Achselträger, bei Augustin Atlas genannt c. Faust. lib. 20. n. 9. et 11) auf die Schultern; wenn es dem zu schwer wird und er sich schüttelt, oder wenn er seine Last von einer Schulter auf die andere nimmt, gibt es Erdbeben. Um nun die im Firmament befindlichen Lichttheile herauszubekommen (oder die Gestirne zu erlösen), dient die Lichtjungfrau (S. Archelai Disput. c. Man. n. 11, bei Augustin „splenditenens" c. Faust. lib. 20. n. 9. et 11) mit ihren männlichen und weiblichen Gehilfen, welche den in die Höhe gebannten Fürsten der Finsterniß durch allerlei Verführungskünste das Licht entlocken (s. Manes bei S. Augustin. de natura boni n. 44). Das in der Materie dieser Erde noch gefangen gehaltene Licht wird theils durch die Kraft der Sonne (des erlösenden Jesus), theils durch den Einfluß der die Erde umgebenden Luft, in welcher der hl. Geist thront und wirkt („Spiritus S., qui est majestas tertia" S. Augustin. c. Faust. lib. 20. n. 2), in Pflanzen und Früchten hervorgelockt und so allmählig befreit (S. Augustin. de mor. Manich. n. 36). Hier zeigt sich am deutlichsten, wie dieses System das Christenthum zu einer bloßen Naturphilosophie ummodeln wollte, wenn z. B. gesagt wird, Jesus hänge an jedem Baum („Jesus patibilis omni suspensus ex ligno; quapropter et nobis circa universa, et vobis similiter erga panem et calicem — die Eucharistie — par religio est", sagt ein Manichäer bei S. Augustin. c. Faust. lib. 20. n. 2), oder die Aufschlüsse des Manes über die vorweltlichen Zustände, über die Schöpfung der Welt, über Sonne und Mond, die man bei den Aposteln vergeblich suche, seien der beste Beweis, daß er der von Christo verheißene Paraclet sei (S. Augustin. de Actis cum Felice Manichaeo lib. I. n. 9). Die Erlösung der Lichttheile im Menschen sollte auf folgende Weise vor sich gehen. Im ersten Menschen Adam wäre dieselbe leicht von Statten gegangen; denn die in der menschlichen Natur concentrirte Lichtnatur oder Seele konnte nun um desto eher zum Bewußtsein ihrer selbst und zur Entwicklung ihres eigenthümlichen Wesens gelangen. Aber die Fürsten der Finsterniß suchten dieß zu verhindern; sie gaben ihm das Weib Eva und reizten seine Begierlichkeit, so daß er durch die Zeugung die in ihm vorhandene Fülle des Lichtes zersplitterte und verlor (S. Archelai Disput. c. Man. n. 10. S. Augustin. de mor. Manich. n. 73), wie denn überhaupt durch die Zeugung, da die Seele von der Seele, wie der Leib vom Leibe gezeugt wird (Traducianismus), nach Manes bei S. Augustin. Op. imperfect. c. Julian. lib. 3. n. 172, die Lichttheile im Menschen immer mehr zersplittert, daher auch immer tiefer in die Materie versenkt und fester an dieselbe gebunden werden. Auch luden dieselben den Menschen ein, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, das heißt alle irdische Lust zu genießen; nur wollten sie ihn davon zurückhalten, von dem Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, das heißt zum Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen

und Ungöttlichen in seiner eigenen Natur und in der ganzen Welt zu gelangen. Aber ein Engel des Lichts oder gar Christus selbst in Gestalt der Schlange nach S. Augustin. de Genesi c. Manich. lib. 2. n. 39. veranlaßte den Menschen, das Gebot zu übertreten, das heißt er führte ihn zu jenem höhern Selbstbewußtsein, das die Mächte der Finsterniß ihm vorenthalten wollten (S. Archelai Disput. c. Man. n. 10. Titi Bostr. c. Manich. lib. III. Praefat.). Als aber dieses Bewußtsein unter den Menschen sich immer mehr verlor, da kam der erlösende Jesus aus der Sonne herab (die Sonnenincarnation war im Orient eine beliebte Form des religiösen Mythus) und nahm einen Scheinleib an, in dem er unter den Menschen herumwandelte und sie über ihre wahre Lichtnatur aufklärte. Die Worte des Evangeliums: „das Licht scheint in der Finsterniß, die Finsterniß aber hat es nicht begriffen", taugten ihm vortrefflich zur Bestätigung seines Irrthums. Bei der Verklärung Christi auf dem Berg und da er mitten durch die Juden, welche ihn steinigen wollten, unsichtbar hinweg ging, da habe er seine wahre Natur gezeigt (so Manes in seinen Briefen in Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 316. und in Photii Cod. 230. ed. Hoeschel p. 447). Das Leiden Christi und seine Kreuzigung traf ihn nicht wirklich, sondern nur zum Schein (hier die nahe Verwandtschaft mit dem Doketismus der Gnostiker); beides war nur symbolische Darstellung der höchsten Wahrheit von der leidenden Lichtnatur; in Folge dessen fällt auch seine Geburt von der Jungfrau Maria und alles Menschliche an ihm hinweg. Die Seelen werden aber auf mannigfache Weise geläutert, indem sie in verschiedene Körper der Menschen, wie der Thiere und Pflanzen wandern, daher auch die Thierseele ein Stück Gott ist (S. Augustin. ep. 236. n. 2). Sind sie ganz geläutert, so steigen sie als reines Licht auf in die beiden Lichtschiffe, Sonne und Mond, durch welche sie in das Lichtreich abgeliefert werden; darum nimmt der Mond an Licht zu, bis er voll ist; dann wird er wieder in das Lichtreich geleert und beginnt sich abermals zu füllen. Dieser große Scheidungsproceß, welcher die Gestirne, die Menschen und die leblose Natur gleichmäßig umfaßt, geht so lange fort, bis alles Licht, das losgemacht werden kann, erlöst ist. Nachdem die Materie alles ihr fremden Lichtes beraubt worden, soll sie zu einer todten Masse verbrannt werden. Die Seelen könnten vermöge ihrer Lichtnatur alle der Erlösung theilhaft werden; wenn sie aber sich freiwillig dem Dienst des Bösen oder der Finsterniß hingeben, werden sie zur Strafe nach der endlichen gänzlichen Scheidung beider Reiche an die todte Masse der Materie gekettet und zur Wache über dieselbe (als Grenzhüter) gesetzt werden. „Diese Seelen werden also an denjenigen Dingen, welche sie geliebt haben, kleben bleiben, weil sie sich nicht, als es noch Zeit war, davon gesondert haben" (so Manes, angeführt in Lib. de Fide contra Manichaeos, qui Evodio tribuitur, n. 5. inter Opp. S. Augustini ed. Maur. T. VIII. Append.). Das Ende vom ganzen Weltlauf wird sein die Wiederherstellung des uranfänglichen Zustandes (ἀποκατάστασις), die gänzliche Sonderung der beiden Reiche. Das ist des Manes abenteuerliches System in seinen Hauptumrissen nach den aus andern Quellen (bes. Augustin. lib. de haeres. c. 46) ergänzten Mittheilungen seines Schülers Turbo in S. Archelai Disput. c. Man. n. 7—11 (auch in S. Epiphanii haeres. 66. n. 25—31). — Mit dem eben entwickelten System des Manichäismus steht dessen Sittenlehre im engsten Zusammenhang. Diese besteht in den drei Siegeln des Mundes, der Hände und des Schooßes (tria signacula oris, manuum et sinus), womit die Enthaltung von allen Sünden angedeutet werden sollte. Das Siegel des Mundes verbietet alle Lästerung, d. h. alles Reden gegen die manichäische Lehre, deßgleichen den Genuß von Fleisch und Wein, von Milch und Eiern (S. Augustin. lib. de haeres. c. 46); das Siegel der Hände verbietet das Tödten der Thiere, das Abreißen oder Abschneiden der Pflanzen und das Pflücken des Obstes, was sie alles dem Mord gleich achteten, weil dadurch die Entwicklung und Befreiung der überall einge-

schlossenen Lichttheile gewaltsam verhindert werde; das **Siegel des Schooßes** endlich verbietet das Heirathen oder doch das Kinderzeugen, weil hiedurch die Lichtseele immer mehr in die Materie verwickelt werde, während sie hingegen die fleischliche Vermischung der Geschlechter sonst keineswegs untersagten, wobei dann freilich der Keim der abscheulichsten Unsittlichkeit lag, der sich auch nur zu bald entwickelte (S. Augustin. de mor. Manich. n. 19 — 67. et lib. de haeres. c. 46). Da aber eine solche Sittenlehre sich practisch unausführbar zeigte, wenn nicht die ganze Secte binnen Kurzem verhungern und aussterben sollte, wozu sie eben keine Lust verspürte, so sah man sich genöthigt, gegen die Consequenz der aufgestellten Principien in der Secte gewisse Classen oder Grade zu unterscheiden. Deßhalb gab es eine Classe der Hörer (auditores) und eine der Auserwählten (electi). Die Hörer, als die minder Vollkommenen, durften zwar auch kein Thier tödten, wohl aber Pflanzen aller Art abreißen oder abschneiden und Obst pflücken (freilich nicht ohne Sünde); ja sogar heirathen durften sie, nur sollten sie keine Kinder zeugen. Die Auserwählten aber mußten die manichäische Sittenlehre mit ihren drei Siegeln ganz genau beobachten; dafür hatten sie den Vorzug, daß sie durch den Genuß der Pflanzen die in diesen eingeschlossenen Lichttheile befreien konnten; je mehr sie aßen, desto mehr Licht, desto mehr Gott erlösten sie, daher man sich erzählte, daß einige aus lauter heiligem Eifer sich zu Tod gegessen haben. Weil sie aber keine Pflanze abreißen oder abschneiden durften, so mußten das die Hörer für sie thun und ihnen Speise bringen; zum Lohn empfingen sie dann für die hiebei begangene Sünde von den Auserwählten die Absolution. Einem, der nicht zur manichäischen Secte gehörte, durfte aber kein Manichäer Speise oder Trank geben, weil derselbe die Lichttheile durch den Genuß nicht befreite, sondern nur unlösbarer in die Materie verwickelte (S. Augustin. de mor. Manich. n. 36. 52—53. 57—60. 65). So war denn der Manichäismus nach seiner practischen Seite eine Religion voll des unheilbaren Widerspruches, eine Religion der Faulheit und der Lieblosigkeit. — Es ist eine für die Geschichte des menschlichen Geistes höchst merkwürdige Erscheinung, daß ein so willkürliches, so widersprechendes System gerade auf seine Vernunftmäßigkeit pochte und den blinden Köhlerglauben der Katholiken verhöhnte. Ihre „hochtönenden Verheißungen von Vernunft und Wahrheit“ (S. Augustin. de mor. Manich. n. 55) gewannen ihnen junge hochstrebende, talentvolle Männer und hoffärtige Weiblein, welche lieber Vernunftgläubige, als einfache Gläubige sein wollten (S. Augustin. de utilit. cred. n. 2. 4. De Genesi contra Manich. lib. 2. n. 38—40. Contra epist. Manich. n. 5. et 19). Die hl. Schrift behandelten sie gleichfalls mit der freventlichsten Willkür; die Bücher des Alten Bundes erklärten sie für ein Werk des Teufels (S. Archelai Disput. c. Man. n. 10. 13. 29. 40), der einiges Wahre in dieselben gebracht habe, um viel Falsches dadurch einzuschwärzen, während sie die Schriften des Neuen Bundes doch noch für ein Werk des guten Gottes ansahen; daher bemühten sie sich so sehr, einen durchgängigen Widerspruch zwischen dem Alten und Neuen Bund herauszubringen. Weil aber auch im Neuen Bund nicht Alles in ihren Kram paßte, so behaupteten sie, ein bedeutender Theil des Neuen Bundes sei erst spätere Erfindung (S. Augustin. de mor. Eccles. Cathol. n. 2. De mor. Manich. n. 35. et 55. epist. 82. n. 6); insbesondere erklärten sie für falsch und unterschoben, was aus dem Neuen Bund gegen ihr System vorgebracht wurde (S. Augustin. c. Faust. lib. 16. n. 33. et lib. 33. n. 6.), insbesondere die ganze Lehre von der Erbsünde (S. Augustin. Retract. lib. I. c. 9. n. 6); daher der hl. Augustin mit Recht gegen sie bemerkt: „Sagt es nur rund heraus, daß ihr dem Evangelium Christi nicht glaubet; denn da ihr im Evangelium glaubt, was euch gefällt, und was euch nicht behagt, verwerfet, so glaubt ihr offenbar mehr euch selbst als dem Evangelium“ (S. Augustin. c. Faust. lib. 17. n. 3. lib. 32. n. 19). Ja sie gingen so weit, das Evangelium des Matthäus und die übrigen Schriften der Apostel

spätern unbekannten Verfassern zuzuschreiben (S. Augustin. c. Faust. lib. 17. n. 1), die nur so vom Hörensagen und aus unsichern Gerüchten ihre Erzählungen zusammengestoppelt und ihre eigenen halbjüdischen Ansichten den wirklichen Reden Jesu und der Apostel beigemischt haben (S. Augustin. c. Faust. lib. 32. n. 7), was sie hauptsächlich durch die vergleichende Kritik der Darstellung der einzelnen Evangelisten und durch die angeblichen Widersprüche in den Berichten derselben zu erhärten suchten (S. Augustin. c. Faust. lib. 32. n. 16. lib. 33. n. 2. 3. vgl. hiemit die merkwürdige Stelle bei Origen. Comment. in Johannem tom. 10. n. 2. Opp. ed. Ruaei T. IV. p. 162 — 63). Während sie die ächten Evangelien und besonders die Apostelgeschichte sammt einigen Briefen der Apostel verwarfen, waren sie dagegen sehr thätig, unächte Schriften der Apostel unter dem Namen des Thomas (Thomas-Evangelium), Philippus u. s. w. zu fabriciren, so daß die Apocryphen-Literatur des Neuen Bundes durch sie namhaft bereichert wurde (S. Augustin. ep. 64. n. 3. vgl. Cave Histor. literar. Scriptor. Eccles. Vol. I. p. 141. 143. u. J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 322). Aber ungleich höher als die Schriften des Neuen Bundes, ja als die Apostel stellte Manes sich selbst als den von Christo verheißenen Paraclet (im Syro-Chaldäischen, welches nach S. Archelai Acta Disput. c. Man. n. 36. die Sprache war, deren sich Manes bediente, heißt מְנַחֵם, Menahem oder Manem, der Tröster, was bekanntlich auch παρακλητος, Paraclet bedeutet), welchem die Aufgabe geworden, die lautere vollkommene Wahrheit zu verkünden, die man in der hl. Schrift des Neuen Bundes nur sehr getrübt und mangelhaft finde. Hiefür berief er sich auf Stellen, wo der künftige Paraclet von Christo verheißen wird (auch auf 1 Corinth. 13, 9—10). Den Beweis aber, daß er dieser verheißene Paraclet sei, blieb er schuldig; das mußte man ihm auf's Wort glauben, was seine Anhänger auch bereitwillig thaten trotz ihrer gerühmten Vernünftigkeit (s. S. Archelai Acta Disput. c. Man. n. 13. 27. 54. S. Augustini Confession. lib. V. c. 5. et c. Faust. lib. 32. n. 6. 15—18. c. epist. Manich. n. 7). Wie sich Christus nach katholischer Ansicht zum Alten Bund verhält, gerade so verhält sich nach manichäischer Ansicht Manes als Paraclet zum Neuen Bund (S. Augustin. c. Faust. lib. 32. n. 6—7). Gemeiniglich versteht man heut zu Tag unter Manichäismus oder manichäischen Vorstellungen die dualistische Anschauung, welche diesem System zu Grund liegt und seinen Hauptsatz bildet, mit ihren Consequenzen, wonach zwischen Geist und Materie ein unversöhnlicher Gegensatz festgehalten oder doch die Materie zu tief herabgedrückt und das Böse als etwas von ihr Untrennbares, als etwas Substantielles, nicht aus der Freiheit des Geschöpfes Hervorgehendes gedacht wird. — Als Folgesätze des manichäischen Systems treten zunächst hervor die Läugnung der Auferstehung des Leibes (Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 26), die Anbetung der Sonne, deren Wesen Gottes Wesen, die Christus selbst ist (daher S. Augustinus: „Vos in die, quem dicunt solis, solem colitis" c. Faust. lib. 18. n. 5. vgl. S. Archelai Disput. c. Man. n. 36), die hohe Verehrung gegen Manes den Paraclet, dessen Todestag ihr Hauptfest war (Bema, βῆμα, Fest des Lehrstuhles), an welchem sie den unvergleichlichen Lehrer, der ihnen die fünf Regionen des Lichtreichs erschlossen hatte, symbolisch feierten (S. Augustin. c. epist. Manich. n. 9), das geheime Erkennungszeichen der Secte, indem ihre Mitglieder sich zu diesem Zweck die rechte Hand reichten, weil durch diese der lebende Geist den gefangenen Urmenschen wieder befreit hatte (S. Archelai Disput. c. Man. n. 7). — Die Organisation der Secte war der Einrichtung der christlichen Kirche nachgebildet; Manes als Paraclet hatte, Christum nachäffend, 12 Apostel angenommen. Das erhielt sich in der Weise fort, daß beständig 12 Lehrer sich unter den Auserwählten befanden als die Nachfolger der 12 Apostel, ein dreizehnter aber als Nachfolger des Manes ihr Oberhaupt war; diese setzten durch die Weihe 72 Bischöfe ein, von welchen dann die Priester (presbyteri) geweiht wurden; auch hatten sie

Diaconen und Missionäre. — Ihr Gottesdienst wurde sehr geheim gehalten; die Sacramente der Kirche, in welcher die Materie als Trägerin der Gnade erscheint, verwarfen sie ganz; der Taufe legten sie keine besondere Bedeutung bei, wenn sie dieselbe auch theilweise beibehielten; die Eucharistie feierten sie im Kreis der Auserwählten, aber ohne Wein, den sie für die Galle des Teufels erklärten („vinum non bibunt dicentes, fel esse principum tenebrarum" S. Augustin. lib. de haeres. c. 46), wobei es jedoch ganz schändlich und greuelhaft zuging. — Die Irrlehre des Manes gewann bald Anhänger und verbreitete sich im Morgenland, wie im Abendland, in Persien, Mesopotamien, Syrien und Palästina, in Aegypten und in Africa, in Italien, Gallien und Spanien. Aber schon Kaiser Diocletian erließ, wohl zunächst aus politischen Gründen, ein sehr scharfes Gesetz gegen die abscheuliche Secte der Manichäer (in Africa), die aus dem feindlichen Perserreich eindringend das ruhige und brave römische Volk aufrege und verderbe; Todesstrafe und Güterverlust traf die Anhänger dieser Secte, ja die Häupter sogar der Tod auf dem Scheiterhaufen (s. das Gesetz in Baronii Annal. ad a. 287). Auch die christlichen Kaiser erließen, und zwar diese aus sittlich-religiösen Gründen, fort und fort strenge Gesetze gegen die Manichäer, so Valentinian I., II. und III., Theodosius der Große, Honorius und Theodosius der Jüngere, Justinus und Justinianus (s. Cod. Theodos. lib. 16. tit. 5. de haeret. u. Cod. Justin. lib. 1. tit. 5. de haeret.), ein sicheres Zeichen, daß die Secte, wenn auch häufig nur im Verborgenen, sich im römischen Reiche während des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts forterhielt. — Unter die bekanntern und angesehenern Schüler und Anhänger des Manes, deren mehrere auch durch ihre Schriften sich einen Namen machten, sind außer den drei schon oben im Leben des Manes genannten noch zu erwähnen Akuas (von dem die manichäische Secte sogar in einigen Gegenden den Namen: Akuaniten erhielt, S. Epiphan. haer. 6. 6. n. 1), Adimantus, Faustus, Felix, Fortunatus, Secundinus (welche alle der hl. Augustin in eigenen Werken bekämpft), Aristokritus (welcher ein theosophisches Werk, *θεοσοφία*, schrieb, in dem er beweisen wollte, daß die Religion der Juden, der Heiden und der Christen ganz die nämliche sei, Tollii Insignia Itinerarii Italici. Trajecti 1696. p. 142). Diese und manche andere berühmte Manichäer zählt die alte Formula receptionis Manichaeorum auf in dem angeführten Werk von Tollius (p. 144), deßgleichen die sieben Hauptkirchen der Manichäer in Samosata, Laodicea u. s. w. (Die berühmten alten Manichäer auch zusammengestellt in J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 318—22). Aber auch an gewandten Gegnern fehlte es seit Archelaus den Manichäern nicht, deren Schriften zum Theil noch auf uns gekommen sind, zum Theil verloren gingen. Unter jene, deren Schriften gegen die Manichäer wir noch besitzen, gehören Alexander von Lycopolis (in Galland. Biblioth. Patrum T. IV), Serapion, Bischof von Thunis in Aegypten, Titus, Bischof von Bostra in Arabien, Didymus der Blinde in Alexandria, sämmtlich dem vierten Jahrh. angehörig (griech. u. latein. zu finden in H. Canisii Lectt. antiq. ed. Basnage. Amstelodami 1725. Vol. I., auch in Galland. Biblioth. T. V. et VI), Fabius, Marius, Victorinus aus Africa (Victorini Afri liber ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manich. in Sirmondi Opp. var. T. I., auch in Galland. T. VIII), der hl. Ephräm der Syrer (in seinen Sermon. polem. adv. haereses), der hl. Cyrillus von Jerusalem (in Catech. VI), der hl. Epiphanius (haeres. 66), der hl. Augustin in den schon genannten Werken und mehrere andere Väter, z. B. Chrysostomus, Hieronymus, Rufinus, Prudentius, Leo der Große gelegentlich, später auch noch der gelehrte Patriarch von Constantinopel Photius (Photii libri IV. contra Manichaeos gr. et lat. in J. Ch. Wolfii Anecdot. Graec. Hamburgi 1722. T. I. et II); andere gegen die Manichäer verfaßte Werke, z. B. vom hl. Basilius dem Großen, von dem Häretiker Apollinaris, Diodor von Tarsus, Eusebius von Emesa, Heraclianus, Bischof von Chalcedon, sind längst verloren gegangen (eine

vollständige Liste aller Schriften gegen die Manichäer in J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 323—32). Trotz dieser zahlreichen wissenschaftlichen Gegner, trotz der kaiserlichen Strafgesetze, trotz der eben so unchristlichen als unvernünftigen Willkür des ganzen Systems haben sich dennoch die Manichäer früher unter ihren eigenen, später unter andern Namen, als Priscillianisten, Paulicianer, Bogomilen, Albigenser und Waldenser (s. die Art.) über tausend Jahre erhalten. Vgl. über diese Irrlehre Tillemont, Mém. T. IV. l'hérésie des Manichéens p. 367—411. Beausobre, histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Amsterdam 1734—39. 2 Bde. G. Cave, Histor. literar. Scriptor. Eccles. s. v. Manes (Basileae 1741. Vol. I. p. 138—45). Walch, Histor. haeres. Vol. I. p. 685. sqq. J. Basnagius in Praefat. generali c. 1. ad Canisii Lectt. antiq. Vol. I. p. 1—10. P. Th. Cacciari Exercitationes in universa Leonis M. Opera. Romae 1751. Fol. p. 1—200 (Historia Manichaeorum). A. Neander, Kirchengesch. I. Bd. II. Abtheil. (Hamburg 1826) S. 813—59. [Feßler.]

Mang, s. Magnus.

Manifestationseid, s. Eid.

Manipel, s. Meßkleider.

Manna, מָן, *μάννα*, die den Israeliten in der Wüste Sin wunderbar gespendete Nahrung. Die Bücher Exodus C. 16 und Numeri C. 11 berichten Folgendes darüber. Das Manna fiel mit dem Thau auf die Erde und blieb, wenn am Morgen die „Lagerung des Thaues" wegging, auf der Bodenfläche zurück, in feiner, zerstückter reifähnlicher Gestalt, an Farbe gleich dem Bdolach (Bdellium, s. d. A. weiß und durchsichtig), in der Größe wie Coriandersamen), es wurde gemahlen oder zerstoßen und dann entweder verkocht oder zu Kuchen gebacken, so präparirt hatte es einen süßlichen honigartigen Geschmack; für jeden Kopf mußte je täglich ein Omer (nach Thenius, althebr. Maße S. 56 etwas über 2 Dresd. Kannen) gesammelt werden, am sechsten Tage wegen des folgenden Sabbaths zwei Omer; aufbewahren ließ es sich nicht, es ging schnell in Fäulniß über. — Gleich andern im Pentateuch berichteten wunderbaren Vorgängen wollte man auch diesen ganz im Natürlichen untergehen lassen, das von Mose beschriebene Manna sei nichts anderes als das jetzt noch in der Pharmacie unter demselben Namen bekannte und gebrauchte Harz, das von mehreren Bäumen und Sträuchern (wie Fraxinus Ornus, Hedysarum Alhagi, Tamarix mannifera) Südeuropas und des Orients gewonnen wird und meist in getrockneten Tropfen oder Körnern zu uns kommt, diese Substanz werde, wie es scheine, oft von der Luft fortgeführt und falle dann als Honigthau, Lufthonig *ἀερόμελι*, d. i. Manna auf die Erde herab, diese Art sei an den angeführten Stellen des A. T. gemeint, die es als vom Himmel gefallen darstellen. Allein der biblische Bericht ist dieser Annahme durchaus entgegen, er ist sich klar bewußt, ein wunderbares Factum vor sich zu haben und ein solches will er auch berichten; das noch neuestens (vgl. Winer, bibl. R. W. 3. Aufl. s. v.) vorgeschlagene Expediens, anzunehmen, „daß die Sage geschäftig gewesen sei, das einfache Ereigniß auszuschmücken", zerstört den ganzen Zusammenhang, verkennt die tiefe Bedeutsamkeit, welche dieses und andere Wunder für die geistige Entwicklung des Volkes während der sinaitischen Wanderung haben. Jehova gibt die Nahrung als etwas Außerordentliches, woran seine Herrlichkeit erkannt werden soll (Exod. 16, 5—7), das Manna ist ein Brod vom Himmel (ibid. V. 4), als solches galt es dem Bewußtsein der ganzen Folgezeit: Ps. 78, 24 nennt es „Korn des Himmels", die LXX. geben dieß mit *ἄρτος ἀγγέλων*, das Buch der Weisheit 16, 20 nennt es *ἀγγέλων τροφή*, womit nicht eine Speisebedürftigkeit der Engel, sondern nur das gesagt wird, das Manna sei auf außerordentliche Weise von Gott vom Himmel gesendet worden, wo die Engel wohnend gedacht sind; am Sabbath trat die sonst schnell erfolgende Fäulniß nicht ein (Exod. 16, 24); das Manna war für die

vielen Tausende vierzig Jahre lang tägliche Nahrung (ibid. V. 35); der Bericht erzählt nach allen diesen Zügen ein Wunder, das aber wie die Wunder in Aegypten eine natürliche Grundlage hat; das natürliche Manna bildete die Basis des wunderbar ertheilten und gerade dieses Anschließen an das Natürliche dient dem Wunderbaren zur Bestätigung. — Das heutige Manna in der sinaitischen Halbinsel findet sich vor in der Gestalt durchsichtiger Tropfen an den Ruthen und Zweigen, nicht an den Blättern, des Turfa طرفا (Tamarix Gallica mannifera, Ehrenberg), wo es in Folge eines Stiches von einem Insect des Coccusgeschlechtes (Coccus manniparus) ausschwitzt, hat das Ansehen von Gummi und einen süßlichen Geschmack, es kommt oft erst nach 5—6 Jahren vor, die ergiebigste Ernte liefert auf der ganzen Halbinsel kaum 6 Centner, meist aber nur das Drittel hievon; vgl. Robinson I. 189. ff. Schubert, Reise II. 347. ff. Für das beste Manna wird das orientalische, persische ترنجبين Terendschabin, gehalten, vgl. Gmelin, R. nach Pers. III. 28. Niebuhr B. 145. Burckhardt R. II. 662. — Der Name מָן (man) wird verschieden erklärt; nach Einigen ist מָן eine ungewöhnliche aramäische Form für מָה „was?", die Israeliten, die Gabe nicht kennend, fragen (Exod. 16, 15): מָן (= מָה) הוּא was ist das? dieß sei dann die stehende Bezeichnung geworden. Diese Anomalie ist jedoch hart und von dem Text nicht gefordert. Es findet wie oft ein Wortspiel statt, in dem aber die sachliche Beziehung nicht aufgeht; die Israeliten nennen das Brod ganz allgemein מָן = مَنّ d. i. Gabe, Geschenk, denn da sie nicht wissen, was (מָה) es ist, haben sie keinen bestimmteren Namen; so schon das Lexicon von Kimchi. [König.]

Mansi, Johann Dominicus, stammte aus einer Patricierfamilie von Lucca und wurde daselbst am 16. Febr. 1692 geboren. Obgleich der älteste Sohn widmete er sich doch dem geistlichen Stande, trat in die Congregation der Clerici regulares Matris Dei (gestiftet zu Lucca von Joh. Leonardi 1583), lehrte mehrere Jahre lang zu Neapel die Theologie, wurde dann von dem Erzbischof von Lucca, Fabius Colloredo, zurückberufen und zu seinem Theologen ernannt. Um seine Kenntnisse zu bereichern, mit berühmten Gelehrten Verbindungen anzuknüpfen und große Bibliotheken zu benützen, bereiste er Italien, Teutschland und Frankreich, und gründete sodann in Lucca eine Academie, welche sich speciell mit Kirchengeschichte und Liturgie beschäftigen sollte, er selbst aber erwarb sich durch seine gelehrten Werke in Bälde solchen Ruhm, daß ihn Papst Clemens XIII. im J. 1765 zum Erzbischof von Lucca erhob, und ihm noch andere Ehren bezeugte. Doch Mansi starb schon nach 4 Jahren, am 27. September 1769, in einem Alter von 77 Jahren. — Seine literarischen Arbeiten sind sehr zahlreich und von dreierlei Hauptarten: Uebersetzungen, neue Ausgaben älterer Werke und eigene Arbeiten. So übersetzte er das große biblische Lexicon von Calmet, und dessen voluminösen Commentar über die Bibel, sammt Dissertationen, aus dem Französischen in's Lateinische, Lucca 1730—38 (s. d. Art. Calmet). Nach Vollendung dieser Arbeit besorgte er von 1738—59 die treffliche, 38 Foliobände füllende neue Ausgabe der Annalen des Baronius, mit der Fortsetzung des Raynaldus und der Kritik des Pagi. Letztere untersetzte er stets dem Texte an jeder bezüglichen Stelle und fügte außerdem noch einige Noten und einen Apparatus hinzu. Außerdem besorgte er neue, durch Noten 2c. vermehrte Ausgaben a) der historia eccles. des Natalis Alexander in 9 Folb. (s. d. Art. Kirchengeschichte S. 150); b) der hist. eccl. Graveson's (s. d. A.); c) der Thomassin'schen nova et vetus eccl. disciplina, d) der Moraltheologie von Reiffenstuel und Laymann (s. d. A.), e) des Martyrologiums von Hieronymus, f) der Miscellanea von Baluzius, g) der bibliotheca mediae et infimae latinitatis von Fabricius,

h) der orationes politicae et ecclesiasticae Pii II. u. A. Am verdienstlichsten aber war seine Besorgung der größten und an Urkunden reichsten Conciliensammlung: sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz 1759. ff., wovon 31 Foliobände erschienen. Leider reichten diese nur bis zur Mitte des 15ten Jahrhunderts (ein paar Documente ausgenommen), während die Harduin'sche Sammlung in 12 Folianten bis in den Anfang des 18ten Jahrhunderts geht. Auch ist die Correctur bei der Mansi'schen Ausgabe nicht immer sorgfältig gewesen. Gleichsam einen Vorläufer dieser großen Conciliensammlung bildeten die sechs Foliobände Supplemente zu den früheren Sammlungen, 1748—52. Außerdem schrieb Mansi 1) einen tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, Lucca 1724 in 4.; 2) die Schrift de epochis conciliorum Sardicensium et Sirmiensium, 1746 in 4., wogegen Mamachi (s. d. A.) mit Heftigkeit auftrat; 3) eine epitome doctrinae moralis ex operibus Benedicti XIV. depromptae, Venedig 1770; endlich 4) eine Abhandlung de insigni codice Caroli Magni aetate scripto et in bibliotheca majoris ecclesiae Lucensis servato. Mehrere hinterlassene Manuscripte Mansi's blieben ungedruckt. Eine Lebensbeschreibung dieses gelehrten Prälaten lieferte Zatta, Comment. de vita et scriptis J. D. Mansi etc. Venet. 1772. Vgl. Biogr. univ. T. 26. und Sartesch, de scriptoribus Congregationis Clericorum reg. Matris Dei. [H.]

Mansionaticum, s. Abgaben.

Mansus war im fränkischen Reiche unter den Carolingern jener Theil des Grundbesitzes einer Pfarrkirche, welcher von allen Lasten und Abgaben frei bleiben mußte (daher mansus integer), Capp. Reg. Francc. Lib. I. c. 85; c. 24. c. XXIII. qu. 8. Ueber die etymologische Ableitung des Wortes „mansus“ ist man nicht einig. Eichhorn (Städt. Verf. S. 152) leitet dasselbe von manere; Andere, wie Birnbaum (die rechtl. Natur der Zehnten, S. 174. Anm. 73) von manumissio ab. Jedenfalls bedeutet mansus ein Grundstück, womit ein Freigelassener für sich und seine Nachkommen noch in einem gewissen Verbande (Hörigkeit) mit dem Patrone stand. Daher lautete die Formel einer solchen unvollkommenen Freilassung: „Cum peculio suo maneat sub patrocinio“, während es bei der vollkommenen Freilassung hieß: „Peculiare, in quo ante laboravit, cessum in perpetuum habeat“ (Formul. Sirmond. 12). Und ganz in der Bedeutung obiger Formel sagt das Concilium Tolet. IV. a. 633 c. 69 (s. c. 3. X. De reb. eccl. alien. vel non) von Geistlichen, welche einer Kirche Schenkungen oder Vermächtnisse zuwendeten: „Liceat iis aliquos de familia ejusdem ecclesiae manumittere, ita ut cum peculio et posteritate sua sub patrocinio ecclesiae maneant“. Solche Hörige nannte man mansionarii. Demnach begriff ein mansus ungefähr so viel Land, als gewöhnlich ein mansionarius (etwa unser „Kleingütler, Söldner“) bewirthschaftete. Unter jenem steuerfreien mansus waren aber nicht solche Grundstücke begriffen, welche die fränkischen Könige selbst aus besonderer Munificenz einer Kirche geschenkt hatten, und welche ohnehin regelmäßig völligfreies Eigenthum der Kirche waren (Conc. Aurel. I. a. 511. c. 5.). Vgl. hierzu den Art. Beneficium eccles. Bd. I. S. 801. [Permaneder.]

Mantelgriff heißt bei den Juden eine eigene Solennität zur stärkeren Bekräftigung eines abzuschließenden Vertrages, insbesondere auch zur Verstärkung eines Eheversprechens. Dieses feierliche Verlöbniß geschieht in Gegenwart zweier glaubhafter Zeugen, welche ein Stück Tuch oder einen Mantel vor sich ausbreiten, den die Brautpersonen oder überhaupt die Contrahenten eines Vertrages zur Bekräftigung der eingegangenen Verpflichtung berühren müssen.

Mantelkinder. Alle außerehelich erzeugten Kinder (mit alleiniger Ausnahme der im Ehebruch erzeugten) werden, wenn deren Eltern später eine gültige Ehe schließen, legitimirt, d. i. so angesehen und rechtlich behandelt, als wären sie ehelich erzeugt (sog. Legitimatio per subsequens matrimonium).

Solche erst durch die nachfolgende Ehe ihrer Eltern legitimirte Kinder hießen gewöhnlich Mantelkinder, auch Buchkinder, so genannt, weil sie von ihren Eltern während der Trauung unter den Mantel genommen und dadurch feierlich als die ihrigen erklärt wurden. Buchkinder hießen sie aber, weil man sodann ihre Namen als legitimer Kinder nachträglich in das Pfarrbuch einzuzeichnen pflegte, wie dieß noch heutzutage geschieht. Vgl. hierzu die Art. **Gewissensehe** und **Legitimation durch nachfolgende Ehe.**

Mantua, Hauptstadt in der gleichnamigen Delegation im Gouvernement Mailand, zum lombardisch-venetianischen Königreiche gehörig. Die Delegation zählt auf 41 Q.-M. 235,000 Einwohner. Die Stadt Mantua ist der Sitz eines Bischofs, zählt gegen 28,000 Einwohner, liegt 17 Meilen von Mailand und eben so weit von Venedig. Mantua, an einem vom Mincio gebildeten Landsee gelegen, ist eine durch Natur und Kunst starke Festung, hat aber wegen seiner sumpfigen Umgebung besonders im Sommer eine ungesunde Lage. Merkwürdigkeiten von Mantua sind der große k. Palast, der in Form des Buchstabens T gebaute Palast del Te, der Justizpalast, einige großartige Adelspaläste (Arco, Colloredo etc.), eine schöne Cathedrale, 18 Pfarrkirchen mit vielen Monumenten, ein Lyceum mit einer ansehnlichen Bibliothek, große Plätze, unter diesen der Virgils-Platz, die sog. Virgilianische Academie der schönen Künste, ein großes Krankenhaus, die Gebäude der 1625 gestifteten Universität u. s. f. Das **Herzogthum** Mantua gehörte Anfangs zum longobardischen, dann zum italienischen Königreiche. Im Anfang des 14ten Jahrhunderts kam es unter die Herrschaft der Bonacolsi; Ludwig von Gonzaga, teutscher Abkunft, rottete dieselben aus, und warf sich selbst unter dem Titel eines Reichsvicars von Mantua als Herrscher auf. Die Herren von Mantua hießen zuerst **Hauptleute**, darauf (von Kaiser Sigismund an) Marchesen oder **Markgrafen**, und zuletzt (von König Carl V. an) **Herzöge**. Als der Herzog Carl IV. von Mantua sich verleiten ließ, Partei gegen den Kaiser zu nehmen, nahmen die Kaiserlichen 1707 vom Lande Besitz, in welchem seitdem Oestreich auch geblieben ist (mit Ausnahme der Periode der cisalpinischen Republik von 1796—1814). Zur Zeit der alten Römer war die Stadt Mantua ein vorzüglicher Sitz der Wissenschaft, in seiner Nähe (zu Andes) war die Heimath des Dichters Virgilius. In der christlichen Zeitrechnung hatte Mantua sich gleichfalls mancher Glanzpuncte zu erfreuen. Hier wurden mehrere Concilien gefeiert, das erste im J. 835 in Gegenwart zweier päpstlicher Legaten; es handelte sich hier um Streitigkeiten zwischen den Patriarchen zu Friaul und Grado. Der Conflict entschied sich so, daß dem Patriarchen von Grado einige in Istrien gelegene Bisthümer abgenommen und an den Patriarchen von Friaul übergeben wurden. In einem andern Concil zu Mantua im J. 1064 ward die Wahl des Papstes Alexanders II. bestätigt und der Gegenpapst verdammt, welchen Kaiser Heinrich III. (s. d. A.) in der Person des Bischofs Cadalous von Parma unter dem Namen Honorius II. (s. d. A.) aufgestellt hatte. Im Jahre 1459 fand zu Mantua jene denkwürdige Fürstenversammlung Statt, welche Pius II. aus hoher Begeisterung für die Ehre des christlichen Namens in der Absicht berief, um über die Mittel zur Fortsetzung des Türkenkriegs mit den europäischen Regenten Rath zu pflegen. Diese aber bewiesen eben so viel Gleichgültigkeit für Bekämpfung der Türken, als Pius Kampfesmuth an den Tag legte. Lange wartete der Papst der Ankunft der Fürsten zu Mantua; unter den meisten derselben herrschten Zerwürfnisse, selbst zwischen dem Ungarnkönig Matthias und dem Kaiser lagen Irrungen wegen der Krone Ungarns in Mitte. Der Kaiser entschuldigte sich bei Pius, der als Aeneas Sylvius früher sein Secretär gewesen war, mit dringenden Geschäften, die ihm nicht erlaubten, persönlich zu erscheinen. Der Papst machte ihm darüber Vorwürfe. Nachdem endlich einige Reichsfürsten sich zu Mantua eingefunden hatten, so eröffnete der Papst den Congreß (21. Juni 1459), un-

geachtet den meisten der Versammelten, selbst päpstlichen Hofleuten, Mantua mißfiel als ein ungesunder sumpfiger Ort, wo man nichts als Frösche höre. Inzwischen kamen allmählig von allen Richtungen die Abgesandten an, unter andern die des Herzogs Philipp von Burgund, auch jene Frankreichs und der italienischen Staaten. Am 26. September hielt der Papst an die Versammlung eine fast dreistündige Rede über die Nothwendigkeit eines Türkenzugs, über die Mittel und die Contingente der einzelnen Reiche. Nach dem Papste hielt der griechische Cardinal Bessarion (s. d. A.) eine Rede ähnlichen Inhalts. Als die Teutschen ihr Contingent bestimmen sollten, zeigte sich Uneinigkeit zwischen den Gesandten des Kaisers, der teutschen Fürsten und der Reichsstände, woran der berühmte Rechtsgelehrte Gregor von Heimburg (s. d. A.), der Gesandte Herzogs Albrecht von Oestreich, viel Schuld trug. Endlich versprachen die Teutschen dem Papste dennoch 32,000 Mann Fußvolk und 10,000 Reiter. Das Nähere sollte auf zwei Reichstagen zu Nürnberg und zu Wienerisch Neustadt ausgemacht werden. Den Kaiser Friedrich bestimmte der Papst zum Oberfeldherrn. Allein die Uneinigkeit und die Streitigkeiten, die damals gerade unter solchen Fürsten herrschten, auf welche der Papst viel rechnen mußte, hinderten den gewünschten glücklichen Erfolg des Congresses zu Mantua; alle Reden und Berathschlagungen, womit man sich abmühte, waren nicht im Stande, die Theilnahmlosigkeit an dem heiligen Kriege zu entfernen, welche besonders durch die beständigen einheimischen Kriege in Teutschland war hervorgerufen worden. Es bedurfte der ganzen Begeisterung eines Pius, um die Sache endlich doch in den Gang zu bringen. Pius richtete zum Ueberfluß an den Sultan Mahomed ein umfassendes Sendschreiben, worin er ihm unter Zugrundlegung von Cusa's „cribratio Alcorani" die Wahrheit des Christenthums und die Irrthümer Mohammeds vor Augen legt. Endlich begab sich Pius, obschon bedeutend leidend, jedoch vertrauend auf Gott und auf ein Kriegsheer von mehr als 88,000 Mann, unter dem tapfern Scanderbeg, persönlich zum Kreuzheere, erlag aber unterwegs bald seinen Leiden, nachdem er den Cardinälen den Krieg gegen den Christenfeind an das Herz gelegt hatte. Die Versammlung von Mantua benützte Pius auch dazu, ein strenges Verbot gegen alle Appellationen vom päpstlichen Stuhle bekannt zu geben. (S. Gobelin und andere gleichzeitige Historiker.) Vgl. hierzu den Art. Italien. [Dür.]

Manualbeneficien, s. Beneficium ecclesiasticum.

Manuel I. Comnenus, griechischer Kaiser von 1143—1180, ist bekannt aus der Zeit des zweiten Kreuzzuges. Nachdem er sich in verschiedenen Kriegen ausgezeichnet hatte, folgte er durch die Bestimmung seines Vaters Johann II. mit Umgehung seines ältern Bruders Isaac diesem in der Regierung des zerrütteten und angefressenen Reiches. Schon sein Vater hatte sich mit dem teutschen Kaiser Lothar (s. d. A.) gegen Roger von Sicilien verbündet, diese Verbindung mit Conrad erneuert (s. Conrad III.) und zur Besiegelung der Freundschaft um eine Prinzessin seiner Familie für seinen Sohn Manuel angehalten. Conrad ging darauf ein und bestimmte die Schwester seiner Gemahlin Gertrude, Namens Bertha, für diese Ehe. Die Braut reiste nach Griechenland ab, traf aber Johann II. nicht mehr unter den Lebendigen. Ihre Ehe war nicht glücklich; sie (jetzt Irene genannt) suchte allein durch Sittsamkeit und tugendreichen Wandel ihren Gemahl zu gewinnen, während dieser alsbald im Schooße der Concubinen die eheliche Treue brach. Nach Außen war Manuels erste Thätigkeit gegen die Türken gerichtet. Zwar war seine Thronbesteigung Anfangs mit Freude und Hoffnung begrüßt worden; allein bald zeigte er statt der seitherigen Tugenden Laster aller Art, ward stolz und grausam und verachtete die Menschen als willenlose Sclaven. — Was zunächst seine Stellung zu Conrad III. von Teutschland und Ludwig VII. von Frankreich und dem Kreuzheere anlangt, so hatte er Ludwig VII. die freundlichste Aufnahme versprochen, aber treulos wie er war zugleich den

Sultan von Iconium von der ihm drohenden Gefahr benachrichtigt, und als Conrad mit seinem streitbaren Heere angelangt war, behandelte er ihn nicht mit Liebe, sondern mit Mißtrauen und stellte gegen ihn ein Observationscorps auf, was ihm allerdings nach den Vorgängen im ersten Kreuzzug nicht zu verübeln war. In der That erlaubten sich auch dießmal die teutschen Krieger Excesse. Um nun weitern nachtheiligen Folgen vorzubeugen, ließ Manuel das Kreuzheer auf Schiffen über den Bosporus setzen; die beiden verschwägerten Kaiser hatten sich auf diese Weise versöhnt, ohne sich gesehen und gesprochen zu haben. Dagegen hatte Manuel mit Ludwig VII. eine Zusammenkunft in seinem Palaste und nahm ihn gastlich auf. Um ihn jedoch bald wieder los zu werden, ließ er in Constantinopel die Nachricht von glücklichen Erfolgen des teutschen Kreuzheeres verbreiten, verlangte endlich bei einer zweiten Zusammenkunft, daß die französischen Heere ihm Treue schwören, wie jene des ersten Kreuzzuges seinem Großvater Alexius gethan hätten; zugleich verlangte er für seinen Neffen eine Verwandte des Königs zur Gemahlin; dann werde er Beistand leisten. Ungern willigten die Heere ein, und der Graf von Dreux nahm die ihm verwandte Verlobte des Neffen Manuels fort, um sie einer so unwürdigen Verbindung zu entziehen. Indeß trägt Manuel an dem Mißlingen des zweiten Kreuzzuges nicht die letzte Schuld durch seine absichtliche Irreleitung des Kreuzheeres, durch mangelhafte Lieferung der Lebensmittel und alle seine treulosen Ränke. Seine Kriege mit Roger, mit den Ungarn und Türken u. s. w. gehören nicht hieher, wohl aber sein Verhältniß zur lateinischen Kirche. In zweiter Ehe, vermählt mit Maria, der Tochter Raymunds, Fürsten von Antiochien, hatte er überhaupt während seiner ganzen Regierung die lateinischen Christen in seinem Reiche schonend behandelt und ihre Kirchen verschönert, was diese dankbar anerkannten. Diese seine günstige Stimmung benützend, mahnte Papst Hadrian IV. (1154—1159) Basilius, Erzbischof von Tessalonich, zum Versuche einer Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen. Allein dieser Versuch scheiterte an der Abneigung der Griechen gegen den obersten Bischof von Rom (s. Griechische Kirche). Als sich jedoch nach dem Tode Hadrians der teutsche Kaiser Friedrich I. gegen seinen Nachfolger Alexander III. und für den Gegenpapst Victor erklärte, empfahl sich Manuel auf ein Schreiben Ludwigs von Frankreich dem Gebete Alexanders, als eines würdigen Papstes, und schrieb auf die Nachricht von der Ausrüstung zu einem neuen Kreuzzuge an Alexander III. und zeigte seine Bereitwilligkeit zur Mithilfe, bat aber zugleich, der Papst möchte zur Aufrechterhaltung der Ordnung einen Cardinal dem Kreuzheere zur Seite setzen. Indeß kam der beabsichtigte Kreuzzug nicht zur Ausführung. Im Jahre 1160 ließ ferner Manuel dem Papste seine Hilfe gegen die Gewaltthätigkeit Friedrichs I. anbieten, wollte jedoch, daß Alexander die Krone des römischen Kaiserthums wieder den griechischen Kaisern übergebe, als welchen sie allein rechtlich gebühre, versprach dagegen hinlängliche Hilfe, um den Papst in den Besitz von ganz Italien zu setzen und die von ihm längst gewünschte Vereinigung beider Kirchen zu Stande zu bringen. Nach einer zweijährigen Unterhandlung erklärte jedoch der Papst, daß er ganz und gar für Vereinigung beider Kirchen sei; daß er aber, um den Frieden unter den christlichen Mächten nicht zu stören, nicht in die gewünschte Uebertragung der abendländischen Kaiserkrone willigen könne. Damit endigte die Unterhandlung, aber die Freundschaft zwischen Alexander und Manuel dauerte fort. Auch beschickte der Kaiser das dritte Lateranconcil und erklärte sich stets für die Orthodoxie. Als sofort Friedrich I. Italien mit Krieg überzog, hatte sich dieses der Unterstützung Manuels zu erfreuen; in Kriege mit Ungarn verwickelt, suchte er jedoch das Bündniß Friedrichs und der russischen Fürsten und erhielt dasselbe. Was nun endlich Manuels Stellung zur griechischen Kirche anlangt, so wollte auch er, wie so viele seiner Vorgänger seit Justinian, selbst in dogmatischen Fragen entscheiden, z. B. in dem über den Satz: „Mein

Vater ist größer als ich" erhobenen Streite. Sonst verschönerte er die Kirchen und begünstigte Klöster und Mönche. Im Jahre 1158 erklärte er die Mönche als rechtmäßige Besitzer aller ihrer wirklichen Güter und nahm sie dadurch gegen die Habsucht des Fiscus und der Privaten in Schutz, wodurch er eine Menge Processe beseitigte, verbot ihnen aber neue Acquisitionen; auch wünschte er besonders, daß die Klöster ferne von Städten und Dörfern erbaut würden, um sie vor dem Verderbniß derselben zu bewahren, und baute, um ein Muster heiliger Zurückgezogenheit zu statuiren, ein Kloster am schwarzen Meer, besetzte dasselbe mit den frömmsten Mönchen und wies ihnen ein Einkommen aus der Staatscasse an. — Ein Tyrann in der Regierung, war er es auch in kirchlichen Dingen; seine Meinung mußte entscheiden, und mehr als Ein Bischof büßte seinen Widerspruch mit Absetzung und Verbannung; er schaffte aus eigener Machtvollkommenheit eine Reihe kirchlicher Festtage ab oder verordnete bei andern, daß der Vormittag dem Gottesdienste, der Nachmittag den bürgerlichen Geschäften gewidmet werde. — Die Verwaltung des Reichs wurde auch unter ihm noch mehr verschlechtert, und so kam es, daß die armen Bürger, schon längst Sclaven der Reichen, auch ihre persönliche Freiheit verkauften. Aber auch hier zeigte sich die bessere Seite des höchst ausschweifenden und verschwenderischen Fürsten: er gab durch ein Edict allen, welche als Freie geboren waren, ihre Freiheit zurück. Cf. Lebeau, histoire du Bas-Empire. Paris 1834. T. XVI. p. 63—305 und daselbst die Quellen. [Fehr.]

Manus mortua, s. Amortisation.

Maon (מָעוֹן), wo Nabal wohnte, an der Grenze der Wüste Juda, die hier Wüste Maon heißt (1 Sam. 25, 2. Jos. 15, 55.), das heutige Ma'in, ein Dorf auf einem kegelförmigen Berge mit einer prachtvollen Aussicht, neun röm. Meilen im S. S. O. von Hebron. Robinson fand daselbst Ruinen von nicht großem Umfange, Grundmauern von gehauenen Steinen, eine Mauer in's Geviert und verschiedene Cisternen. — 2) Ein nicht israelitischer (arabischer) Volksstamm; er wird unter den Feinden Israels (Richt. 10, 12.) neben den Sidoniern und Amalekitern aufgeführt. 1 Chron. 4, 41. (im Keri) und 2 Chron. 26, 7. kommt dieselbe Völkerschaft unter dem Namen Meunim (מְעוּנִים) vor. Schon den Alten war dieser Name unbekannt; Hieronymus hat ihn an der ersten Stelle 1 Chron. 4, 41. als nom. appell. genommen, an der letzten aber „Ammoniter" gelesen; Richter 10, 12. gibt er mit Chanaan (מָעוֹן = Bewohner Canaans). Eben so im Ungewissen waren die LXX.; sie haben im Buche der Chronik *Μιναῖοι*, eine Völkerschaft im glücklichen Arabien am rothen Meere; doch sind diese viel zu tief im Süden gelegen (23—20° Br.), um mit den Israeliten in eine feindliche Berührung zu kommen, daher man besser die Stadt Maan im peträischen Arabien mit dem biblischen Maon identificirt. Maan ist noch jetzt eine Stadt, in deren Umgebung sich viele Ruinen befinden; es liegt auf der Straße nach Mecca fast in der Mitte zwischen der Südspitze des todten Meeres und der nördlichen des Busens von Akaba. [Schegg.]

Mara (מָרָה), eine bittere, salzige Quelle in der arabischen Wüste, deren Wasser Moses süß und trinkbar machte 2 Mos. 15, 23. Als Mara bezeichnet man den Brunnen Howara, dessen „klares, aber sehr bitteres Wasser eine beckenartige Eintiefung des Felsens ausfüllte, an welcher wahrscheinlich die Hand des Menschen mitbilden half." Er ist von Ajin Musa 15¼ Stunden entfernt, mit einigen Palmen versehen und 484 Par. Fuß über der Meeresfläche auf einer kleinen Anhöhe gelegen. Diese Angaben stimmen mit dem biblischen Berichte vollkommen überein: „Und Moses ließ aufbrechen Israel vom Schilfmeer und sie zogen nach der Wüste Sur und gingen drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser. Und sie kamen nach Mara, und sie konnten kein Wasser trinken, weil es bitter war. 2 Mos. 15, 22. 23." Von Ajin Musa beginnt die Wüste Sur; ein

ganzes Volk hat drei Tagreisen bis Mara; in diesem Zwischenraume fehlt es gänzlich an Brunnenwasser, und Ajin Howara ist der einzige absolut bittere Brunnen der ganzen Küste, der die Klage und das Murren des Volkes, welches an das wohlschmeckende und heilsame Nilwasser gewöhnt war, sehr begreiflich macht. Selbst heute noch, sagt Burckhardt, sei kein Volk so empfindlich gegen den Mangel guten Wassers, als der Nilanwohner. „Dem Brunnen gegenüber (rechts vom Karawanenwege) ist ein kleines Kesselthal recht wie zu einer Lagerstätte von der Natur eingezäunt und eingerichtet. Der Boden ist dort an manchen Stellen feucht; es blüheten und wuchsen daselbst Blumen, aus der Familie der Kreuzblüthigen, mit fetten, den Wohlstand des Standortes verrathenden Blättern." Schubert, Reise in das Morgenl. II, 274. Burckhardt vermuthet, Moses habe die saftigen Beeren des Strauches Gharkad angewandt, welcher die Kraft haben soll, bitteres Wasser trinkbar zu machen. Ob aber für eine Volksmasse von mehr als einer Million mit ihren Herden? Unser Gewährsmann (Schubert) weiß von einem solchen Experiment nichts, und dessen Unzulänglichkeit ist von Andern schon längst nachgewiesen. Gesen. zu Burckhardt II. S. 1071. Robinson, Paläst. I, S. 107 u. s. w. [Schegg.]

Marburg, Religionsgespräch zu. Der Landgraf Philipp von Hessen, sagt Guerike in seiner kindisch-beschränkten Luther-Orthodoxie: allzugeneigt, über seinem lebendigen Interesse für die Sache des Evangeliums das Interesse für die Unverletzlichkeit der kaiserlichen Authorität gering zu achten, war nach dem Reichstage von Speyer (1529) eifrigst bemüht, alle Protestanten zu einem Bündniß gegen den Kaiser zu vereinigen und zu diesem Behufe das in der Lehrverschiedenheit liegende Hinderniß zu beseitigen. In dieser Absicht veranstaltete Philipp das Colloquium zu Marburg, abgehalten in den ersten Tagen des Octobers 1529, zu welchem einerseits Luther, Melanchthon, Justus Jonas, Brenz, Osiander, Agricola und noch Andere, von der andern Seite Zwingli, Oecolompadius, Bucer, Hedio und noch Einige erschienen. Bei der Gesinnung Luthers, „dem es schrecklich war, zu hören, daß in einerlei Kirchen oder an einerlei Altar beide Theile einerlei Sacrament sollten haben und empfahen, und ein Theil sollte glauben, es empfahe eitel Brod und Wein, das andere Theil aber glauben, es empfahe den wahren Leib und Blut Christi", war der Ausgang des Colloquiums vorauszusehen. Zwar erklärte man sich über 14 Artikel, in denen die Schweizerischen für jetzt um der drohenden Zeitverhältnisse halber möglichst nachgeben zu müssen glaubten, einverstanden, allein in der Hauptsache, der Lehre vom Abendmahle, kam eine Vereinigung nicht zu Stande. Als die Schweizerischen erklärten, daß sie mit Luther die wahrhaftige, jedoch geistige Gegenwart des Leibes Christi bekennen wollten, und Zwingli ihn öffentlich mit weinenden Augen bat, sie als seine Brüder in Christo zu erkennen, da ihnen Alles daran liege, mit ihm einig zu sein, verwarf er die angebotene Hand mit den Worten: Ihr habt einen andern Geist! Der Oeffentlichkeit halber und auf Verlangen des Landgrafen wurde jedoch seits der Wittenberger erklärt, daß sie die Zwinglischen zwar nicht als ihre Brüder erkennen könnten, doch von der christlichen Liebe nicht ausschließen wollten. Daß jedoch auch diese Erklärung nur eine Phrase war, zeigte sich bald. Besonders war es die Marburger Universität selber, auf welcher sich Lutherthum und Zwinglianismus heftig und lange befehdeten, worüber Döllinger in seiner Schrift, „die Reformation, ihre innere Entwicklung rc. Bd. II. S. 204—224", sich des Nähern verbreitet. Vgl. den Art. Hessen. [Schrödl.]

Marca, Petrus de, wurde geboren zu Gant im Béarn am 24. Jan. 1594 und stammte aus einer altadeligen katholischen Familie. Er erhielt seine humanistische Bildung im Jesuitencollegium zu Auch und studirte darauf zu Toulouse erst Philosophie, dann drei Jahre die Rechte. 1615 wurde er Rath beim Conseil souverain von Béarn. Alle seine Collegen waren damals Calvinisten; bald dar-

auf wurde aber die katholische Religion im Béarn wiederhergestellt, und de Marca erhielt zum Lohne für seine Mitwirkung dabei 1621 die Stelle eines Präsidenten des (ganz katholischen) Parlaments zu Pau. 1639 wurde er zum Staatsrath ernannt. Sein Ruf als Gelehrter stieg, als 1640 seine Histoire de Béarn erschien. Im Auftrage des Königs verfaßte er 1641 sein bekanntes Werk: de concordia sacerdotii et imperii s. de libertatibus ecclesiae gallicanae. Nach dem Tode seiner Frau, mit der er mehrere Kinder hatte, trat er in den geistlichen Stand und wurde 1643 zum Bischof von Conserans ernannt. Papst Urban VIII. verweigerte ihm aber wegen mehrerer in seinem Werke ausgesprochener anstößigen Ansichten die Bestätigung, und er erhielt dieselbe erst 1647 durch Innocenz X., nachdem er weitere Erläuterungen herausgegeben hatte unter dem Titel: libellus, quo editionis librorum de concordia etc. consilium exponitur. Er wurde 1648 consecrirt, ging aber bis 1651 nach Catalonien zurück, wohin er schon 1644 als General-Visitator und Intendant geschickt war. 1652 wurde er zum Erzbischof von Toulouse ernannt, 1654 bestätigt und 1655 inthronisirt. Er wurde aber noch fortwährend zu politischen Geschäften verwendet. 1658 wurde er wieder Staatsrath, wohnte den Sitzungen der Stände von Languedoc bei, präsidirte den Provincialständen zu Toulouse 1659 und wurde 1660 nach dem Roussilon geschickt, um Grenzstreitigkeiten zwischen Frankreich und Spanien beizulegen. Im Sept. 1660 zog er nach Paris, wurde nach der Abdankung des Cardinals de Retz zum Erzbischof ernannt, starb aber schon einige Tage, nachdem die päpstliche Bestätigung eingelaufen war, den 29. Juni 1662. Seine Manuscripte übergab er dem Stephan Baluzius, der seit 1656 bei ihm wohnte (s. den Art. Baluzius) und 1663 eine Biographie de Marca's herausgab und eine neue vollständigere Ausgabe des Werkes de concordia etc. besorgte (dasselbe ist später noch mehrere Male gedruckt Par. 1669, 1704 mit Marca's dissert. eccl. varii argumenti Francof. 1708. Lips. 1709 [ed. J. H. Böhmer], cum observat. Böhmeri et C. Fimiani Neap. 1771 u. Bambergae 1788 in sechs Quartbänden). Außerdem verfaßte Marca noch eine Anzahl kirchenrechtlicher und kirchengeschichtlicher Dissertationen. Baluzius gab 1681 zu Paris 16 opuscula desselben heraus, und P. de Faget dissertationes posthumae sacrae et ecclesiasticae Paris. 1699 mit einer Biographie de Marca's. Endlich gab Baluzius 1688 noch seine Marca Hispanica heraus, eine historisch-geographische Beschreibung von Catalonien, Roussilon und den französisch-spanischen Grenzprovinzen. (Vgl. Bayle, Jöcher.)

Marcella, s. Hieronymus.

Marcellina, die Gnostikerin, hat nur dadurch Bedeutung, daß sie dem gnostischen System der Karpokratianer (s. den Art. Karpokrates) Eingang in Rom verschaffte, wo sie unter dem Papst Anicet gegen das Jahr 160 auftrat und Viele gewann nach den übereinstimmenden Berichten der Alten (S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 25. n. 6. S. Epiphan. haeres. 27. n. 6.). Sie mag wohl in der gebildeten Hauptstadt dadurch Aufsehen erregt und Anhänger gefunden haben, daß sie als Frau bei ihren Vorträgen mit den Bildern des Pythagoras, Homer, Plato und Aristoteles auch das angeblich auf Befehl des Pilatus verfertigte Bildniß Jesu und das Bild des Apostels Paulus aufstellte, diese Bilder (s. den Art. Christusbilder) nach heidnischer Sitte bekränzte, ihnen Weihrauch streute und göttliche Verehrung bezeigte (S. Irenaeus l. c. S. Epiphan. l. c. S. Augustin. lib. de haeres. c. 7. et Praedestinatus c. 7. in Sirmondi Opp. Var. ed. Venet. T. I. p. 270). Der gleichzeitige heidnische Philosoph Celsus (s. d. A.) erwähnt in seiner Streitschrift gegen die Christen als eine eigene christliche Secte „die Marcellinisten (*Μαρκελλιανοι*), die ihren Namen von der Marcellina haben" (Origen. c. Celsum lib. V. n. 62. ed. Ruaei T. I. p. 626), und nicht zu verwechseln sind mit den Marcellianern, den Anhängern des Bischofs Marcellus von Ancyra (s. d. A.) im vierten Jahrhundert. Doch war die Secte der Marcellinisten, die wohl nur zu

Rom unter diesem Namen bekannt war, offenbar bloß ein Zweig der Karpokratianer, ohne in den Irrthümern selbst etwas Besonderes zu haben. Das eitle Weib mochte die Lehre des Karpokrates als ihre eigene vortragen, weßhalb die Secte in Rom nach ihr genannt ward, die alten Väter und Kirchenschriftsteller aber sie nur bei der Secte der Karpokratianer als Hauptverbreiterin namhaft machen. Daher konnte auch Origenes im dritten Jahrhundert bezeugen, daß er von dieser Secte trotz seines eifrigen Forschens in der christlichen Lehre und in den verschiedenen Meinungen ihrer Bekenner nie etwas gehört habe (Origen. l. c.); welche Angabe wir mindestens als ein sicheres Zeichen betrachten dürfen, daß die Secte der Marcellinisten jedenfalls um die Mitte des dritten Jahrhunderts nicht mehr existirte, und daß sie daher wohl nur eine vorübergehende Erscheinung unter dem wetterwendischen hohen und niedern Pöbel der großen Welthauptstadt gewesen sei, wie dergleichen auch heutzutag noch in Paris und anderwärts vorkommt. [Feßler.]

Marcellinus, Papst, Nachfolger des Cajus († 296), ein Römer von Geburt, hat sozusagen das Unglück gehabt, daß beinahe Alles, was man bis auf die neuere Zeit über ihn zu berichten pflegte, der historischen Wahrheit entbehrt. Erstens sind von Einigen irrthümlich Marcellinus und dessen Nachfolger Marcellus (s. d. Art.) identificirt worden, da doch beide in der Chronik, welche den Namen des Papstes Damasus trägt und unter dem Pontificate des Papstes Liberius verfaßt wurde, sowie auch von Optatus von Milevi, Augustin ꝛc. genau von einander unterschieden werden. Zweitens hat man dem Marcellinus, wie so vielen Andern, fälschlicher Weise einige Decretalbriefe beigelegt. Drittens ist es wenigstens zweifelhaft, ob er als Martyrer gestorben sei, indem über ein Martyrium Marcellins authentische Acten nicht vorhanden sind, und Pagi (Breviar. R. P.) sowohl, wie auch Papebrock (conat. chron. hist. ad catal. Pont. de S. Marcell. in Propyl. ad Majum) noch aus andern Gründen hierüber zweifeln. Viertens endlich ist die Geschichte von dem Falle und der Buße Marcellins wohl nichts weiter als eine Fabel. Marcellin nämlich soll, in der Verfolgung Maximians und Diocletians von Drohungen eingeschüchtert, den Götzen Weihrauch dargebracht, aber seinen Schritt bald bereut und den Martyrtod gelitten haben; hinzugefügt wird noch häufig, kurz nach Marcellins Fall sei in der Provinz Campanien in der Stadt Sinuessa eine große Synode von 180—300! Bischöfen zusammengekommen, und in dieser Synode habe Marcellin, das Haupt mit Asche bestreut und angethan mit einem Cilicium, seine Schuld bekannt. Daß es besonders die Donatisten waren, welche diese Fabel in Umlauf setzten, erhellt aus Augustin, der in l. de unico bapt. c. 16. dem Donatisten Petilian antwortet: „Was ist nun noch nöthig, die Päpste, welche Petilian mit unglaublichen Calumnien verfolgt hat, davon zu reinigen: Marcellin und dessen Priester Melchiades, Marcellus und Sylvester werden von ihm der Auslieferung der hl. Schriften und der Thurification angeklagt. Aber sind sie dessen durch Documente überwiesen? ꝛc." Was die Acten der angeblichen Synode von Sinuessa anbelangt, so waltet gegenwärtig über ihre Erdichtung kein Zweifel mehr ob; alt sind sie indeß allerdings, da schon Papst Nicolaus I. ihrer gedenkt. Da nach Eusebius (hist. VIII, 3) in der Verfolgung Maximians und Diocletians viele Christen mit physischer Gewalt gegen ihren Willen zu materiellen götzendienstlichen Acten gezwungen oder öfter auch als thurificati und sacrificati bloß angegeben wurden, so mag es möglich sein, daß etwa auch Marcellinus ohne irgend eine Schuld von seiner Seite während der Verfolgung dem Martyrtod in dieser Weise entging. Das Gedächtniß Marcellins feiert die Kirche am 24. April. Er starb im J. 304. S. Papebroch. l. cit.; Bolland. 24. April.; Pagi brev. R. P.; Nat. Alex. hist. Eccl. saec. 3. [Schrödl.]

Marcellus I. u. II., Päpste. Marcellus, der unmittelbare Nachfolger des Papstes Marcellinus (s. d. A.), folgte diesem erst nach einer beinahe vier-

jährigen Sedisvacanz und regierte die Kirche nur anderthalb Jahre, von 308—310. Von ihm heißt es im liber Pontificalis: „titulos in urbe Roma constituit, quasi dioeceses, propter baptismum et poenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturam martyrum". Er hatte unter dem Tyrannen Maxentius schlimme Tage und soll von diesem zu wiederholten Malen zu Stalldiensten verurtheilt worden sein. Indem er einige Zeit im Hause der frommen Wittwe Lucina, wie im liber P. ferner berichtet wird, wohnte, wurde dasselbe in dieser Weise in ein Gotteshaus für die Christen umgewandelt. Das Gedächtniß dieses hl. Papstes begeht die Kirche am 16. Januar. S. Bolland. 16. Jan.; Papebroch. conat. chronicohist. ad catal. Pontif. de Marcello; Pagi, brev. R. P. — **Marcellus** II. (Marcello Cervini), geb. zu Montepulciano, ein Mann von seltenen Geistesgaben, Kenntnissen und großer Mäßigung, Klugheit und Güte, begann seinen Lauf zur höchsten Würde in der Christenheit als Secretär des Cardinals Farnese, wurde 1539 zum Bischof von Nicastro und 1540 zum Cardinal promovirt, leistete durch geschickte Ausführung päpstlicher Aufträge und als päpstlicher Cardinallegat auf der Synode zu Trient dem Papste und der Kirche gute Dienste und wurde nach dem Tode des Papstes Julius III. am 9. April 1555 auf den apostolischen Stuhl erhoben. Wegen der Nähe des Osterfestes wurde er schon am 10. April consecrirt und am Mittwoch in der Charwoche gekrönt. Marcellus, der, wie Hadrian VI., seinen Namen nicht änderte (was den Sarpi zu seinen gewohnten Bemerkungen veranlaßte), berechtigte zu den schönsten Hoffnungen. Und wirklich hatte er schon angefangen, sich mit der großen Angelegenheit der so nothwendigen Reformation zu beschäftigen, als er schon 22 Tage nach seiner Wahl in Folge der Krankheit, die er sich bei den Functionen in der Char- und Osterwoche zugezogen, starb. Sarpi, der keinen Papst unverläumdet läßt, dichtet dem Marcellus ein großes Vertrauen auf die Astrologie an, durch die er seine Erhebung und ein langes Pontificat sich prognosticirt habe; Pallavicini hat diese Lüge widerlegt. [Schrödl.]

Marcellus, Kriegshauptmann und hl. Martyrer, wurde in der Verfolgung des Maximian und Diocletian, nach der Meinung des Baronius und Ruinart etwa im J. 298, actenmäßig am 30. October, ein Opfer seines Bekenntnisses Jesu Christi. Als am Geburtstag des Kaisers (Maximian) in der Stadt Tingis in Africa (Tanger) Alles bei Gastmählern schwelgte und Opferdienst trieb, warf ein darüber empörter Hauptmann der Trajanischen Legion, Marcellus mit Namen, seine Soldatenbinde vor den Standarten der Legion weg und sprach mit lauter Stimme: „Ich diene Jesu Christo, dem ewigen Könige." Er warf auch den Weinrebenstock (Ehrenzeichen eines Hauptmanns) und die Waffen weg, beifügend: „Von nun an diene ich euren Kaisern nicht mehr und verschmähe die Anbetung eurer hölzernen, steinernen, tauben und stummen Götzen. Wenn es so mit dem Dienste der Soldaten beschaffen ist, daß sie gezwungen werden, den Göttern und Kaisern zu opfern, da werfe ich den Stock und das Cingulum weg, verlasse die Fahnen und weigere mich, zu dienen." Diese Antwort, welche keineswegs den militärischen Gehorsam, sondern nur den mit dem Soldatendienst verbundenen Götzendienst abwies, wiederholte er vor dem Präses der Legion, erklärend, daß er als Christ einen solchen Gottesdienst nicht mitmachen könne, sondern nur Jesu Christo dem Sohne Gottes des allmächtigen Vaters diene, und vor den Richterstuhl des Aurelius Agricolanus, Stellvertreters des Obersten der Leibwache, geführt, blieb er gleich standhaft. Er wurde zur Hinrichtung mit dem Schwerte verurtheilt. Als er zum Tode ausgeführt wurde, sagte er zu Agricolanus: „Gott lasse es dir wohl ergehen"; „denn, setzen die Martyreracten bei, so geziemte es sich für einen Martyrer aus der Welt zu scheiden, und als er das gesagt hatte, ward er enthauptet und starb für den Namen unsers Herrn Jesu Christi, der glorreich ist in

Ewigkeit, Amen." Das Gedächtniß dieses hl. Kämpfers begeht die Kirche am 30. October. S. Ruinarts Acta mart. — Bei dem Verhöre des hl. Martyrers Marcellus diente in seinem Amte als Militärgerichtsschreiber ein gewisser Cassianus. Der geistige Sieg des christlichen Hauptmanns über den heidnischen Richter und die Wuth dieses Richters über den siegreichen Bekenner, und dessen Verurtheilung zum Tode machte auf Cassian einen solchen Eindruck, daß er Schreibzeug und Schriften zur Erde warf. Dessen freute sich Marcellus, im Geiste voraussehend, daß Cassianus bald ihm folgen werde. Und so war es auch; wenige Tage nach dem Triumphe des Marcellus wurde auch dem Cassian die Martyrerkrone zu Theil. Cassians Andenken feiert die Kirche am 3. December. Daß Cassian schon im vierten Jahrhundert sehr bekannt gewesen, sieht man aus dem vierten Hymnus des Prudentius (de coronis), wo er, die vorzüglichsten Patrone verschiedener Kirchen aufzählend, V. 45. singt: „Ingeret Tingis sua Cassianum." S. Ruinarts Act. mart. [Schrödl.]

Marcellus von Ancyra und Marcellianer. Der Name des Bischofes Marcellus findet sich schon im Concil von Ancyra (s. d. A.), gehalten im J. 314, dem Marcellus in der Eigenschaft eines Bischofs dieser Stadt beiwohnte. Im J. 325 war er auf dem Concil von Nicäa anwesend und widersetzte sich tapfer der Häresie des Arius (s. d. A.), so daß die Legaten des Papstes Sylvester über ihn ein sehr vortheilhaftes Zeugniß seines Eifers und seiner Glaubensreinheit zu Rom abgaben. Später schrieb er gegen Asterius, den Advocaten der Arianer; es war dieß seine erste Schrift, die, obgleich lang, doch in keine Bücher eingetheilt war, indem sie auf diese Weise ein Bild der Einheit Gottes sein sollte. Da Marcellus in dieser Schrift sowohl gegen die Lehren wie gegen die Häupter des Arianismus mit großer Kraft auftrat, da er, empört über das Verfahren der arianischen Bischöfe, auf der Synode zu Tyrus 335 (s. den Art. Athanasius) nicht nur ihre Beschlüsse nicht unterzeichnete, sondern es sogar für gottlos hielt, mit ihnen nach Jerusalem zur Einweihung der hl. Grabkirche zu ziehen: so machten sich die Arianer, als sie die Verbannung des hl. Athanasius nach Trier durchgesetzt hatten, auch über Marcellus her, erklärten in einem Concil zu Constantinopel ihn des Sabellianismus schuldig und für abgesetzt, sprachen über ihn das Anathem aus und setzten an seine Stelle einen Gesinnungsgenossen, Basilius mit Namen. Diese Verdammung und Absetzung eines so würdigen und angesehenen Mannes erregte großes Aufsehen, weil man nun immer klarer begriff, daß die Arianer es auf die Entfernung aller Bischöfe, und gerade am meisten der besten und hervorragendsten, absahen, die ihrer Häresie und ihren Schandpractiken Widerstand leisteten. Daher verfaßte Eusebius von Cäsarea (s. d. A.), der zweideutige und verschmitzte Hofbischof, im Auftrag der Eusebianischen Partei zwei Werke gegen Marcellus („gegen Marcellus zwei Bücher", und drei Bücher „von der kirchlichen Theologie"), worin er die Vertheidigung des Concils von Constantinopel übernahm und den Marcellus aus seiner Schrift gegen Asterius des Sabellianismus zu überführen suchte. Der Vorwurf des Sabellianismus wurde überhaupt den Katholiken von den Arianern sehr häufig gemacht, versteht sich, ohne daß an der Sache etwas war, als zuweilen gewisse Worte und Redensweisen, in welche die Arianer den Sabellianismus hineinlegten. So machte es nun auch Eusebius von Cäsarea; er dichtete dem Marcellus den Sabellianismus an, und wußte diese Anklage auf nichts Anderes zu begründen, als auf Verdrehungen und böswillige Deuteleien verschiedener Ausdrücke des Marcellus, während dieser die Dreipersönlichkeit Gottes und die Persönlichkeit des Logos nicht bloß nicht aufhob, sondern überall adstruirt, den Sabellius selbst in manchen Stellen bestreitet und drei Hypostasen nur im Sinne der Arianer läugnete, nach welchen Hypostasis gleichbedeutend mit Wesen war und in den drei Personen drei verschiedene Wesen sein sollten. Kurz, man warf dem Marcellus den Sabellianismus vor, weil er Katholik und nicht

Arianer war, weil er Einen Gott und nicht zwei oder drei Götter lehrte, und die Einwürfe des Eusebius gegen die Lehre des Marcellus sind nichts weiter, als die gewöhnlichen der Arianer gegen die katholische Lehre im Allgemeinen. Nur Eines kann dem Marcellus vorgeworfen werden, daß er sabellianisch klingende Ausdrücke nicht strenge genug vermied und, während er doch die Zeugung des Logos allenthalben lehrt, die Identität der Ausdrücke „Sohn Gottes" und „Logos" aufgab. S. Näheres über die Lehre des Marcellus in Möhlers Athanasius Thl. II. Bd. IV. S. 21—36, wo Marcellus aus seinen und seines Gegners Worten gerechtfertigt wird. Alexander Natalis hat andererseits den Marcellus durch die Urtheile der Alten zu rechtfertigen gesucht, und hebt mit Recht die Worte des Athanasius in seiner Geschichte der Arianer hervor: „Es ist Allen bekannt, daß Marcellus zuerst die Eusebianer des Irrthums beschuldiget hat, worauf sie eine Gegenklage gegen ihn vorbrachten und den alten Mann verbannten" (s. Nat. Alex. hist. eccl. saec. IV.). Nach dem Tode Constantins († 337) durfte auch Marcellus gleich den andern vertriebenen katholischen Prälaten auf seinen bischöflichen Stuhl zurückkehren, aber der Afterbischof Basilius wurde zu Ancyra von den Arianern eingesetzt; diese machten ihm viel durch ihre Lügen, Verläumdungen und Gewaltthätigkeiten zu schaffen, und zuletzt wurde er wieder von seinem Sitze vertrieben. Marcellus verfügte sich nun nach Rom zu Papst Julius I. (s. d. A.) und wurde von dem Papste, dem er ein vollkommen genügendes Glaubensbekenntniß überreichte, von allen arianischen Accusationen freigesprochen. Zu gleicher Zeit, da der Papst die Katholicität des Marcellus feierlich erklärte, wurde er und seine Anhänger *„οἱ ἀπο Μαρκελλου"* von den Arianern excommunicirt. Aber das Concil zu Sardica 347 erklärte ihn, wie es vorher der Papst gethan, für unschuldig. Die Frage, ob Marcellus nicht etwa nach dieser Synode in den Sabellianismus sich verstrickt habe, weil ja sein Diacon und Schüler Photinus (s. d. A.) wirklich die Dreipersönlichkeit Gottes geläugnet und den Logos für eine unpersönliche göttliche Kraft erklärt habe, wird wohl auch mit Recht negativ beantwortet, wiewohl hierüber selbst bei den Katholischen verschiedene Meinungen sowohl noch bei Lebzeiten wie auch nach dem Tode des Marcellus herrschten. Marcellus schrieb noch mehrere Werke und starb 372 in einem hohen Alter. Vgl. Tillemonts Mém. t. VII. im Art. Marcel d'Ancyre. [Schrödl.]

Marcellus von Apamea, berühmter orientalischer Abt im fünften Jahrhundert, zu Apamea in Syrien von sehr angesehenen und reichen Eltern in Syrien geboren, ging nach dem frühzeitigen Tode seiner Eltern nach Antiochien, wo er sich ganz den Wissenschaften und der Frömmigkeit weihte. Nachdem er all' sein Vermögen unter die Armen vertheilt, begab er sich nach Ephesus, wohin ihn der Ruf vieler tugendhafter Männer zog, und wo er seinen Unterhalt durch Bücherabschreiben sich verdiente. Zu Constantinopel blühte damals unter dem Abte Alexander (s. dessen Leben bei den Bolland. 15. Jan.), dem ersten Urheber der Acometen (s. d. A.), i. e. jener Klöster, in welchen die Mönche, abgetheilt in Chöre, die sich nacheinander ablösten, ohne Aussetzen Tag und Nacht der Psalmodie oblagen, ein solches Kloster, das ungefähr von 300 Mönchen aus allen Zungen bewohnt war. Dieses Institut entsprach ganz den Neigungen des Marcellus; er trat in dasselbe ein und machte so große Fortschritte im geistlichen Leben, daß seine Wahl zum Abte nach Alexanders Tod alle Wahrscheinlichkeit für sich hatte. Um nun dieser Ehre auszuweichen, verließ Marcellus Constantinopel und wanderte in verschiedenen Klöstern herum, bis Alexander gestorben (um 430) und ein neuer Abt, Johannes mit Namen, gewählt war. Unter Johannes wurde das Kloster von Constantinopel weg, wo es verschiedenen Anfechtungen ausgesetzt war, in die Umgegend von Constantinopel transferirt. Marcellus unterstützte den Abt Johannes in seinem Amte; er wurde zum Diacon geweiht gleichzeitig, da Johannes die Priesterweihe empfing. So auferbaulich indeß der Wandel

des Marcellus war, so fehlte es doch nicht an Mönchen, die ihn der Eitelkeit beschuldigten, weßhalb Johannes ihm die Sorge für die Esel übertrug, ein Geschäft, das Marcellus im Angesichte der gesammten Congregation bereitwilligst übernahm, schriftlich sich verpflichtend, er wolle für sein ganzes Leben bei diesem Dienste verbleiben. So waren seine Neider beschämt und baten ihn nun selbst, zu seiner vorherigen Stelle zurückzukehren. Nach dem Tode des Johannes trat Marcellus an dessen Platz. Unter dem neuen Abte vermehrte sich die Zahl seiner Mönche außerordentlich und wurde zu deren Aufnahme ein neues großes Kloster erbaut. Viele ausgezeichnete Männer gingen daraus hervor, und die Erbauer von Kirchen und Klöstern wendeten sich an Marcellus, um sich seine Schüler zu Vorständen zu erbitten. Was dieß für ein Mann war, sieht man auch daraus: die Nacht und einen guten Theil des Tages verwendete er zum Gebet, die übrigen Stunden zu den Werken der Nächstenliebe, die Bedrängten tröstend, die einen Schaden erlitten hatten, zu ihrem Recht verhelfend, die Spitäler besuchend u. s. w. In dem zu Constantinopel gegen Eutyches gehaltenen Concil unterzeichnete er die Verdammung dieses Häretikers. Er starb um 485. S. Sur. 29. Dec. und Fleury hist. ad a. 448. [Schrödl.]

Marcheswan, s. Monat.

Marcion, ein Mann lebhaften Geistes, von großem Talente und reichem Wissen (S. Hieronymi commentar. in Oseam c. 10. v. 1), war aus Sinope in Pontus gebürtig; sein Vater war im höhern Alter Bischof geworden. Der Sohn widmete sich dem Stand höherer Vollkommenheit, verführte aber nach einiger Zeit eine gottgeweihte Jungfrau und wurde deßhalb vom eigenen Vater, der ein sehr frommer eifriger Mann war, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da ihm sein tiefgekränkter Vater auf sein Flehen die Wiederaufnahme verweigerte, begab er sich im J. 142 (s. d. A. Hyginus) nach Rom und suchte dort Aufnahme in die Kirche. Es ward ihm bedeutet, daß dieses ohne Zustimmung seines Vaters nicht angehe. Darüber zornentbrannt wendete er sich zu dem Häretiker Cerdo (s. d. A.), welcher eben damals in Rom eine gnostische Secte bildete, um mit diesem die Kirche, welche ihn nicht mehr in ihren Schooß aufnehmen wollte, zu zerreißen (S. Epiphanii haeres. 42. n. 1—3. vgl. Tillemont Mém. T. II. les Marcionites Art. VI—VII. p. 275—78), wozu er sich einer Weibsperson (vielleicht der von ihm Verführten?) als Gehilfin bediente (S. Hieronymi ep. 133. n. 4). Er soll dann mehrere Reisen in verschiedene Länder gemacht haben. Doch scheint er den Hauptsitz seines Wirkens in Rom aufgeschlagen zu haben, wo in späterer Zeit der hl. Polycarp, der Schüler des Jüngers der Liebe, diesen Verführer und Verderber so vieler Seelen, den „ächten Protestanten" (nach Neander, Kirchgesch. I. Bd. 782), den „Erstgebornen des Satans" nannte (S. Irenaeus adv. haeres. lib. III. c. 3. n. 4. Eusebii Hist. Eccles. lib. IV. c. 14. S. Hieronym. de viris illustr. c. 17). Er führte das System des Cerdo weiter aus und verschaffte demselben in kurzer Zeit weite Verbreitung, wie schon Justin der Martyrer um das J. 150 klagt (S. Justini M. Apolog. I. n. 26. auch in Eusebii Hist. Eccles. lib. IV. c. 11). Bei der Darstellung seines Lehrsystems ergibt sich zuvörderst die Streitfrage, ob er zwei oder drei ewige Wesen angenommen habe. Der christliche Philosoph und Martyrer Justin, welcher gleichzeitig mit Marcion in Rom lebte (Apolog. I. n. 26), der wenig jüngere Irenäus, Bischof von Lyon (adv. haeres. lib. I. c. 27. n. 2—4) und dessen Zeitgenosse Rhodon (wörtlich angeführt in Euseb. Histor. Eccles. lib. V. c. 13), auch Tertullian, der Hauptgegner Marcions (adv. Marcion. lib. I. c. 15), als die ältesten Zeugen, geben einstimmig und ausdrücklich an, daß Marcion nur zwei ewige Wesen gelehrt habe. Dagegen sagen Andere, daß er drei ewige Principien gelehrt und so die Dreieinigkeit auseinandergerissen habe, nämlich der römische Bischof Dionysius um das J. 260 (seine Worte bei S. Athanas. de decret. Nicaenae Synodi n. 26), der hl.

Cyrillus von Jerusalem (Catech. 16. n. 4. et 7), der hl. Epiphanius (haeres. 42. n. 3) und Theodoretus (haeret. fabul. lib. I. c. 24). Augustin erwähnt zwar diese letztere Ansicht, entscheidet sich aber für die erstere (lib. de haeres. c. 22). Diese drei obersten ungeschaffenen Grundwesen wären: das gute, aber unsichtbare höchste Wesen, der Vater Jesu Christi; das gerechte, sichtbare höchste Wesen, der Gott der Juden, der Schöpfer, Gesetzgeber und Richter; endlich das böse mit der dazu gehörigen Materie. Die Sache scheint sich aber in Wahrheit so zu verhalten. Marcion lehrte nur, daß neben dem obersten guten Gott („tantummodo bonus atque optimus" Tertull. adv. Marcion. lib. I. c. 6) noch ein anderer gerechter Gott existire (θεοὺς διαφόρους, ἄλλον τὸν ἀγαθὸν καὶ τὸν ἄλλον τὸν δίκαιον S. Cyrilli Hierosolym. Catech. 6. n. 16), den er auch zum Urheber des Bösen machte („malorum factorum, bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi", „ferum, bellipotentem" S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 27. n. 2. Tertullian. adv. Marcion. lib. I. c. 6). Hierin lag aber ein geheimer Widerspruch, da gerecht und bös in Einem Wesen sich gegenseitig ausschließen; diesen Widerspruch ließ Marcion nicht aufkommen, daher die Zeitgenossen nur zwei Principien in seinem System erwähnen; seine Schüler entwickelten jedoch die Consequenzen der von ihm aufgestellten Grundsätze, daher einer aus ihnen, Syneros, drei Principien annahm (nach Rhodon in Eusebii Histor. Eccles. lib. V. c. 13); deßhalb konnten die spätern Schriftsteller seit dem dritten Jahrhundert dem Marcion mit einigem Recht drei ewige Principien als die Grundlage seines Systemes zuschreiben. Den Hauptgedanken desselben bildet der äußerst scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judenthum und Christenthum, den er für einen unversöhnlichen hielt und daher auf zwei ganz verschiedene Urheber zurückführen zu müssen glaubte (Tertullian. adv. Marcion. lib. IV. c. 6), jedoch so, daß die Gnade unendlich weit über die Gerechtigkeit erhaben sei. Daher ließ er sich besonders angelegen sein, diesen Gegensatz nachzuweisen, und verfaßte zu diesem Ende ein eigenes Werk: Antitheses (Tertullian. adv. Marcion. lib. I. c. 19. lib. IV. c. 1. S. Hieronym. adv. Rufin. lib. I. c. 5), worin er den durchgängigen Widerspruch zwischen dem Gesetz und dem Evangelium offen darzulegen bemüht ist (s. A. Hahn Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus. Regiomonti 1823). Dieser absolute Gegensatz nöthigte ihn und seine Anhänger zur Annahme der beiden höchsten Wesen, die er sich nun aus den Schriften des Alten und Neuen Bundes construirte („Separatio legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis; nec poterunt negare discipuli ejus, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indicantur in hanc haeresin. Nam hae sunt antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum" Tertullian. adv. Marcion. lib. I. c. 19. vgl. lib. IV. c. 6). Das der Grundgedanke des ganzen Systems, wobei die Bemerkung gelegentlich ihre Stelle finden mag, daß man katholischer Seits einen durchgreifenden Unterschied von Gesetz und Evangelium gar nicht in Abrede stellte, diesen aber nicht in dem Grad zugab, um deßhalb zwei verschiedene Götter anzunehmen, wie Marcion that (s. Tertullian. adv. Marcion. lib. IV. c. 1. et 24). Die beiden Götter sind nach Marcion zwar ewig und ungeschaffen, aber doch nicht gleich hoch stehend; der gute, der nichts als Güte und Gnade kennt („deus solius bonitatis" eine ganz neue Erfindung des Marcion nach Tertullian. de praescript. haeret. c. 34), ist weit über den andern erhaben, welcher jedem noch Gerechtigkeit vergilt; eine höchst gefährliche und verderbliche Unterscheidung, insofern dabei die Güte und die Gerechtigkeit Gottes so weit auseinander gehalten werden, daß sie in Einem Wesen gar nicht vereint gedacht werden können. Jedem dieser beiden höchsten Wesen gab er sodann eine eigene Welt; dem guten, aber

unsichtbaren und unbekannten Gott eine höhere, aber völlig unsichtbare und immaterielle, den obersten Himmel, wo auch sein Sohn Jesus Christus thronte; dem gerechten eine tiefere, sichtbare, materielle, wozu auch der untere Himmel gehörte (S. Justin. Apolog. I. n. 26. Tertullian. adv. Marcion. lib. I. c. 15. lib. IV. c. 7). Was mit diesem einseitig falschen Begriff eines bloß guten Gottes sich nicht vereinigen ließ, schob Marcion Alles auf den andern, so der Ursprung des Bösen, Krieg und Unfrieden in der Welt, die mannigfachen Leiden u. s. w. (s. oben die Stellen aus Irenäus und Tertullian). Da nun in den hl. Schriften des Alten Bundes so oft von Gott die Rede war und er die vorbereitende, erziehende Bedeutung desselben nicht zu begreifen vermochte, so machte er ihn zu einem Werk des gerechten (bösen) Gottes. Was dort von Gott erzählt wird, hat Alles der Böse gethan. Er hat die ganze sichtbare Welt sammt dem Leib des Menschen aus der bösen Materie erschaffen, dem er dann eine Seele von seinem eigenen Wesen gab (ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ, ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας δεδωκὼς αὐτῷ τὴν ψυχήν, Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 24., wo die ganze sichtbare Schöpfung näher beschrieben wird); er hat den ersten Menschen das Gebot gegeben, zu dessen Uebertretung sie der gute Gott durch die Schlange ermahnte, welche sie darum über den Schöpfer setzten (so wenigstens war der Glaube der Marcioniten im fünften Jahrh., daher auch bei einigen Schlangencultus nach Theodoret l. c., was jedoch vielleicht erst nach den Zeiten Marcions durch die Berührung mit den Ophiten bei den Marcioniten Eingang gefunden haben könnte); er hat später das mosaische Gesetz mit seinen strengen Strafen gegeben und die Propheten gesendet. Endlich hat sich der gute, bisher gänzlich unbekannte Gott der Menschen erbarmt und seinen Sohn Jesus Christus zu ihrer Erlösung gesendet, welcher weit erhaben über den Weltschöpfer („Cosmocrator“, wie Marcion diesen letztern nannte, S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 27. n. 2) alle Werke desselben zerstören, insbesondere das Gesetz aufheben (S. Iren. l. c. S. Epiphan. haeres. 42. n. 4) und die bisher an den Schöpfer Glaubenden von der Sclaverei desselben befreien sollte (Theodoret. l. c.), wozu er jedoch von der bösen Materie keinen Leib annahm, sondern in bloßer Scheingestalt (s. Doketen) unter den Menschen wandelte (Tertullian. adv. Marcion. lib. V. c. 7. S. Epiphan. haeres. 42. refutat. 71. Theodoret. l. c.) Daran schließt er in seiner alle Welt umfassenden weichherzigen Güte die Behauptung, daß Christus in die Unterwelt hinabgestiegen sei, um den Seelen aller Hingeschiedenen zu predigen; da habe er dann Cain und die Sodomiter und die Aegyptier und all' das gottlose Heidenvolk, das ihm gläubig zugeeilt sei, erlöset, die Gerechten aber des Alten Bundes, Abel, Noe, Enoch, die Patriarchen und Propheten müssen unten bleiben, weil sie ihm nicht getraut und gemeint haben, seine Predigt sei nur so eine Versuchung, wie sie selbe von ihrem Weltschöpfer her gewohnt waren; übrigens erstrecke sich die ganze Erlösung bloß auf die Seele, nicht auf den Leib (S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 27. n. 3. S. Epiphan. haeres. 42. n. 3. 4. Theodoret. l. c.). Seine Feindschaft gegen das mosaische Gesetz, wo die Ehe in hohem Werth gehalten war, trieb ihn zu dem verwerflichen Extrem, daß er den Cölibat als allgemeine Pflicht und die Ehe für unerlaubt erklärte (S. Epiphan. haer. 42. n. 3. Tertullian. de praescript. c. 33. adv. Marcion. lib. V. c. 7. lib. I. c. 29. lib. IV. c. 11); aus der nämlichen Ursache machte er den Samstag für die Seinigen zum Fasttag, weil an diesem Tag der Schöpfer geruht und das alte Gesetz ihn zum Feiertag erhoben habe (S. Epiphan. haer. 42. n. 3). In strenger Folgerichtigkeit des Systems verwarf er alle Bücher des Alten Bundes als ein Werk des Weltschöpfers, als den Ausdruck seines Gesetzes (Tertullian. de praescript. haeret. c. 38. S. Epiphan. haeres. 42. n. 4). Im Neuen Bund übte er eine unbarmherzige Kritik, indem er der erste (nach Irenaeus adv. Haeres. lib. I. c. 27. n. 4), freventlich Hand anlegend an die hl. Schrift drei Evangelien (des Matthäus, Marcus und Johannes) ganz verwarf, das des Lucas aber arg ver-

stümmelte, und Alles davon ausschied, was seinem System widersprach, so zum Beispiel alle Stellen, welche für das mosaische Gesetz günstig lauteten, und die Genealogie, welche auf die wirkliche Menschheit Christi einen Schluß begründete, endlich andere Stellen geradezu verfälschte (S. Cyrill. Hierosolym. Catech. 16. n. 7. S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 27. n. 2. Tertullian. adv. Marcion. lib. IV. c. 1. et 2. S. Epiphan. haeres. 42. n. 9. 10. 11. et ibid. n. 78. Theodoret l. c. Daher fing sein Lukas-Evangelium mit Weglassung der ersten zwei Capitel, der ganzen Geschichte von Zacharias und Elisabeth, der Verkündung und der Geburt des Herrn, sowie seiner Jugendzeit, Taufe und Versuchung einfach an: Anno 15. imperii Tiberii Caesaris descendit in civitatem Galilaeae Capharnaum Luc. 3, 1. 4, 31. (Tertullian. adv. Marcion. lib. IV. c. 7. S. Epiphan. haeres. 42. n. 11). Das zweite Buch des Neuen Bundes, welches er noch annahm, waren zehn Briefe des hl. Paulus, aber theilweise verstümmelt und verfälscht; diese Sammlung Paulini'scher Briefe nannte er *τὸ Ἀποςολικον* (S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 27. n. 2. Tertullian. adv. Marcion. lib. V. c. 1. et 21. S. Epiphan. haeres. 42. n. 9. 10. item p. 317. et 321. ed. Colon. Adamant. de recta in Deum fide in Origenis Opp. I. 823—24). Die beibehaltenen Briefe stellt er in folgende Ordnung: Galater, 1. u. 2., Corinther, Römer, 1. u. 2., Thessalonicenser, Epheser, Colosser, an Philemon und an die Philippenser; auch von dem apocryphen Brief an die Laodicenser nahm er einige Stücke an (Epiphan. l. c. n. 9), wenn er nicht etwa den an die Ephesier bisweilen unter diesem Titel anführte (Tertullian. adv. Marcion. lib. V. c. 17. et 11. vgl. Epiphan. haeres. 42. p. 374. 375. edit. Colon.). Ausdrücklich bezeugt Tertullian, daß Marcion die Apostelgeschichte und die Apocalypse verworfen habe (adv. Marcion. lib. IV. c. 5. lib. V. c. 2. und Marcus der Marcionit bezeugt: *ἡμεις πλεον του ἐυαγγελιου και του ἀποςολου οὐ δεχομεθα* Opp. Orig. I. 828). Tertullian (adv. Marcion lib. IV. et V.) und Epiphanius (haeres. 42. p. 311—74. edit. Colon. 1682) haben uns sehr viele Stellen aus seinem Lucas-Evangelium und aus seinen 10 Paulinischen Briefen aufbewahrt, woraus man zur Genüge ersieht, mit welcher schrankenlosen Willkür er das Evangelium und die Briefe Pauli behandelt habe. Auch das ist sehr interessant bei Tertullian zu sehen, wie die katholischen Gelehrten im zweiten Jahrh. die Angriffe rationalistischer Hyperkritik gegen die Authentie und Aechtheit der vier Evangelien und der übrigen canonischen Bücher des Neuen Bundes abwiesen (Tertullian. adv. Marcion. lib. IV. c. 2—6), und wie sie das Verhältniß des Alten zum Neuen Bunde auffaßten (Tertullian. adv. Marcion. lib. IV. et V.). Wenn wir nun noch hinzufügen, daß er die streng buchstäbliche Schriftauslegung festhielt (behauptend, *μὴ δεῖν ἀλλεγορεῖν τὴν γραφὴν* nach Origen. Comment. in Matthaeum tom. 15. n. 3. Opp. ed. Ruaei T. III. p. 655), so wird Marcions, des „ächten Protestanten" Verhältniß zur hl. Schrift nach den Angaben der Alten ziemlich vollständig dargelegt sein, es müßte denn Jemand noch vermissen, daß seine Anhänger als eifrige Reformatoren immerfort an ihrem Evangelium änderten („nam et quotidie reformant illud", i. e. Evangelium, bezeugt von ihnen Tertullian adv. Marcion. lib. IV. c. 5). — Außerdem sind einige Besonderheiten dieser Secte hinsichtlich der Disciplin zu erwähnen. Die Taufe soll er zweimal zu wiederholen gestattet haben, um nach schwerem Sündenfall die Taufunschuld wieder zu erlangen; sein eigener Fall soll ihn auf diesen Gedanken gebracht haben (S. Epiphan. haeres. 42. n. 3. vgl. S. Cyrilli Hierosolym. Procatech. n. 7); dann soll er auch Weibern zu taufen erlaubt haben (S. Epiphan. l. c. n. 4). Ganz seltsam aber ist die practische Auslegung der dunkeln Paulinischen Stelle von der Taufe für die Todten (1 Corinth. 15, 29), die man im vierten Jahrh. bei einem Theil dieser Secte fand. Starb ein Katechumen vor Empfang der Taufe, so mußte sich ein Lebender unter das Bett verstecken; dann wurde an den Verstorbenen die Frage gerichtet, ob er getauft zu werden begehre. Auf die Antwort: „Ich will", die für den stummen Todten

der versteckte Lebende geben mußte, wurde dieser getauft und eine solche stellvertretende Taufe sollte nun dem Verstorbenen zu Gute kommen (S. Chrysostomi in 1 Corinth. Homil. 40. n. 1). Da indessen weder Tertullian, der diese Paulinische Stelle ausdrücklich bespricht (adv. Marcion. lib. V. c. 10), noch Epiphanius, der von der Taufe der Marcioniten mehreres Tadelnswerthe erwähnt, noch Theodoret, der dieselben recht gut kannte, hievon eine Erwähnung macht, so hat wohl nicht Marcion selbst, sondern nur eine Fraction seiner Anhänger diesen Gebrauch eingeführt. Die uralt kirchliche Sitte, daß die Mysterien (insbesondere das hl. Opfer) nur in Gegenwart der Getauften verrichtet wurden, hat Marcion, gestützt auf seine buchstäbliche Auslegung einer mißverstandenen Bibelstelle (Paulus an die Galater 6, 6. nach S. Hieronym. Commentar. in h. l.), aufgegeben, was ihm noch im vierten Jahrh. als ein freventliches Erkühnen, als eine Profanation des Heiligen angerechnet wurde (S. Epiphan. haeres. 42. n. 3. 4). Marcion hat, wie schon oben aus dem gleichzeitigen Justin bemerkt worden, gleich Anfangs viele Anhänger gefunden; im vierten Jahrh. war seine Secte (Marcioniten oder Marcionisten genannt) sehr zahlreich nicht bloß in Rom und Italien, sondern auch in Aegypten und Palästina, in Arabien und Syrien, auf der Insel Cypern und in der Thebais, ja sogar in Persien (S. Epiphan. haeres. 42. n. 1). Daß sie schon früher in Africa stark verbreitet war, sieht man aus Tertullian. Aber jene Zersplitterung, welche das gemeinsame Loos aller von der durch Christus gegründeten Einen wahren katholischen Kirche abfallenden Secten ist, traf auch Marcion's Anhang in hohem Grade, wie schon Rhodon um das J. 200 bezeugt (s. die Stelle bei Euseb. Histor. Eccles. lib. V. c. 13) und später im vierten Jahrh. Epiphanius (haer. 42. n. 13), im fünften Theodoretus bestätigt (Theordoret. haeret. fabul. lib. I. c. 24. et 25); als Urheber solcher Spaltungen in dieser Secte werden genannt Apelles (s. d. A.), Lucinianus (s. d. A.) oder Lucanus, Blastus, Syneros, Potitus und Basilicus, Prepon und Pithon. Die Secte der Marcioniten wurde schon im zweiten Jahrh. von Justin dem Martyrer, Rhodon, Theophilus von Antiochia, Philippus von Gortyna, Modestus (Euseb. Hist. Eccles. lib. IV. c. 24. 25) und Tertullian in eigenen Werken bekämpft, wovon nur das große Werk Tertullian's (Tertulliani adv. Marcionem libri V.) sich bis auf unsere Zeit erhalten hat; später hat ein sonst nicht näher bekannter Adamantius die Irrthümer der Marcioniten in einem uns noch erhaltenen Werke nachdrücklich bekämpft (Adamantii Dialogus de recta in Deum fide contra Marcionitas in Origenis Opp. ed. Ruaei T. I. p. 803—872); außerdem haben die meisten Kirchenväter und angesehenen Kirchenschriftsteller einzelne Behauptungen der Marcioniten an verschiedenen Stellen ihrer Werke bekämpft, so schon der hl. Irenäus, Clemens von Alexandria, Origenes, Hippolytus, Cyrillus von Jerusalem, Epiphanius (haeres. 42), Chrysostomus, Hieronymus, Prudentius u. A. Auch die häretischen Clementinen scheinen gegen Marcions System gerichtet (s. d. A. Clemens II. Bd. S. 588). Schon Kaiser Constantin der Große erließ gegen sie Strafgesetze und verbot ihnen jeden, sowohl öffentlichen, als Privat-Gottesdienst (Euseb. de Vita Constantini lib. III. c. 64. et 65), deßgleichen die spätern Kaiser. Dennoch fand Theodoret, der Bischof von Cyrus in Syrien, noch im fünften Jahrh. so viele Anhänger dieser Secte in seiner Diöcese, daß er freilich nicht ohne große Mühe und Gefahr ihrer mehr als zehntausend bekehrte und taufte (Theodoreti epist. 145). Doch scheint die Secte um diese Zeit mehrere Lehrsätze der Manichäer (s. d. A.) aufgenommen zu haben, wie aus der Schilderung, die Theodoret (haeret. fabul. lib. I. c. 24) von ihrem System gibt, ziemlich deutlich hervorgeht; die nicht zur katholischen Kirche zurückkehrten, sind wohl bald darnach in den Manichäismus aufgegangen. Vgl. über Marcion und seine Secte Tillemont, Mém. T. II. L'hérésie des Marcionites (p. 266—85). G. Neander, Kirchengesch. I. Band 2. Abthl. S. 779—812 (der ihn aus parteiischer Vorliebe so idealisirt, daß man den

geschichtlichen Marcion oft nur mit Mühe erkennt). Matter, Geschichte des Gnosticismus, übersetzt von Dörner. Heilbronn 1833. S. 205—59. [Feßler.]

Marco Polo, s. Johannes de Monte Corvino.

Marculph, s. Formelbücher.

Marcomannen, werden Christen. Dieser große germanische Volksstamm wohnte noch vor Christi Geburt zwischen dem Rhein und Maine bis herein in den nördlichen Theil des heutigen würtembergischen Neckarkreises. In Folge des unglücklichen Kampfes unter Ariovist gegen Drusus wurde ihre Macht gebrochen und die Gefahr, in gänzliche Abhängigkeit von den Römern zu kommen, lag nahe. Als deßhalb Marbod, dieser gebildete und kräftige Germane, mehr seinem Volke als seinem Verstande nach zu den Barbaren gehörend, nach seiner Entlassung aus römischer Gefangenschaft und römischer Schule den Plan proponirte, die Sitze am Rheine, Maine und Neckar zu verlassen und ein neues Reich zu gründen, das von den römischen Grenzen entfernt ihnen die Freiheit, ihm aber die Herrschaft verspräche; da gingen die Marcomannen gerne auf diesen Vorschlag ein, brachen um die Zeit der Geburt Christi auf, und Marbod führte sie in's heutige Böhmen, damals von den Bojen bewohnt und erkämpfte sich dieses von hohen Gebirgen umschlossene Viereck, dem aber von seinen alten Bewohnern der Name Bohemien blieb. Hier verhielten sie sich längere Zeit ruhig, dann aber versuchten sie zu wiederholten Malen das Kriegsglück gegen die Römer, wobei sie aber öfters, wie unter Nerva, Trajan, Marcus Aurelius (s. d. A.) schwere Niederlagen erlitten, bis sie im fünften Jahrhundert aus der Geschichte verschwinden, theils in Folge der Hunnenzüge (s. d. A)., theils in Folge ihrer Vermischung mit andern Stämmen, namentlich den Gothen (s. d. A.). Wann die Marcomannen mit dem Christenthume bekannt wurden, ist nicht genau bekannt. Wahrscheinlich erhielten sie schon frühe durch die Römer, mit denen sie in häufige Berührung kamen, durch Kriegsgefangene &c. einige Kunde davon. Nach Paulinus (in vita Ambros. c. 36), wovon freilich gleichzeitige Schriftsteller nichts melden, wäre die Christianisirung der Marcomannen also vor sich gegangen. Ihre Königin Fritigil oder Fridigil (s. Bayern Bd. I. S. 700. und Böhmen Bd. II. S. 62) sei durch einen Christen, der aus Italien zu ihr gekommen, für die christliche Religion sehr günstig gestimmt worden, habe deßhalb Geschenke an die Kirche zu Mailand geschickt mit der Bitte, der berühmte Bischof Ambrosius möchte ihr schriftlichen Unterricht in der christlichen Religion zu Theil werden lassen. Ambrosius habe ihr sofort eine Art Katechismus zugeschickt, und bald wäre dann nicht bloß sie, sondern auch ihr Gemahl und die Unterthanen, also gegen Ende des vierten Jahrh., in die christliche Kirche eingetreten. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. 7. Thl. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland. Tacitus annal. Dio Cassius hist. Rom. L. 54. [Fritz.]

Marcus, Evangelist, s. Evangelien.

Marcus Aurelius, römischer Kaiser. Er war ein Sprößling einer aus Spanien nach der Hauptstadt des römischen Reiches eingewanderten Familie und wurde zu Rom geboren den 26. Mai 121 n. Chr. Anfänglich hieß er Annius Verus nach dem Namen seines Großvaters, welcher ihn nach dem frühen Tode des Vaters in sein Haus aufnahm und adoptirte. Der Großvater, auf's Eifrigste für den Enkel besorgt, übergab ihn zu Unterricht und Erziehung den angesehensten Gelehrten jener Zeit. Unter ihrer Leitung machte daher der Knabe schon frühe ungemeine Fortschritte in dem Studium der griechischen und lateinischen Literatur, der Musik, Geometrie, Rechtskunde, griechischer und römischer Beredtsamkeit. Nachdem so der Grund zu einer soliden Bildung gelegt war, kam die Reihe an das Studium der Philosophie. Daß der Jüngling in diesem Zweige des Wissens zu dem Systeme der Stoiker schwur, hatte seinen Grund einestheils darin, daß dieselben um jene Zeit allein unter allen philosophischen Schulen von einiger Be-

deutung waren, während andererseits der Geist der Stoa mit dem ernsten und gemessenen Wesen des jungen Mannes so innig harmonirte. Durch alle das zog er frühe die Aufmerksamkeit Hadrians so sehr auf sich, daß jener Kaiser im Gefühle der mehr und mehr hinschwindenden Kräfte seines Lebens nach der einen Ueberlieferung den Antoninus Pius unter der Bedingung adoptirte, daß dieser den Marcus Aurelius, dieser den L. Verus adoptirte, während eine andere Nachricht die beiden Letztgenannten durch Antoninus Pius an Kindesstatt annehmen läßt. Nach seiner im 18. Lebensjahre erfolgten Adoption nahm Marcus den Namen Aurelius Antonius an, und erhielt sogleich die Quästur. Als Antoninus Pius nach Hadrians Tod den römischen Kaiserthron bestiegen, lösete er das von seinem Adoptivsohn früher geschlossene Eheversprechen wieder auf, gab ihm die eigene Tochter, die des Marcus in aller Beziehung unwürdige Faustina zur Gattin, und verlieh dem Marcus Aurelius nebst der Beförderung zum Consulate den Titel eines Cäsars. Zweiundzwanzig Jahre lebte nun derselbe in dem Hause des Kaisers, welcher ihn ungemein hochschätzte und auch zu Regierungsangelegenheiten beizog. Und Marcus Aurelius war solcher Auszeichnungen in vollem Maße werth. Er gab seinem Adoptivvater so augenfällige Beweise von Thätigkeit, Liebe und Treue, daß das Band ihrer Herzen ein immer engeres, die erfreulichste Eintracht derselben bis zum Tode von Antoninus Pius auch nicht einen Augenblick getrübt wurde. Nach dem Tode des Antoninus Pius bestieg Marcus Aurelius den Thron der Cäsaren und nahm sogleich theils wegen der Schwäche seiner Gesundheit theils aus Vorliebe für wissenschaftliche Studien den Lucius Verus zum Mitregenten an. Indeß sollte Marcus Aurelius alsbald die ganze Schwere der Pflichten fühlen, welche ihm die kaiserliche Würde auferlegte. Gegen das Ende des ersten Jahres seiner Regierung wurde das römische Reich von allerlei Landplagen heimgesucht. Eine fürchterliche Ueberschwemmung der Tiber beschädigte zu Rom eine Menge von Gebäuden, führte den Verlust vieler Hausthiere und eine schreckliche Hungersnoth herbei. Auf die Ueberschwemmung folgten außer einem heftigen Erdbeben Feuersbrünste in vielen Städten und Verheerungen durch Insectenfraß. Endlich brachen auch noch von allen Seiten her Kriege aus. Die Parther machten einen Einfall in Armenien, drangen von da nach Syrien vor und schlugen den dort commandirenden römischen Statthalter in die Flucht. Ein Krieg drohte ferner von den Britten und die Chatten (s. d. A.) suchten das längs dem Rheine sich hinstreckende römische Germanien mit Feuer und Schwert zu verheeren. Der Kaiser traf sofort die nothwendigen Veranstaltungen, allen diesen Feinden mit Nachdruck zu begegnen. In den Orient sendete er gegen die Parther seinen Mitregenten L. Verus. Dieser indeß, das reine Widerspiel von Marcus Aurelius und nun zum ersten Male dem wachsamen Auge desselben entrückt, wälzte sich namentlich zu Antiochia im Schlamme der niedrigsten Ausschweifungen, während seine Unterfeldherren den parthischen Krieg führten und siegreich beendigten. Jetzt kehrte Verus nach Rom zurück und feierte einen glänzenden Triumph. War aber nunmehr der Orient nach so gefährlichen Kriegsstürmen wieder zur Ruhe gekommen, so wurde die Freude darüber alsbald durch den fatalen Umstand gestört, daß die aus dem Parthischen Kriege heimkehrenden Legionen Roms die orientalische Pest mitbrachten, die sich nun über das ganze Abendland verbreitete und ungeheure Verwüstungen anrichtete. Und diese furchtbare Plage blieb nicht einmal die einzige Plage des Reiches, denn im J. 169 entbrannte auch noch der Krieg mit den Marcomannen (s. d. A.). Diese brachen im Verein mit vielen andern teutschen und slavischen Stämmen in Rhätien ein und rückten bis Aquileja vor. Der gegen sie geführte Krieg, von dessen Einzelheiten wir keine nähere Kunde besitzen, beschäftigte den Kaiser fast sein ganzes Leben hindurch. In Gesellschaft des Mitregenten eilte Marcus Aurelius selbst auf den Schauplatz desselben, brachte drei Jahre zu Carnuntum in Pannonien zu, brachte den Barbaren vielfache Nie-

verlagen bei und traf alle Anstalten, die Grenzprovinzen und Italien wider die Barbaren sicher zu stellen. Nach dem Tode des Verus 170 oder 171 kehrte der Kaiser nach Rom zurück und feierte einen Triumph. Doch der entweder durch Frieden oder durch Waffenstillstand unterbrochene Krieg entbrannte vor Jahresfrist zum zweiten Male. Da der erste Krieg die Schatzkammer erschöpft und im Vereine mit der Pest die Reihen der Heere gelichtet hatte, so veranstaltete Marcus Aurelius in dieser äußersten Noth, um die Provinzen zu schonen, eine zweimonatliche Versteigerung des kostbaren kaiserlichen Hausgeräthes und ergänzte durch Sclaven, Gladiatoren, dalmatinische und dardanische Räuber und germanische Hilfstruppen seine Armeen. Diese außerordentlichen Anstrengungen krönte auch dießmal wieder das Kriegsglück, so daß Marcus Aurelius Marcomannien vielleicht zu einer römischen Provinz gemacht hätte, wenn sein Siegeslauf nicht durch den Aufstand des Avidius Cassius unterbrochen worden wäre. Auf die Nachricht über die genannte Empörung eilte Marcus Aurelius persönlich in den Orient, wo inzwischen der aufrührerische Statthalter durch Meuchelmord gefallen war. Marcus Aurelius blieb nichtsdestoweniger drei Jahre im Morgenlande, dessen Angelegenheiten er theils schlichtete, theils befestigte und den Provinzen sich gnädig bewies. Inzwischen hatten die Marcomannen und ihre Verbündeten abermals losgeschlagen. Genöthigt zum dritten Male wider sie auszuziehen, focht Marcus Aurelius mit dem alten Glücke. Doch ehe er den Krieg zu beendigen vermochte, erreichte er im J. 180 n. Chr. zu Syrmium oder nach einer andern Nachricht zu Vindobona das Ziel seiner Tage nach einer Regierung von neunzehn Jahren. Das Reich betrauerte tief und schmerzlich den Hingang des Kaisers, dessen Bild uns in der That wie eine Erscheinung aus den besten Zeiten des römischen Volkes anmuthet. Im glänzendsten Lichte hatte Marcus Aurelius seine Liebe für Wahrheit und Gerechtigkeit, seine Würde und Milde, seine Strenge gegen sich selbst, seine treue Sorge für Justiz und Verwaltung, sein fast republicanisches Benehmen gegenüber dem Senate, endlich seine militärische Tüchtigkeit leuchten lassen. Der allgemeinen Verehrung dieses Kaisers ist es daher auch nach einer feinen Bemerkung Niebuhrs ohne Zweifel zuzuschreiben, daß wir von ihm noch unzählige Büsten besitzen, in welchen er in den verschiedenen Perioden seines Lebens als Knabe von zehn Jahren bis zu seinem Tode dargestellt ist. So sehr wünschte jeder Römer jener Zeit sein Portrait zu besitzen. Bewundernswerth ist auch dieß, daß der Kaiser unter den tausendfältigen Mühen und Sorgen seiner Regierung noch Zeit zu schriftstellerischer Thätigkeit finden konnte. Wir besitzen von ihm noch 12 Bücher Denkwürdigkeiten an sich selbst (*τὰ εἰς ἑαυτόν*) d. h. eine Reihe moralischer Betrachtungen, aus denen eine so edle Gesinnung, ein so ächt humaner Geist spricht, daß Niemand jenes Buch lesen kann, ohne von Liebe und Bewunderung gegen seinen kaiserlichen Verfasser erfüllt zu werden. Wollen wir indeß der historischen Gewissenhaftigkeit nichts vergeben, so dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß auch Marc Aurels Persönlichkeit keineswegs als eine ganz reine und fleckenlose zu betrachten ist. Nicht mit Unrecht hat man ihm Schwäche und Nachgiebigkeit gegen seine unwürdige Gemahlin Faustina vorgeworfen. Das gleiche Urtheil gilt der Thatsache, daß er seinen Sohn Commodus zum Nachfolger auf dem kaiserlichen Throne bestimmte. Unmöglich konnten ja seine schlimmen Eigenschaften der Aufmerksamkeit des Vaters entgehen, und es wäre von Seite des Letzteren eben so leicht als pflichtmäßig gewesen, dem römischen Reiche einen tüchtigen und hoffnungsreichern Herrscher zu geben. Was uns aber noch befremdlicher erscheinen muß, besteht darin, daß auch dieser sonst so gerechte und milde Kaiser zum V e r f o l g e r d e r C h r i s t e n geworden ist. Untersuchen wir daher, welche Momente zusammenwirkten, um denselben zu diesen blutigen Maßregeln zu veranlassen. Wir haben oben der verschiedenen Landplagen erwähnt, welche bald nach dem Regierungsantritt Marc Aurels über die römische Welt mit so

zerstörender Gewalt hereinbrachen. In diesen Landplagen erblickte das römische Volk Strafen der Götter hauptsächlich deßwegen verhängt, weil von so vielen Angehörigen der Cult der Nationalgötter aufgegeben und eine neue Religion angenommen worden sei. Mußte schon dadurch wie unter Antoninus Pius der Haß des heidnischen Volkes gegen die Christen von Neuem mächtig sich entzünden, so werden auch die Priester, deren Tempel zu veröden drohten, ohne Zweifel diese Stimmung der Gemüther benützt haben, um Oel in das auflodernde Feuer der Volkswuth zu schütten. Mit nicht weniger neidischen Augen und haßerfüllten Herzen wurden die Christen auch von der Zunft der Philosophen angesehen. Das Leben der christlichen Gemeinden war schon an und für sich allein der augenfälligste Tadel des ausschweifenden Lebens derjenigen, welche vorgaben, die Vorschriften der strengsten Moral zu befolgen, während sie zum größern Theil in ihrem Thun und Lassen das Gegentheil bewiesen. Auch darf man nicht vergessen, daß die Vorkämpfer des Christenthums den heidnischen Philosophen oft hart zu Leibe gingen. Sie begnügten sich oft nicht, in ihren Vertheidigungsschriften die den Christen gemachten Vorwürfe in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen, sondern sie deckten auch, die Offensive ergreifend, das schale und eitle Wesen ihrer philosophischen Gegner mit schonungsloser Wahrheit auf (s. Justin, und Athenagoras). Man müßte sich daher wundern, wenn diese Leute nicht alle Hebel angesetzt hätten, um die Christen zu verderben. In der That steht von dem Cyniker Crescenz (s. d. A.) sicher, daß er öffentlich alle Christen durch falsche Anklagen der Verachtung, dem Haß und der Verfolgung preiszugeben bemüht war. Wodurch fanden aber die Gegner des Christenthums Eingang in das Herz eines sonst so gerechten und selbst bei persönlichen Beleidigungen milden und versöhnlichen Herrschers? Man wußte dem Kaiser offenbar von zwei Seiten beizukommen. Marc Aurel war ein Mann, dessen bis zur Superstition heidnisch-religiöser Sinn dem Culte der Götter von Jugend an eifrig und aufrichtig ergeben war und namentlich beim Beginne wichtiger Kriegsunternehmungen nie unterließ, durch die reichlichsten Opfer sich ihrer Gnade zu versehen. Wie leicht war es möglich, daß die Stimmen des Volkes, die Einflüsterungen der Philosophen eben deßwegen in seiner Seele Anklang und Wiederhall fanden, daß er glaubte, die Götter würden ihm Ruhm und Sieg über die Feinde des Reiches nur dann gewähren, wenn er als Vertheidiger der hergebrachten Staatsreligion gegen die Christen einschreite? Betrachten wir aber Marc Aurel als Philosophen, so konnte er in der kalten und nüchternen Denkweise der Stoa das Wesen der Christen eben so wenig begreifen; er mußte sie vielmehr für blinde, gesetzwidrige und gefährliche Schwärmer halten, wie er dieß in seinen Denkwürdigkeiten selbst ausgesprochen hat. Endlich konnte es dem Kaiser auch unmöglich verborgen bleiben, welche großen Fortschritte das Christenthum in den letzten Zeiten gemacht hatte, um dem Heidenthume und damit der ganzen römischen Staatsform gefährlich zu werden. Nimmt man alle diese Momente zusammen, so wird es vollkommen begreiflich, wie auch Marc Aurel zu dem Entschluß gebracht werden konnte, der weitern Verbreitung des Christenthums mit allem Nachdruck entgegenzutreten. Es erhebt sich nun zunächst die Frage, ob der Kaiser directe Verfolgungsbefehle wider die Christen habe ausgehen lassen oder nicht? Nach Tertullian wäre diese Frage zu verneinen, nach Melito von Sardes muß sie bejaht werden; offenbar müssen wir dem letztern als dem ältern mit Marc Aurel gleichzeitigen Gewährsmanne folgen. Der Schauplatz der ersten Christenverfolgung unter Marc Aurel, von der wir ausführlicher unterrichtet sind, traf die Gemeinde von Smyrna, 167 n. Chr. Der römische Proconsul gab dort der Wuth des jüdischen und heidnischen Pöbels nach, ließ die Christen aufsuchen und bemühte sich, sie durch die schrecklichsten Drohungen und durch Anwendung der gräßlichsten Martern zum Abfalle zu bewegen. Umsonst! Er vermochte ihre Standhaftigkeit nicht zu erschüttern. In dieser Verfolgung errang unter andern

auch der greise Polycarp (s. d. A.), Bischof von Smyrna und letzter Jünger des hl. Johannes, die Palme des Martyriums. Von der Polizei aufgesucht und ergriffen, bekannte er vor dem römischen Proconsul frei und offen seinen Glauben und weigerte sich auf's Bestimmteste, seinem Herrn und Heiland zu fluchen. Darauf wurde er zum Scheiterhaufen verurtheilt und hauchte unter dem Lob und Preise Gottes seine Seele aus. Und wie die Standhaftigkeit seines Glaubens den Glaubenseifer seiner Gemeinde stärkte, so gereichte ihr sein Tod auch zu leiblicher Erquickung. Denn nachdem die Volkswuth mit diesem Opfer der Christengemeinde zu Smyrna das Haupt entrissen hatte, kühlte sie sich allmählig ab, der römische Proconsul stellte die Nachsuchungen nach den Christen ein. Daß unter einem, solchen Maximen huldigenden Kaiser die Christen zu Rom nicht unangefochten bleiben konnten, wäre wohl an und für sich klar, auch wenn wir von historischen Zeugnissen darüber verlassen wären. Aber eben um der Grausamkeiten, durch welche so viel Christenblut floß, Einhalt zu thun, schrieb Justin der Martyrer und Philosoph seine zweite Apologie, in Folge deren er selbst den blutigen Tod der Bekenner Christi starb (s. Justin). Einige Jahre nachher (174) gerieth Marc Aurel im Marcomannenkriege in die äußerste Bedrängniß; sein Heer wurde von der glühenden Sonne und brennendem Durste gequält, während ein Ueberfall der Feinde drohte. In dieser Noth nun soll nach Eusebius V. 5 eine römische ganz aus Christen bestehende Legion auf die Kniee gefallen sein und sich um Hilfe und Rettung an ihren Gott gewendet haben. Als ihr Gebet Erhörung gefunden, habe Marc Aurel dieser Legion den Namen fulminatrix gegeben und eine den Christen so günstige Gesinnung angenommen, daß er die Christenverfolgungen einzustellen befahl (s. d. Art. Legio fulminatrix). Allein dieser Erzählung kann in der die nunmehrige Duldung der Christen betreffenden Hauptsache keine historische Wahrheit beigemessen werden. Denn drei Jahre später brach ja noch unter seiner Regierung die blutige Verfolgung der Christen in Gallien, insbesondere zu Lyon und Vienne aus. Die Wuth des heidnischen Volkes war dieselbe wie zu Smyrna und die Obrigkeiten scheinen Chorus mit derselben gemacht zu haben. Diese Verfolgung war darum eine äußerst harte und blutige. Indeß wie Polycarp zu Smyrna, so leuchtete Pothinus, der neunzigjährige Bischof von Lyon (s. d. A. Lyon), seiner Gemeinde durch unbesiegbare Standhaftigkeit vor. Nach groben Mißhandlungen starb er mit vielen Andern im Kerker, Andere wurden enthauptet oder den wilden Thieren vorgeworfen, die Leichname verstümmelt, verbrannt und in die Rhone geworfen. Endlich mit dem Austoben der Volkswuth erreichte die Christenverfolgung auch hier allmählig ihr Ende. Sonst kennen wir keine römischen Provinzen, in denen unter Marc Aurel Christenverfolgungen vorgefallen wären, sei es daß darüber keine Nachrichten auf die Nachwelt gekommen sind, oder daß sich die Christenverfolgungen nur auf die genannten Provinzen erstreckt haben. Vgl. hiezu d. Art. Christenverfolgungen. [Allgayer.]

Marcus, Papst. Er war ein Römer, und bestieg nach Sylvester I. den päpstlichen Stuhl den 14. Februar 336, den er aber nur 8 Monate, nicht, wie Platina, Anastasius u. A. melden, 2 Jahre, 8 Monate und 20 Tage inne hatte. Ein Brief, den er an Athanasius und die ägyptischen Bischöfe geschrieben haben soll, ist offenbar unächt. Er soll nämlich eine Antwort auf ein Schreiben eben dieser sein, worin sie sich über die erlittenen Mißhandlungen von Seite der Arianer, namentlich darüber beklagten, daß ihre nicänischen Canones und alle übrigen Bücher von denselben verbrannt worden seien, und deßhalb von der römischen Kirche sich ein Exemplar fraglicher Canones erbaten. Sowohl in diesem Schreiben als in der angeblichen Antwort des Marcus wird ganz fest behauptet, die nicänische Synode habe nach der Anzahl der Jünger des Herrn 70 Canones aufgestellt. Wenn beide Schreiben ächt wären, dann hätte nimmermehr zwischen der africanischen Kirche und den Päpsten Zosimus und Bonifacius ein so heftiger

Streit über die Anzahl genannter Canones entstehen können. Dann begreift sich nicht, wie Athanasius von Alexandrien aus habe an Marcus schreiben können zu einer Zeit, wo er sich als Exilirter in Gallien aufhielt; auch ist bekannt, daß die Arianer erst später, unter Constantius, sich so arge Gewaltthätigkeiten in Aegypten erlaubten; und Marcus selbst müßte seinen Brief einige Tage später geschrieben haben, als er, wie Hieronymus ganz bestimmt versichert, nicht mehr unter den Lebenden war. Marcus verordnete, daß unter der Messe das nicänische Glaubensbekenntniß gebetet werden solle, weßhalb es auch in dem berühmten Werke des Jo. Palatio: Gesta pontificum Romanorum a sancto Petro usque ad Innocentium IX., vier Quartbände mit den Bildnissen der Päpste, Ausgabe von Venedig 1687 heißt: Ut Marcum a Marco non dignosceres, Nisi Pontifex praecederet Evangelistae. Quod hunc pingant sine Evangelio, Ex eo est, quod corde, non manu, servat. Vel fidem fecerit compendiorem. Ut quid credas, habeas vel post Evangelium Quod brevi conclusit Symbolo. Er baute auch zwei Basiliken, die eine am Wege Ardeatina und die andere am Palatinus. Bei Platina ist genau verzeichnet, womit Constantin d. Gr. beide verziert und dotirt hat. Die Bestimmung, daß der Bischof von Ostia den Papst zu consecriren habe und das Pallium tragen dürfe, soll von ihm herrühren, allein factisch wurde es schon früher so gehalten. Sein Leichnam wurde auf dem Kirchhof des Balbinus an der Straße Ardea beerdigt, später in die Kirche des hl. Marcus, deren Stifter eben er nach einer alten Tradition gewesen, transferirt. Vgl. Eugène de la Gournerie, das christl. Rom. Baronii annal. eccles. Historia Platinae de vit. roman. Pontif. Anastasii Bibliothec. hist. de vit. pontific. [Fritz.]

Marcus Eugenicus, Metropolit von Ephesus, hat unter den Griechen den unseligen Ruhm erlangt, die auf dem Concil von Ferrara und Florenz nach großen Mühen errungene und ausgesprochene Vereinigung mit den Lateinern wieder vernichtet zu haben. Der griechische Kaiser Johann VI., Paläologus d. j., welchem in Folge der unaufhaltsamen Fortschritte der Türken unter Sultan Murad II. von den weitgedehnten Ländern der Ahnen fast nichts mehr übrig geblieben war als das hart bedrängte Constantinopel, dachte nun ernstlich daran, durch Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen die Hilfe der abendländischen Fürsten zu gewinnen, nachdem 1430 auch Thessalonich, die letzte Stütze seiner bedrohten Hauptstadt, gefallen war. Noch in demselben Jahre schickte er, um die Verhandlungen möglichst schnell zu beginnen, eine Gesandtschaft an den Papst Martin V., und nachdem dieser im folgenden Jahre gestorben war, auch an dessen Nachfolger Eugen IV. mit der Versicherung, daß er die Union sehnlichst wünsche und nach Kräften zur Vollbringung derselben mitwirken werde. Eugen erfaßte den von den Griechen selbst gemachten Antrag mit großer Freude; aber durch die leidige Zänkerei der Basler Synode wurde die Angelegenheit auf mehrere Jahre verschoben, bis der Papst, da er alle gütlichen Versuche an den Baslern vereitelt sah, am 18. Sept. 1437 mit feierlicher Bulle die Verlegung des Concils nach Ferrara aussprach, und in einer andern den 8. Januar 1438 als Eröffnungstag der neuen Synode bestimmte (Harduin. coll. concil. IX. 698—708). An diesem Tage eröffnete dem Befehle des Papstes gemäß nun auch wirklich der Cardinal Nicolaus Albergati die Synode in der Hauptkirche von Ferrara. Mehrere vorbereitende Versammlungen und zwei feierliche Sitzungen wurden gehalten, bis endlich die Griechen in Ferrara anlangten. Zahlreich waren diese erschienen, der Kaiser selbst mit seinem Bruder Demetrius, der Patriarch von Constantinopel, die Bevollmächtigten der andern Patriarchen des Orients, viele Bischöfe, Priester, Beamtete und Große des Reiches — zusammen an 700 Personen. Darunter befand sich auch Marcus Eugenicus, welcher gerade vor der Abreise nach dem Tode des Metropoliten Joasaph den Stuhl der Kirche von Ephesus bestiegen hatte, und auf der Synode mit dem russischen Metropoliten

Isidor den Patriarchen von Antiochien vertreten sollte. Am 9. April 1438 wurde die erste Sitzung, oder vielmehr die Eröffnungsfeierlichkeit der Unionssynode in der Cathedrale von Ferrara abgehalten. Als nach langer Zögerung die Griechen sich endlich herbeigelassen, in gemeinschaftlichen Versammlungen die streitigen Lehrpuncte zu besprechen, und zu diesem Endzwecke von den Lateinern und Griechen je ein Ausschuß von zehn Personen sowohl zur vorläufigen Untersuchung der abweichenden Lehren, als auch zur Auffindung vermittelnder Vorschläge gewählt worden war, traf es den Marcus Eugenicus und Bessarion mit den Bischöfen von Monembasia, Lacedämon und Anchialus, dem Großchartophylax Balsamon, dem Großecclesiarchen Syropulus, nebst zwei Aebten und einem Mönche, die Sache der Griechen zu vertreten, dergestalt, daß Marcus und Bessarion die Sprecher sein, die andern aber mit Rath ihnen beistehen sollten. Die Conferenzen wurden vom Cardinal Julian Cäsarini, dem Haupte des von den Lateinern gewählten Ausschusses, mit einer glänzenden Rede eröffnet, worin er die Union mit warmem Herzen empfahl und zur Beförderung derselben mahnte. Marcus Eugenicus antwortete kalt und salbungslos; man erkannte leicht, daß es ihm um eine Vereinbarung nicht zu thun sei. Selbst die Griechen waren mit ihm unzufrieden und verlangten, daß er dem Bessarion für den weitern Verlauf dieser Unterredung das Wort überlasse. Monate lang hatte man bereits in den Conferenzen verhandelt, ohne dem Ziele auch nur nahe gerückt zu sein; die Sache hielt sich beständig in der Schwebe, weil der Kaiser jede tiefer eingreifende Besprechung vermieden wissen wollte und die Griechen jede bestimmte Erklärung ablehnten; man schützte auch vor, die Ankunft der Basler abwarten zu wollen. Marcus Eugenicus und mit ihm viele Griechen, meistens solche, welche der Union abhold waren, benützten diesen Umstand, heimlich aus Ferrara zu entfliehen. Aber der Kaiser ließ sie durch nachgesandte Boten zurückrufen. Endlich drang der rastlos thätige Eugen mit seinen Vorstellungen beim Kaiser durch, die Verhandlungen wurden im October wieder aufgenommen, sollten aber nicht in Conferenzen, sondern in förmlichen Synodalsitzungen geführt und zur Entscheidung gebracht werden. Die Griechen wählten aus ihrer Mitte sechs Männer, welche mit den Lateinern disputiren sollten, darunter befand sich wieder Marcus Eugenicus, und zwar auch dießmal als Redner, ihm zur Seite stand wie früher Bessarion. Sofort begann am 8. Oct. 1438 die zweite, oder wenn man die Eröffnungsfeierlichkeit am 9. April nicht als eigentliche Sitzung betrachten will, die erste Sitzung, welcher in Ferrara fünfzehn, und neun andere in Florenz folgten. Bei allen Sitzungen war Marcus Eugenicus anwesend und fand Gelegenheit genug, seinen Groll und seine Feindschaft gegen die Lateiner ohne Scheu und Rückhalt spielen zu lassen. Als Redner verfocht er die Sache der Griechen gegen Andreas, Bischof von Rhodus, gegen den Cardinal Julian Cäsarini und den Dominicaner-Provincial Johannes a Ragusio, oder vielmehr er sträubte sich gegen jede Vereinbarung mit einer Hartnäckigkeit und Leidenschaft, daß der Kaiser, um die von ihm erwünschte Union möglich zu machen, sich genöthigt fand, demselben die Anwesenheit bei der vorletzten Sitzung, wo die Disputationen in Betreff des wichtigsten Differenzpunctes, nämlich über den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn und den Zusatz filioque geschlossen werden sollten, glattweg zu verbieten (Harduin. IX. coll. 307). Als nach Beendigung der letzten Synodalsitzung (24. März 1439) die Griechen unter einander noch öftere Conferenzen hielten, um sich endlich bestimmt für oder gegen die Lateiner zu entscheiden, so war es wieder Marcus Eugenicus, welcher aus vollen Kräften der Vereinbarung entgegentrat und in seiner leidenschaftlichen Heftigkeit nicht nur die Lateiner Ketzer schalt, sondern auch dem edlen Bessarion, welcher unter den Griechen am meisten die Union empfahl, seine uneheliche Geburt vorwarf. Am 2. Juni 1439 sprachen sich die Griechen in ihrer allgemeinen Versammlung vor dem Kaiser, nachdem der

Patriarch von Constantinopel den Ausgang des hl. Geistes auch aus dem Sohne als dogmatisch richtig anerkannt hatte, für die Union aus, und begaben sich sechs Tage darauf zum Papst, um diese ihre endliche Erklärung niederzulegen, und empfingen von den Lateinern den Friedenskuß — Marcus Eugenicus und Sophronius von Anchialus waren die einzigen aus allen griechischen Bischöfen, welche in die Vereinigung nicht einstimmten. Endlich wurde am 5. Juli 1439 die feierliche Erklärung der Union (definitio, ὅρος) von den Griechen unterschrieben und Tags darauf in der Hauptkirche zu Florenz während des Gottesdienstes öffentlich verkündet. Nicht nur die Bischöfe der Griechen im engeren Sinne, sondern auch die Bevollmächtigten der Walachen, Iberier, Russen und des Kaisers von Trapezunt hatten dieselbe unterzeichnet — aber nicht Marcus Eugenicus; er beharrte unbeweglich in seinem Starrsinne. Als der Papst dieß erfahren hatte, soll er im dunkeln Vorgefühle dessen, was sich bald auch wirklich ereignete, wehmüthig ausgerufen haben: „So haben wir also nichts zu Stande gebracht!" Ungefähr einen Monat nach dem Abschlusse der Union traten die Griechen über Venedig die Rückreise in ihre Heimath an; den Marcus Eugenicus hatte der Kaiser auf sein Schiff genommen, um ihn, wenn möglich, durch Freundschaft zu gewinnen, oder widrigen Falls desto besser beobachten zu können. Aber schon in Venedig zeigte sich die zweifelhafte Gesinnung der Griechen auf eine sehr bedenkliche Weise, und die Anhänglichkeit an die Union wankte mehr und mehr, als sie schon während der Heimkehr von ihren Landsleuten bittere Vorwürfe über die abgeschlossene Vereinigung hören mußten und bei ihrer Landung in Constantinopel (im Januar 1440) sehr unfreundlich empfangen wurden. Man schalt sie Abtrünnige, welche die Sache der Orthodoxie verrathen, während von allen Seiten her das Lob des Marcus Eugenicus ertönte, welcher allein noch den Lateinern widerstanden und die Ehre der Kirche gewahrt habe. Schon in der Fastenzeit des nämlichen Jahres war die unionsfeindliche Partei dermaßen erstarkt, daß sie diejenigen, welche für die Synode in Ferrara und Florenz sich erklärt hatten, von der Theilnahme an der Liturgie auszuschließen wagte. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß Marcus Eugenicus diese Verhältnisse bestens benützt habe, um der Union den Todesstoß zu geben. Indessen scheint der Kaiser ihn absichtlich in Constantinopel zurückgehalten zu haben; denn als an die Stelle des zu Florenz in Gemeinschaft mit der römischen Kirche verstorbenen Patriarchen der Metropolit von Cyzicus, Metrophanes, im Anfange Mai's 1440 den Stuhl von Constantinopel bestiegen, und seinen Entschluß, an der Union festzuhalten, öffentlich ausgesprochen hatte, floh Marcus Eugenicus mit dem Metropoliten von Heraclea aus der Hauptstadt und begab sich in sein Bisthum zurück. Nimmer verstummten fortan seine gehässigen Reden gegen die Freunde der Union, nimmer ruhte sein Haß gegen die Lateiner; nicht bloß mündliche Anklagen erhob er, sondern auch schriftlich verbreitete er seine Verläumdungen weiter. Noch auf dem Todbette ordnete er an, daß keiner von den Unirten seine Leiche begleite, und wie ein anderer Hamilcar ließ er seinen Freund Georgius Scholarius schwören, die Union immer zu bekämpfen und Rom ewig zu hassen. Marcus Eugenicus starb um das Jahr 1447. Vgl. hierzu die Artikel: Baseler Concil, Bessarion, Eugen IV., Ferrara-Florenz, Griechische Kirche, Julian Cäsarini. — Von den Schriften, welche Marcus Eugenicus verfaßt hat, nennt uns Fabricius in seiner Bibliotheca graeca achtundzwanzig (ed. Harles, XI. 670—677). Darunter sind einige durch den Druck veröffentlicht, die meisten aber nur in Manuscripten vorhanden oder aus Citaten bekannt geworden. Ich theile hier die wichtigsten mit, und zwar besonders jene, welche sein Verhältniß zur Union betreffen. Mit Umgehung mehrerer handschriftlichen Briefe an den Kaiser Johannes Paläologus nenne ich zuerst jene beiden Sendschreiben an die gesammte Christenheit, welche Marcus Eugenicus von Ephesus aus, wahrscheinlich nach seiner Flucht

von Constantinopel, erlassen hat. Sie sind uns dadurch erhalten worden, daß Bischof Joseph von Methone und der Protosyncell Gregor, später Patriarch von Constantinopel, in ihrer Widerlegung dieselben entweder ganz oder wenigstens in Fragmenten dem Hauptinhalte nach aufgenommen haben. Man findet sie abgedruckt sammt der Widerlegung bei Harduin IX. 549—670. Das erste Sendschreiben, welches er, wie Joseph von Methone bemerkt, aller Orten verbreitete (*τοῖς ἁπανταχοῦ Χριςιανοῖς ἀποςείλας*) enthält eine kurze, sehr parteiische Geschichte der Synode von Ferrara und Florenz; wie die Union nur durch Bestechung zu Stande gekommen, wie er allein jedem Versuche der Lateiner unzugänglich die Sache der griechischen Kirche verfochten habe, und daher mit mehr Recht das Vertrauen und den Glauben der Griechen ansprechen könne. Das zweite Sendschreiben ist ebenfalls gerichtet an alle Griechen zu Lande und auf den Inseln (*τοῖς ἁπανταχοῦ τῆς γῆς καὶ τῶν νήσων εὑρισκομένοις*) und enthält wieder einen sehr heftigen Angriff gegen die Freunde der Union. Er nennt sie Zwittergestalten, Männer von einer unnatürlichen Mitte, Gräcolateiner, Latinisirende, Halbmenschen, welche den fabelhaften Centauren gleichen („*Γραικολατινοί, Λατινόφρονες, μιξόδηρες ἄνθρωποι κατὰ τοὺς μύθοις ἱπποκενταύροις*"); die zustandegekommene Union sei eine Vereinbarung und doch in der Wirklichkeit keine Vereinbarung; man habe Einen Glauben und doch zwei Bekenntnisse mit und ohne den Zusatz filioque; ein Sacrament, und doch zwei Abendmahle im gesäuerten und ungesäuerten Brode u. s. w.; die Lateiner seien denn eigentlich doch Ketzer und die Freunde der Union wahrlich auch Freunde der Ketzer u. s. w. Einen andern Brief des Marcus Eugenicus, worin er dem Georgius Scholarius wegen seiner Hinneigung zur Union Vorwürfe macht, hat uns Leo Allatius (s. d. A.) erhalten. (Leonis Allatii in Roberti Creygtonis apparatum. Romae 1674. I. 88 nach Hefele: die temporäre Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche. III. Art. Tübinger theol. Quartalschrift 1848. S. 191.) Ebenfalls im Drucke vorhanden ist von Marcus Eugenicus das Werk gegen die Lehre der Lateiner über den Zeitpunct, wann die Verwandlung der sacramentalischen Materie eintritt: „*Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁγιάζονται τὰ θεῖα δῶρα*" (griech. als Anhang zur Ausgabe der orientalischen Liturgien, Paris. 1560. p. 138—144.; latein. in den Liturgicis Claudii de Sainctes, Antwerp. 1560. p. 83—86). Nur in Manuscripten und aus Citationen kennen wir seine capita syllogistica contra Latinos de processione spiritus sancti, die orationes duae de purgatorio, die epistola ad Georgium presbyterum contra ritus et sacrificia rom. ecclesiae, das antirrheticum contra Andream Coloss., die apologia über seine Flucht aus Constantinopel, die Schrift: contra encyclicam Bessarionis, den epilogus adversus Latinos u. a. a. (Quellen: Die ausführliche Geschichte der Synode zu Ferrara und Florenz, wahrscheinlich von Bessarion verfaßt, bei Harduin. acta concil. IX. coll. 1—442. Die Geschichte desselben Concils von Horatius Justiniani bei Harduin. l. c. coll. 669—1044. Die Geschichte der nämlichen Synode vom unionsfeindlichen und sehr parteiischen Silvester Syropulus — Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive concilii Florentini exactissima narratio, u. s. w., übersetzt in's Lateinische und herausgegeben zu Haag im J. 1660 vom Anglicaner Robert Creyghton. Ueber die Werke des Marcus Eugenicus sind außer Fabricius a. a. O. zu nennen: Oudini comment. de scriptor. ecclesiast. T. III. coll. 2343—2346; Cave, hist. litter. Basil. 1741. T. II. Append. p. 136—138.) [G. Tinkhauser.]

Marcus, Gnostiker. Es gibt drei Gnostiker dieses Namens, die, wenn auch nicht Sectenhäupter ersten Ranges, doch von einiger Bedeutung sind. Der berühmteste unter ihnen ist Marcus, der Schüler Valentins und Stifter einer besondern gnostischen Secte, der Marcosianer. Dieser Marcus, der allem Anschein nach zuerst in Asien sich herumtrieb, später auch in das südöstliche Gal-

lien kam, und etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder bald darnach auftrat, war berüchtigt wegen seiner Zauber- und Verführungskünste, wodurch er hauptsächlich reiche und vornehme Frauen zu gewinnen suchte, was ihm, nach dem Berichte des Zeitgenossen Irenäus, mit Hilfe des Teufels theils durch Liebestränke, theils durch Lockung ihrer Eitelkeit, indem er ihnen die Gabe der Prophezeiung verlieh, ja selbst die Darbringung des hl. Opfers gestattete, auch häufig gelang. Unter andern Zauberkünsten, die gerade wie Taschenspielerstückchen aussehen, ist eines besonders merkwürdig, weil es auf den Glauben der Christen an die wahrhafte Verwandlung des Weines in das Blut Christi schließen läßt. Bei seinem Gottesdienst wendete er auch die Consecrationsformel an, und wenn er diese sprach, wußte er es zu bewerkstelligen, daß der weiße Wein die rothe Farbe annahm, um so das Blut Jedermann anschaulich zu machen (S. Irenaeus adv. haeres. lib. I. c. 13.). Dieser Verführer, dem besonders das Weibsvolk stark nachlief, stellte ein dem Systeme des Valentin (s. d. A.) ganz ähnliches auf, welches er jedoch in eine höchst unverständliche, aber hochklingende, den Pythagoräern oder der jüdischen Kabbala nachgebildete Zahlenmystik einhüllte und mit häufigen Bibelstellen des alten und neuen Bundes verbrämte. Irenäus, der Bischof von Lyon, in dessen Bereich diese Irrlehre gleich Anfangs viele Anhänger fand, hat das häretische System des Marcus einläßlich mit staunenswerther Geduld dargestellt (adv. haeres. lib. I. c. 14—21, wörtlich aufgenommen von S. Epiphanius haeres. 34.), wo man die Einzelheiten nachsehen kann. Das Wesen des unerforschlichen unbekannten höchsten Gottes (*προπατωρ*, *βυθος*) manifestirt sich nach Marcus in Lauten, Sylben und Worten, die nach bestimmten Zahlenverhältnissen (tetras, ogdoas, dodecas, auch sechs, zehn und besonders dreißig sind ihm solche heilige und geheimnißvolle Zahlen) gegliedert werden und immer das Lob des Unergründlichen und Unerforschlichen fortertönen lassen, bis sich die Mannigfaltigkeit der Laute und Buchstaben zuletzt in Einen Ton zusammenfindet (*ἀποκαταςασις των ὁλων*), welchen jetzt noch das beim Gottesdienst übliche Amen der ganzen Gemeinde symbolisch andeute. Die Unergründlichkeit des höchsten Wesens machte er dadurch ersichtlich, daß das erste von Gott ausgesprochene Wort nicht bloß in seine Buchstaben sich auflöse, sondern jeder einzelne Buchstabe desselben, z. B. *λ* (*λαμδα*), wieder in die Buchstaben oder Laute, mit welchen er ausgesprochen wird, und so immer weiter, wonach freilich ein unendliches Forttönen und Durcheinandersummen dieser unablässig sich vervielfältigenden Buchstabenlaute nothwendig wurde (die aus der Ureinheit hervorgehende unendliche Mannigfaltigkeit, die zuletzt wieder in die Einheit — Einen Buchstaben oder Laut, *εἰς το ἑν γραμμα, μιαν και την αὐτην ἐκφωνησιν* Iren. adv. haer. l. I. c. 14. n. 1. zusammenfließt). Alle diese Laute haben jeder seine Existenz als ein eigenes Wesen nach Art der christlichen Engel, und bilden zusammen das Pleroma des Marcus. Er gibt denselben verschiedene gemeinsame Namen, als: Aeonen, Worte (*λογους*), Wurzeln, Samen, Früchte; die besondern Namen eines jeden derselben seien in dem Wort ecclesia enthalten. Ihm habe aber die Sige, eine der obersten Aeonen, die zum ersten Tetras gehören, die Namen derselben geoffenbart, ja sie haben ihm die Wahrheit (*ἀληθεια*), gleichfalls einen der höchsten Aeonen, unverhüllt gezeigt, die er dann wunderlich genug, als aus lauter Buchstaben zusammengesetzt, beschreibt (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 14. n. 3.); ferner habe sie ihm das Verhältniß der Aeonen unter einander, deren jeder das unerfaßliche Wesen Gottes nach irgend einer Seite ausdrücke, genau mitgetheilt; unter diesen Aeonen befinde sich auch Jesus Christus, dessen Name in seinen einzelnen Buchstaben und Lauten wunderbare Geheimnisse in sich verschließe und ganz außerordentliche Kräfte besitze. So ist dieses ganze System auf die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets gebaut, wobei er zur Ausschmückung seiner phantastischen Gebilde wieder die stummen Buchstaben, die Halbselbstlaute, die Selbstlaute und

die Doppelbuchstaben unterscheidet. Die Schöpfung dieser sichtbaren Welt war ihm nur eine Nachbildung des unsichtbaren Pleroma mit seiner kunstreichen Gliederung (der Tetras, Ogdoas, Decas, Dodecas und der heiligen Dreißigzahl), welche der unvollkommene Demiurg, ohne etwas davon zu begreifen, als Werkzeug der ihn leitenden himmlischen Mutter herstellte (vgl. über den Demiurg und seine Mutter und seine Schöpfung S. Iren. adv. haeres. lib. I. c. 14. n. 2. 7. et c. 17), was Marcus aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte, aus der Einrichtung des Menschen und aus den Gestirnen und ihrem Lauf nachzuweisen versuchte. Der Aeon Jesus Christus, der durch Maria nur wie durch einen Canal durchging, ohne von ihr etwas anzunehmen, und in dem nach der Taufe die Kraft aller Aeonen concentrirt war, sollte auf Erden nur den Menschen den höchsten Gott verkünden und dadurch den Tod aufheben (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 15.). Marcus und seine Anhänger setzten sodann großen Werth in ihre sogenannte Erlösung (λυτρωσις, redemtio), womit sie jenen Act bezeichneten, in dem das Werk Christi in jedem Einzelnen aus ihnen zum Abschluß und zur völligen Ausführung kam. Dieser Act der Redemtion kam jedoch in mannigfacher Weise bei ihnen vor, indem sich hier eine rein spiritualistische Richtung von der andern Richtung ausschied, die mehr oder minder sich der altherkömmlichen christlichen Sitte und dem Gebot des Erlösers fügte. Die Anhänger jener rein spiritualistischen Richtung setzten diese Redemtion in die bloße Erkenntniß des höchsten Gottes (γνωσις) und verwarfen jedes äußere sinnliche Zeichen (diese werden auch mit dem besondern Namen der Askodruten oder Askodrupiten als eigene Secte angeführt bei Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 10. Vgl. den Art. Taskodrugiten). Andere hatten zwar eine Wassertaufe, verfälschten aber nach ihrem Aeonensystem die Taufformel, welche mehrere aus ihnen mit hebräischen Worten ausdrückten, worauf sie eine Salbung mit Balsam beifügten; Andere mischten Wasser und Oel unter einander und tauften mit dieser Mischung; Andere endlich verschoben diese Redemtion durch die Taufe mit Wasser und beigemischtem Oel bis zur Sterbestunde und gaben dann dem Sterbenden zugleich gewisse Bannformeln mit, wodurch er die Geister, die ihn nach dem Tode auffangen wollten, ja den ihm auflauernden Demiurg selbst vertreiben könnte (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 21.). Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß eine ähnliche Redemtion bei den im 12ten und 13ten Jahrhundert im südlichen Frankreich auftauchenden gnostisch-manichäischen Secten der Albigenser (s. d. A.) und Waldenser unter dem Namen Consolamentum, Tröstung, sich findet (s. Fr. Hurter, Innocenz III. im 13. Buch. II. Bd. S. 219—20). Marcus und seine Anhänger hatten einen ganzen Haufen von ihnen fabricirter Apocryphen, wußten aber auch die Stellen der ächten Evangelien ziemlich gewandt für ihre Zwecke auszubeuten (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 20.). Sie erklärten sich selbst für die allein Weisen und Vollkommenen (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 19. n. 2. c. 21. n. 2. 4.), welcher Behauptung es keinen Eintrag that, daß sie so schamlos, wie ihr Meister, die Frauen zur Unzucht verführten, indem sie sich als große erhabene Geister mit dem Grundsatz beruhigten, daß ihnen Alles erlaubt sei, und daß sie sich vor Niemand, nicht einmal vor dem künftigen Richter, zu fürchten haben (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 13. n. 6. 7.). Schon im zweiten Jahrhundert fand diese Secte einen übrigens unbekannten katholischen Gegner in Versen (Iren. adv. haeres. lib. I. c. 15. n. 6.). Am nachdrücklichsten hat Irenäus in seinem großen Werk gegen die gnostischen Häresieen diese Irrlehre bekämpft. Die Marcosier erhielten sich fort bis in's vierte Jahrhundert und trieben noch zur Zeit des hl. Epiphanius ihr Kunst- oder Zauberstück mit der Verwandlung des weißen Weines in rothen, um hiedurch Anhänger zu gewinnen (S. Epiphan. haer. 34. n. 1.). Sehr enge verwandt mit dieser Secte sind die beiden Secten der Archontiker und Colorbasianer (s. d. A.). Vgl. über diesen Marcus und seine Secte Massuet in seiner Ausgabe des hl.

Irenäus Diss. I. Art. II. § VI. Tillemont, Mém. T. II. Les heresies des Marcosiens et des Arcontiques (p. 291—96). Matter, krit. Geschichte des Gnosticismus, übersetzt von Dönner. Heilbronn 1833. II. Bd. S. 109—112. A. Neander, Kirchengesch. I. Bd. 2. Abth. S. 741—43. 808—10. — Der andere Marcus war zu Anfang des vierten Jahrhunderts einer der berühmtesten Anhänger des Gnostikers Marcion (s. d. A.), dessen in einigen Puncten eigenthümliches System in dem bekannten, mit Unrecht dem Origenes beigelegten, Dialogus Adamantii de recta in Deum fide contra Marcionitas (Origenis Opp. ed. Ruaei T. I. p. 822—33) genauer dargelegt und bekämpft wird. Es besteht aber seine Eigenthümlichkeit darin, daß er die Erschaffung des Menschen in ganz besonderer Weise denkt. Er unterscheidet nämlich mit den Alten drei Bestandtheile des Menschen, Leib (σωμα), Seele (ψυχη) und Geist (πνευμα). Nun stellte er sich die Schöpfung so vor: der Schöpfer habe den Leib gebildet und die Seele (ψυχη) ihm eingehaucht, aber das sei noch ein armseliges Geschöpf gewesen; der gute Gott habe von seinem obersten Himmel herab dieses armselige Wesen in seinem Elend zappeln gesehen, sich seiner erbarmt, ihm von seinem eigenen Geist mitgetheilt und so erst das Leben in ihm hervorgerufen; nur um diesen Geist (πνευμα) zu erlösen, sei der vom guten Gott ausgehende Christus herabgekommen und komme noch fortwährend herab in der Feier der Eucharistie (Dialog. de recta in Deum fide in Origen. Opp. I. 825—26). Es ist nicht unschwer, hier die Vorstellung des Gnostikers Saturninus (S. Irenaeus. adv. haeres. lib. I. c. 24. n. 1.) wieder zu erkennen, welche an dieser Stelle in das Marcionitische System eingedrungen ist, und durch deren Annahme Marcus sich unter den übrigen Marcioniten bemerklich machte. Sonst weichen seine Behauptungen von denen Marcion's nicht ab. Von seinem Leben ist weiter nichts bekannt; nur vermuthet man aus der Aehnlichkeit seiner eigenthümlichen Lehrmeinung mit der Ansicht des syrischen Gnostikers Saturninus, daß er sich in Syrien aufgehalten habe. Vgl. Matter, krit. Gesch. des Gnosticismus. II. Bd. S. 247—49. Neander, Kirchengesch. I. S. 804. — Der dritte Gnostiker Marcus gehört erst dem vierten Jahrhundert an. Dieser letzte Marcus, welchen der hl. Hieronymus unvorsichtiger Weise mit dem Valentinianer Marcus verwechselt (S. Hieronymi epist. 75. n. 3. et Commentar. in Isai. c. 64. v. 4.), kam aus Aegypten (er war aus Memphis gebürtig) etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts (vielleicht durch Frankreich?) nach Spanien und brachte zuerst gnostisch-manichäische Irrthümer in dieses Land, mit denen er bei einer vornehmen Frau Agape und bei dem Rhetor Elpidius Eingang fand. Diese unterrichteten darin den Priscillianus, welcher sodann die bedeutende Secte der Priscillianisten (s. d. A.) begründete (Sulpicii Severi Histor. sacr. lib. II. n. 46. S. Isidori Hispal. lib. de viris illustr. c. 15. n. 19., welcher ihn einen „Schüler des Manes und in der Kunst der Magie sehr bewandert" nennt). Vgl. über diesen Marcus: Tillemont, Mém. T. VIII. Note 1. sur les Priscillianistes (p. 791). Ern. Grabii, Adnotat. in Irenaei Opp. p. 65 (auch in Irenaei Opp. ed. Massuet Venetiis 1734. P. II. p. 205). [Feßler.]

Marcustag. So nennt man häufig den 25. April, weil an diesem Tage seit uralter Zeit das Andenken des hl. Evangelisten Marcus als Festum chori begangen wird. Er ist dem kirchlichen Publicum besonders dadurch bekannt, daß an demselben in der abendländischen Kirche fast in allen Pfarreien eine feierliche Bittprocession gehalten wird. Diese Procession ist uralt, indem sie Papst Gregor d. Gr. nicht bloß kennt, sondern sie sogar eine „Solemnitas annuae devotionis" nennt (Ep. app. L. 3. II.). Ob der Ausdruck „Solemnitas annuae devotionis" berechtige, die Zeit ihres Entstehens über das Pontificat Gregors hinaufzusetzen, ist schwer zu entscheiden. Walafrid Strabo behauptet (de reb. eccl. c. 8), es hätte sie Gregor bei dem Antritte seiner päpstlichen Regierung angeordnet, um von Gott die Abwendung der Pest zu erflehen, welche in Rom nach einer großen

Ueberschwemmung entstanden war und seinen Vorfahrer Pelagius nebst vielen Gläubigen weggerafft hatte; allein dagegen spricht gar Vieles, obwohl es richtig ist, daß Gregor im J. 590 eine Procession zur Abwendung der Pest veranstaltet hat. Es wurde nämlich die Pestprocession nicht im April, sondern im August gehalten und an drei Tagen wiederholt (Greg. Tur. hist. Franc. l. 10. c. 1). Sodann wurde die Pestprocession auf eine von der Marcusprocession abweichende Weise gehalten. Erstere war, wie man aus der Oratio de mortalitale Gregors ersieht (Litania clericorum exeat ab ecclesia b. Joannis Bapt., litania virorum ab eccl. b. martyris Marcelli, litania monachorum ab ecclesia martyrum Joannis et Pauli, litania ancillarum Dei ab ecclesia bb. martyrum Cosmae et Damiani, litania foeminarum conjugatarum ab ecclesia b. primi martyris Stephani, litania viduarum ab ecclesia b. martyris Vitalis, litania pauperum et infantium ab ecclesia b. martyris Caeciliae) eine sogenannte Litania septiformis, es zogen die Gläubigen von sieben verschiedenen Gotteshäusern nach Ständen aus; bei letzterer aber zog das gesammte Volk von einem und demselben Gotteshause aus (A titulo b. Laurentii martyris, qui appellatur Luciae, egredientes, ad b. Petrum apostolorum principem Domino supplicantes cum hymnis et canticis spiritualibus properemus). Gewiß ist, daß die über Gregor hinaufreichenden historischen Quellen von der ganzen Procession schweigen. Als Zweck der Marcusprocession wird Mehreres angegeben: namentlich sollen die Gläubigen sich durch dieselbe die Verzeihung ihrer Sünden erbitten, Gott für die empfangenen Wohlthaten danken, um die Fortdauer seiner Vaterhuld flehen, und sich zu Gemüthe nehmen, wie sehr es uns zieme, in allen Anliegen des Lebens uns vertrauensvoll zu Gott zu wenden (cfr. Alcuin. de lit. mag.). Jedenfalls überwiegt bei derselben der Bußsinn, daher die blaue Farbe der Processionsmesse und das zum Bittgebete und Vertrauen aufmunternde Formular dieser Messe (sowohl die Lection — Jac. 5, 16 ff. — als auch das Evangelium — Luc. 11, 5 ff. — weisen darauf hin). Nur in Gotteshäusern, wo Marcus Patron ist, wird das Meßformular bei der Procession vom Feste des hl. Marcus genommen (S. R. C. 23. Maj. 1603). Eine allenfallsige Translation des Festes des hl. Marcus hat auf die Procession keinen Einfluß; diese wird vielmehr jederzeit am ursprünglichen Tage (25. April) gehalten, außer es fällt auf denselben der Ostertag (Litaniae majores, si occurrant in die paschatis, transferantur in feriam tertiam sequentem non feriam secundam; S. R. C. 27. Sept. 1627; S. R. C. 19. Sept. 1665). Zum Unterschiede von den Bittprocessionen in der Bittwoche nennt man die Marcusprocession Litania major, jene aber Litaniae minores. Diesen Namen hat sie schon zur Zeit des Papstes Gregor geführt. Warum sie ihn führe, bleibt wohl immer unentschieden; vielleicht geschieht es, weil sich das Publicum bei derselben ursprünglich mehr als bei irgend einer andern Procession betheiligte, oder weil sie sich über eine größere Strecke Wegs als sonst bewegte (vgl. Binterims Denkw. IV. Bd. 1. Thl. S. 573 ff.). In keinem Falle hat dieser Name Wichtigkeit, gibt ihn ja sogar eine Synode von Mainz im J. 813 auch den Bittprocessionen in der Bittwoche. Ein anderer Name ist „Litania Romana“, weil sie sich von Rom aus verbreitet hat. Vgl. hierzu d. Art. Bittgänge. [Fr. X. Schmid.]

Mardochäus, s. Esther.

Maresa (מָרֵאשָׁה, d. i. Besitzthum) in der Niederung des Stammgebietes Juda (Jos. 15, 44.), zwei römische Meilen südlich von Eleutheropolis, eine in den hl. Büchern oft genannte Stadt, von Roboam befestigt und durch den Sieg des Königs Asa über Sera, den Aethiopier, bekannt (2 Chron. 14, 9.). Es gehörte bald zu Edom, bald zu Juda, und ward mehrmal zerstört, zuletzt durch die Parther. Hieronymus und Eusebius kennen es nur an seinen Ruinen, welche Robinson in der Nähe von Beit Dschibrin, d. i. Eleutheropolis der Alten, neuerlich wieder aufgefunden hat. „Nördlich von Beit Dschibrin liegt ein Dorf Deir Dubban, bei welchem in dem weichen Kalksteine, der den Boden bedeckt, sich

mehrere unregelmäßige Gruben befinden, einige beinahe viereckig und alle etwa 15 oder 20 Fuß tief, mit perpendiculären Seiten. In diesen sind unregelmäßige Thüren oder niedrige, gewölbte, stark mit Schutt verstopfte Durchgänge, welche zu großen Höhlungen in den Felsen, an Gestalt hohen Kuppeln vergleichbar oder glockenförmigen Kammern, hinführen, 20 bis 30 Fuß hoch und 10 bis 20 Fuß im Durchmesser. Nach oben zu läuft die Kuppel gewöhnlich in eine kleine, runde Oeffnung an der Oberfläche des darüber liegenden Bodens aus, wodurch Licht in die Höhle fällt. Diese Kammern sind meistentheils in Gruppen von drei oder vier zusammen, welche mit einander in Verbindung stehen, ja von einer Grube nach Südwesten zu fand Robinson 16 solcher Kammern, eine Art von Labyrinth bildend. Ganz ähnliche Aushöhlungen, nur in weit größerer Ausdehnung und sorgfältigerer Bearbeitung, hohe, kuppelförmige Kammern und weite Räume mit Dächern von Säulen getragen, die aus dem Felsen beim Aushöhlen stehen geblieben, fand Robinson in dem südlich von Beit Dschibrin gelegenen Wadi, besonders in einem aus kreidigem Kalkstein bestehenden Tell im Süden des Thales. Ueber den Ursprung und die Bestimmung dieser Höhlen ist Robinson ganz im Ungewissen; v. Raumer vergleicht die Beschaffenheit derselben mit ähnlichen kuppelförmigen Aushöhlungen im Kalksteine bei Paris und Maestricht, und stellt die nicht unwahrscheinliche Vermuthung auf, daß diese Aushöhlungen von Troglodyten herrühren" (Arnold, Palästina, Halle 1845. S. 174). Auf einem hervortretenden Puncte des eben erwähnten Tell stand das alte Maresa. [Schegg.]

Margaretha, mehrere Heilige dieses Namens. Die berühmteren unter den heiligen Dienerinnen Gottes, welche diesen Namen trugen, sind: I. Margaretha, heilige Jungfrau und Martyrin. Diese von der griechischen Kirche seit den ältesten Zeiten hochgefeierte Jungfrau und Martyrin, die zuweilen auch Marina genannt und mit dieser verwechselt worden ist (s. Marinus), wurde seit dem siebenten Jahrhunderte auch im Abendlande, besonders in England, verehrt, wo ihren Cultus wahrscheinlich Erzbischof Theodor von Canterbury verbreitet haben mag. Weder über die Zeit noch die Art ihres Martertodes weiß man etwas Gewisses, weil Margaretha's Marteracten, sowohl die griechischen wie die lateinischen, nicht zu den ächten gehören; daher weiß man auch nicht näher, worauf sich der Drache bezieht, mit dem sie häufig dargestellt wird, wenn er nicht etwa eine bloße symbolische Bedeutung hat, oder, was am wahrscheinlichsten, der heiligen Martyrin erst nach dem Entstehen der apocryphen Martergeschichte, worin allerdings der Teufel in Gestalt eines Drachen als Versucher Margaretha's auftritt, beigelegt worden ist. Das Wesentliche der Margaretha-Legende ist, Margaretha, zu Antiochia in Pisidien geboren, sei von ihrem eigenen heidnischen Vater als Christin verstoßen und in der Verfolgung der Kaiser Maximian und Diocletian (oder schon früher) durch den Präses Olybrius, der sie ihrer Schönheit wegen heirathen wollte, aber kein Gehör fand, für den Glauben und die Jungfräulichkeit der Martyrkrone theilhaftig geworden. S. Bolland. 20. Jul. — II. Margaretha, die heilige, Königin von Schottland, vom hl. König Eduard dem Bekenner abstammend, Gemahlin des Königs Malcolm von Schottland, im 24ten Jahre ihres Alters mit Malcolm vermählt 1070, gestorben den 16. Nov. 1093, vom Papst Innocenz IV. canonisirt 1251. Die Geschichte dieser Heiligen bildet eines der schönsten Blätter der schottischen Geschichte. Sie war ein Muster ächter Frömmigkeit und Tugend, der Engel ihres Gemahles, die beste Erzieherin ihrer Söhne und Töchter, die Schirmerin der Religion, Sittlichkeit und Gerechtigkeit, eine wahre Eiferin für die Kirche, deren Gebote sie aufrecht zu erhalten, und die sie mit würdigen Hirten zu zieren bemüht war, eine Förderin der Künste und Wissenschaften, eine wahre Landesmutter, welcher alle Armen, Bedrängten und Unglücklichen in's Herz geschrieben waren. Näheres über das Leben dieses Himmelsgeschenkes für Schottland siehe in ihrem Leben,

das von ihrem Beichtvater geschrieben ist und bei den Bolland. 10. Juni, ihrem Gedächtnißtage, steht. Es ist dieses Leben auch ein bedeutendes Actenstück für die schottische Kirchengeschichte. Nur zwei Züge mögen daraus hier noch ihre Stelle finden: Die hl. Königin drang oft in ihren Beichtvater, ihr rücksichtslos alle ihre Fehler anzuzeigen; die hl. Königin veranstaltete auch mehrere Concilien und trat in einem derselben redend und eifernd für die Wiederherstellung der Kirchengebote auf. — III. Margaretha von Cortona, hl. Büßerin, geboren zu Alviano im Toscanischen 1248, war bis zum 25ten Jahre ihres Alters in die gräulichste Unzucht verwickelt. Als sie einst einen schon halb von Würmern zerfressenen Leichnam sah und gewahrte, daß es der Körper eines Menschen war, mit dem sie Unzucht getrieben hatte, gingen ihr plötzlich die Augen auf und begann sie ein Bußleben strengster Art im Kloster der Franciscanerinnen zu Cortona. Sie starb den 22. Febr. 1297 und wurde 1728 von Papst Benedict XIII. canonisirt. Ein Gegenstück zu dieser hl. Büßerin bildet die hl. Büßerin Maria von Aegypten, worüber Bolland. 9. April. [Schrödl.]

Marheinecke, Philipp Conrad, geboren zu Hildesheim 1780, studirte zu Göttingen die lutherische Theologie, erhielt 1804 von der Erlanger Universität die philosophische Doctorwürde, wurde 1809 ordentlicher Professor der Theologie in Heidelberg. Seine Lehrer Plank und Daub übten unverkennbaren Einfluß auf Marheinecke. 1811 erhielt er die theologische Doctorwürde, und zwar in Berlin, wohin er im besagten Jahre einen Ruf, den er zuvor nach Königsberg erhalten und abgelehnt hatte, annahm. 1820 ward er zugleich auch Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, und 1821 Oberconsistorialrath. Er las über Kirchen- und Dogmengeschichte, Kirchenrecht, Symbolik, practische Theologie und Homiletik. Am 9. Mai 1846 starb er. Werke hinterließ er folgende: Mehrere Predigten und Dissertationen; Universalhistorie des Christenthums, 1806 (eine Jugendarbeit, die Marheinecke nicht fortsetzte, wie auch seine Geschichte der christlichen Moral); christliche Symbolik oder historische Kritik des kathol., luther., reformirt. und socinianischen Lehrbegriffs, 3 Bde., Heidelberg 1810—13; Aphorismen zur Erneuerung des kirchl. Lebens, 1813; Geschichte der teutschen Reformation, 4 Bde., 1816—34; Grundlagen der christl. Dogmatik, 1819, 2. Aufl. 1827; Lehrbuch des christl. Glaubens, 1823; Einleitung zu öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie in der christlichen Theologie, 1842; Möhlers Symbolik und Görres Athanasius kritisirte Marheinecke ausführlich vom einseitigen Standpuncte des Protestantismus aus, zeigte aber weit mehr Gerechtigkeit und Achtung vor Möhler als Dr. Baur in Tübingen im nämlichen Feldzuge gegen Möhler. In seinem Systeme des Katholicismus vertheidigt Marheinecke die eigene (todte) Kirchensprache. — Unter den neuern protestantischen Dogmatikern ist Marheinecke einer der berühmtesten. Das Positive legte er in die sich selbst gleiche Religion der Vernunft. In der Idee von der Kirche scheint Marheinecke ganz mit Schleiermacher zu harmoniren; allein bei Marheinecke ist Idee etwas ganz Anderes als bei Schleiermacher; denn Marheinecke ist Hegelianer und einer der ersten Dogmatiker, der diese Philosophie consequent in der Dogmatik durchgeführt hat. [Haas.]

Maria (Mirjam), die heilige Jungfrau und jungfräuliche Mutter Jesu Christi, des Sohnes Gottes unseres Herrn, nimmt in der inneren und äußeren Geschichte der göttlichen Heilsanstalt eine für uns Alle ebenso einzige als wichtige Stellung ein. So sehr aber um dieser willen das Interesse aller Gläubigen sich ihr zuwendet, so weithin auch ihr Name genannt und gepriesen wird, so hat doch über ihr Leben die Schrift uns nur Weniges aufbewahrt. Wie in der evangelischen Heilskunde Alles auf deren göttlichen und geistigen Mittelpunct bezogen, und Alles, was von Personen in dem großen Werke mitthätig erscheint, nach Maßgabe dieses höchsten Zieles berücksichtiget wird: so wurde auch von Maria in

die evangelische Berichterstattung bloß so viel aufgenommen, als die Erkenntniß und das Verständniß des Geheimnisses Jesu Christi erforderte. Alles Uebrige, namentlich Anfang und Ende ihres irdischen Lebens, bleiben in Dunkel gehüllt. Zwar hat die productive Sage der Folgezeit, und vornehmlich jener Secten, welche viel „auf Fleisch und Blut" hielten, ihrem Bilde gar Vieles beigefügt; für uns aber, welchen durch kirchliche Authorität gewehrt ist, solchen apocryphischen Ueberlieferungen, wie sie z. B. das Protoevangelium Jacobi minoris, das Evangelium nativitatis Mariae in Fülle enthält*), viel Glauben zu schenken, übriget nur, aus den authentischen Mittheilungen der Evangelisten unter Zuziehung der ältesten Väter das zu einem Ganzen zu verbinden, was bei diesen zerstreut sich findet. — Was vor Allem anzieht, ist die Genealogie Mariens, der Mutter Jesu Christi. Das Erste, wodurch die Schrift den verheißenen und erschienenen Christus seinem Volke kennbar macht, ist dessen Davidische Abkunft (2 Kön. 7, 12. Ps. 88, 36. 131, 11., vgl. die prompte Antwort Matth. 22, 42.); und darum, weil dieser aus unverletztem jungfräulichem Schooße hervorgegangen ist, die Frage nach der Abstammung der jungfräulichen Mutter. Zur Zeit der irdischen Erscheinung Jesu war darüber kein Zweifel. Man wußte es nicht anders, als daß er Davids Sohn sei. So ward er allgemein geehrt und begrüßt. Matth. 9, 27. 21, 15. Die Familie, welcher er angehörte, war bekannt als eine Davidische, und im ersten canonischen Evangelium wird dieß Zeugniß begründet durch Darlegung der Ahnen, durch welche von Abraham und David her das Geschlecht Joseph's, „des Mannes Mariä", aus der geboren worden ist Jesus, genannt Christus, sich abwindet. Daß die Genealogie der letzteren in der Wurzel eine sei mit der ihres Mannes, wird dabei stillschweigend supponirt, oder nach den gegebenen Verhältnissen als bekannt angenommen. Für die erste Declarirung Jesu als Davids-Sohn unter seinem Volke war damit gesorgt, — auf so lange, als nicht das Mysterium der jungfräulichen Empfängniß für die Gläubigen in der Folge die Frage nach seiner wahren Abstammung auf's Neue anregte. Das Dunkel, welches Matthäus hierüber belassen, wird durch Lucas aufgehellt. Es darf jetzt mit aller Sicherheit behauptet werden, daß die Stammtafel Luc. 3, 23—38. mit den eigentlichen Vorvätern Jesu Seitens der Mutter, also mit deren wahrem Geschlechte bekannt macht. Nur in wieferne über diesen Gegenstand in den vorangegangenen Artikeln nichts zur Sprache gebracht wurde, möge, weil die negative Kritik in der angeblichen Disharmonie der beiden Stammregister eine empfindliche Blöße an unsern evangelischen Berichten aufgedeckt zu haben glaubt, eine kurze Bemerkung darüber Platz finden (eine gute Abhandlung darüber Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1836. S. 403 f. u. S. 539 ff. von Schleyer). Was den Matthäus betrifft, so ist von selbst klar, warum und wozu er jene Genealogie des Pater putativus Jesu aufgenommen. Unter seinem Namen wurde Jesus, bis auf dem Wege der Verkündigung das Geheimniß der übernatürlichen Empfängniß enthüllt ward, unter den Juden als Davidide eingeführt und anerkannt. Als Josephs-Sohn galt er auch für Davids-Sohn. Und es lag darin keine Unwahrheit, vorausgesetzt, daß, was zur Zeit nicht minder lautkundig war, Maria desselben Geblütes war. Diese Rücksichten alle fielen bei Lucas weg. Ihm, dem Späteren, lag ein anderer

---

*) Codex apocryph. N. T. P. I. p. 19. p. 66. Papst Innocenz I. in seiner Ep. ad Exuperium Tolosanum c. 7. sagt darüber: Ceteraquae sub nomine Matthaei, sive *Jacobi minoris* etc. . . non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. — Papst Gelasius, Decret. de libris apocryph. Collect. Concil. ap. *Harduin* T. II p. 941. Evangelium nomine Jacobi minoris apocryphum. Es ist vielleicht darum nöthig, diese Urtheile der Kirche über diese Categorie von Schriften anzuführen, weil man in neuester Zeit dieselben ausbeutet, um die historischen Quellen des Christenthums durch solche Gesellschaft zu verdächtigen. Die Kirche hat nie etwas darauf gegeben. Vgl. August. contr. Faust. l. XXIII. c. 9.

Zweck vor. Nachdem er seinen christlichen Lesern über das Mysterium der Menschwerdung aus der unberührten Jungfrau Eingangs berichtet hat, und weiterhin Meldung gethan der himmlischen Erscheinung, welche bei der Taufe der Gottes-Sohnschaft Jesu Zeugniß gegeben, fährt er fort (3, 23.): „Und Jesus war, anfangend zu predigen, gegen dreißig Jahre alt, seiend Sohn, — wie man meinte Josephs, — des Heli, des Matthat, des Levi . . . des Nathan, des David . . . des Adam, Gottes". Man muß sich wundern, wie jemals Angesichts des klaren Buchstabens verkannt werden konnte, daß der Evangelist hier die Väter herzähle, deren Sohn Jesus mütterlicher Seits wirklich war, des Heli — bis Adam nach dem Fleische, und Sohn Gottes nach seiner göttlichen Wesenheit; und wie man, um Joseph in irgend einem Sinne zu einem Sohne Heli's zu machen, zu verwickelten und verwickelnden Hypothesen von einer Leviratsehe, von Adoption u. s. w. die Zuflucht nehmen mochte *). Es hätte davon schon die Erwägung zurückbringen sollen, daß man am Ende weniger noch als bei Matthäus — nämlich bloß die putative Geschlechtsreihe, nicht aber die wahren Vorväter Jesu *κατὰ σάρκα* vor sich hätte. Doch genug; war, wie Lucas ausdrücklich angibt, Jesus Sohn (*ὢν υἱός*), — mit Ausschluß Josephs, — des Heli, so war also Maria Tochter des letzteren, und Sprößling aus Davidischem Blute durch die Nebenlinie von Nathan. Und daß dem so sei, bezeugt die altjüdische Tradition, welche, wenn sonst irgend, hier Glauben verdient, wo sie die ihrer Persönlichkeit nach namhaft macht, deren Andenken den Juden so verhaßt geworden. Es wird aber im Thalmud von Jerusalem Chagig. fol. 77. n. 4. Maria, die Mutter Jesu des Nazareners, eine Tochter Eli's genannt (Vidit Mariam filiam Heli in umbris . . . Vectis portae Gehennae erat infixus ejus auri etc. Vgl. Sepp, Leben Jesu, Bd. II. S. 3. Note). Und wenn Epiphanius Haer. LXXVIII. n. 17. davon abweichend berichtet, ihre Eltern hätten Joachim und Anna geheißen, so verdient diese Angabe, weil aus sehr trüber Quelle, dem apocryphischen Evangelium Nativitatis Mariae oder auch dem Protoevangelium Jacobi minoris — geschöpft, mindestens nicht mehr Glauben; Hieronymus und Augustinus sind noch ununterrichtet über den Namen derselben; — und angenommen auch, so bleibt immer noch der Ausweg übrig, daß Heli, abgekürzt aus Heliakim, derselbe Name ist, was Joakim oder Joachim. So viel über die Herkunft Mariens. — Welches aber der Wohnort Heli's gewesen, ist so wenig bekannt, als von den übrigen Familienverhältnissen uns überliefert worden ist. Nur das scheint aus Allem zu erschließen, daß Maria das einzige Kind ihrer Eltern, also, wie Epiphanius berichtet, eine *θυγάτηρ ἐπίκληρος* gewesen, womit zusammenhängt, daß sie zur Zeit der römischen Schatzung (Luc. 2, 3 f.) als Erbin für ihre Person in den römischen Census aufgenommen werden mußte (Tertull. contr. Jud. c. 9.). Was von ihrer Weihung und Erziehung im Tempel zu Jerusalem, unter Aufsicht des Priesters Zacharias, die Legende vorbringt, er-

---

*) Die Uebersetzung der Vulgata Luc. 3, 23 ff.: qui fuit scil. filius Heli, qui fuit (filius) Matthat ist schon aus dem Grunde nicht annehmbar, weil am Ende Adam in demselben Sinne prädicirt würde „Sohn Gottes", wie Seth ein Sohn Adams. Grammatisch geht diese Deutung auch nicht, weil nach dem Gräcismus z. B. *ὁ τοῦ Ἀλφαίου*, hier *τοῦ* verdoppelt stehen müßte. Es streitet ferner gegen die Construction, welche *τοῦ* von dem vorhergehenden Nomen abhängen läßt, der ganze Sprachgebrauch der Hebräer und der LXX. Wo diese in linea ascendente genealogisiren, so setzen sie entweder *ὁ τοῦ*, oder wenn mehrere Glieder folgen durch Uebersetzung des hebr. בֶּן־, *υἱοῦ . . υἱοῦ* u. s. w., z. B. 1 Chron. 6, 33.: *Αἱμὰν ὁ ψαλτῳδὸς, υἱὸς Ἰωὴλ, υἱοῦ Σαμουὴλ, υἱοῦ Ἐλκάνα κτλ.* Judith war Jud. 8, 1.: *θυγάτηρ Μεραρὶ, υἱοῦ Ὀξιὴλ, υἱοῦ Ἐλκία, υἱοῦ Ἡλίου* rc. Im N. T. findet sich ein Beispiel Matth. 1, 1. *υἱοῦ Δαυὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ*, wo das zweite *υἱοῦ* wirklich nicht auf *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sondern auf David zurückgeht. Nie und nirgends in der ganzen Schrift werden die Geschlechter durch *τοῦ . . . τοῦ* catalogisirt. Es können darum die sämmtlichen Genitive *τοῦ* hier nicht anders als von dem Einen Nominativ *υἱὸς* V. 23. abhängen. Vgl. einen ähnlichen Fall mit בַּת־ Genes. 36, 2.

kennt keine frühere und andere als obige von den Vätern und den Päpsten als unlauter bezeichnete Quelle an. Eben so unzuverlässig ist, was Nicephorus H. eccl. II. 3. aus einem angeblichen Fragmente des antiochenischen Bischofs Evodius, Vorgängers des Ignatius, mittheilt. (Vgl. darüber Baron. Annal. eccl. in Appar. Edit. Colon. 1624. pag. 19.) Dasselbe geheimnißvolle Dunkel, womit Gott den übrigen Gang der von ihm zu realisirenden Heilsanstalt vor den Augen der Welt umschleiert hat, bedeckte eben auch die Kindheit und Jugend der prädestinirten Deipara. Unter den Vorkehrungen, im Interesse des Mysteriums getroffen, erscheint als das Erste, was die evangelische Geschichte von ihr bezeugt, ihre Verlobung und Vermählung mit einem Abkömmling des Davidischen Hauses, mit Joseph, dem Sohne Jacob's. Den trifftigsten und richtigsten Grund dieser providentiellen Vorkehrung hat Ignatius d. M. bereits angegeben. Es sollte die Jungfrauschaft und jungfräuliche Empfängniß und Geburt dem Fürsten der Welt ein Geheimniß bleiben. Ep. ad Ephes. c. 19. Was abermals die Person Josephs betrifft, so erfahren wir auch von ihm nicht mehr, als daß er ein gerechter Mann, seines Gewerbes ein Zimmermann (τεκτών), zur Zeit der Verlobung in Nazareth, dem galiläischen Bergstädtchen, wohnhaft war, und allem Anscheine nach in den Jahren bereits vorgerückt, Heli's Erbtochter, wie man vermuthet, als nächster Agnat dem Gesetze und der Pflicht gemäß zur Ehe nahm. Ob er, wie Epiphanius (Haeres. LXXVIII. n. 7 sq., auch Origenes in Matth. 13, 55., Eusebius H. eccl. II. 1., Gregor v. Nyssa de Resurr. Dom. Or. II.) anführt, seit Längerem Wittwer und hochbetagt (Epiphanius gibt ihm 80 Jahre), zudem mit Kindern aus einer ersten Ehe gesegnet, mit der hl. Jungfrau sich verlobt habe, ist zweifelhaft; Andere, wie Hieronymus (c. Helvid. c. 9.), sind anderer Meinung; und daß, was Epiphanius bei dieser Gelegenheit von den sog. „Brüdern Jesu" mittheilt, des historischen Bodens ermangle, ist sicher. — Wichtiger als dieser unzuverlässige Sagenkreis, der theils auf Apocryphen, theils auf haltlose Exegese sich stützt, ist deren Verhältniß nach der Verlobung und der Vermählung zu einander. Beide, die Desponsatio und die Deductio sponsae in domum sponsi, waren nach jüdischer Sitte durch eine Zeitfrist von einem Jahr und öfter darüber getrennt. Auch in der evangelischen Geschichte trifft dieß zu; und zwischen inne liegt das große Ereigniß, von welchem die Heilsbereitung den Ausgang genommen. Maria war Verlobte (ἐμνηστευμένη, Luc. 1, 27.), noch nicht in das Haus des Bräutigams übergegangen (Matth. 1, 18 f. [πρὶν ἢ συνέρχεσθαι αὐτούς]), als sie die Botschaft des Engels empfing, welche ihr eröffnete, daß sie einen Sohn in ihrem Mutterschooße empfangen und gebären würde, welcher Jesus zu nennen, den Namen Sohn Gottes haben und seines Vaters David Thron auf ewig einnehmen werde (vgl. Ps. 131, 11. 88, 20—38.). Es hatte aber Maria früher schon, vor ihrer Verlobung, das Gelübde abgelegt, unversehrte Jungfräulichkeit zu bewahren (cf. Baron. Annal. l. c. p. 22 sq.). Es war dieß nicht bloßes Vorhaben, sondern bereits unwiderrufliche That. Sie erinnert daher, wie dem, was der Engel angekündiget, im Wege stehe der Umstand, daß sie auf keinen ehelichen Umgang sich einlasse. Der Engel hebt ihre Bedenken. Es werde die Befruchtung ihres jungfräulichen Leibes durch die Ueberschattung des hl. Geistes und die Macht des Allerhöchsten geschehen, und darum auch (διὸ καὶ) das aus ihr geboren werdende Heilige Sohn Gottes genannt werden. Zum Unterpfande gibt er ihr ein Wahrzeichen an der Verwandten Elisabeth, welche in ihren hohen Tagen, nach allen Jahren der Unfruchtbarkeit, mit einem Sohne im sechsten Monate gesegnet sei. Dieß Wort entschied; — Maria sprach: „möge mir geschehen nach deinem Wort" (Luc. 1, 27—38.). — Des Engels Hinweisung auf Elisabeth war mehr als eine bloße Anzeige des Geschehenen; — es sollte Maria zur Bewähr dienen, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, auch das nicht, was ihr war verkündet worden. Sie eilte nun sofort, des verheißenen Wahrzeichens an-

sichtig zu werden, nach dem jüdischen Hochlande, wo Zacharias, wahrscheinlich in der alten Priesterstadt Hebron, lebte. Kaum war sie eingetreten, kaum hatte sie die alte Elisabeth gegrüßt, als diese ihr laut den Gruß entgegenrief: „Gesegnet bist du unter den Weibern, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes; und woher das Glück mir, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ Sie erklärte ihr auch, wie sie zu diesem Wissen gekommen. Ihr Kind, das zum „Wegbereiter des Herrn“ bestimmte, habe, als Maria sie gegrüßt, voll Freude im Leibe gehüpft. Und sie pries Marien selig, daß sie dem Worte Gottes so gläubig vertraut. Maria war durch dieses Zuvorkommen überrascht, sie fand Alles, und mehr noch als sie erwartet hatte, bestätiget. Ihr Glaube zur Vollerkenntniß geworden, was Gott Großes an ihr gethan, und so brach ihr begeistertes Gemüth in den herrlichen Hymnus aus (Luc. 1, 46 ff.). — So kehrte Maria neugestärkt nach einem Aufenthalte von drei Monaten von Judäa heim nach Nazareth. Aber nach dieser Zeit zeigte sich, was vorher Geheimniß gewesen; und Joseph trug nun Gewissensbedenken, die Verlobte, die schwanger befunden war, zu sich in's Haus zu nehmen. Sei es, daß sie mit dem Verlobten vorher nicht zusammengekommen, oder darüber nicht gesprochen, ehe sie nähere Gewißheit erhalten; sei es, daß sie nachher sich ihm entdeckt, aber von ihm etwa die Antwort des zweifelnden Zacharias erhielt: Unde hoc sciam? — genug, Joseph faßte Angesichts des Geschehenen den Vorsatz, Maria, um ihre Ehre möglichst zu schonen, heimlich, d. i. mittels Scheidebriefs vor zwei Zeugen, ohne Angabe des Grundes eingehändiget, zu entlassen*). Da übernahm Gott die Vermittlung. Dieser gibt dem gerechten Manne in einem Traumgesichte belehrenden Aufschluß über die übernatürliche Empfängniß der Leibesfrucht im Schooße der Jungfrau, und bestimmte ihn, seinen Entschluß zu ändern und Marien sofort zu sich zu nehmen — Virginis custos potius, quam maritus (Hieronymus c. Helvid. c. 9.). Ihr Verhältniß hörte nicht auf, ein bräutliches zu sein. Matth. 1, 25. Luc. 2, 5. — So ward durch die Vermählung gegenüber der Welt der Schleier des Geheimnisses über das Ganze geworfen. Maria erschien und galt als Weib des Joseph, und reisete als solches sechs Monate später, als der Census des Augustus sie von Galiläa nach der Stammesheimath rief, mit ihm nach Bethlehem. Ihre Anwesenheit daselbst fiel zusammen mit dem Ende ihrer Schwangerschaft, und so wurde das göttliche Kind bei Bethlehem in einer Grotte (a. U. C. 747) unter Begrüßung der himmlischen Heerschaaren geboren. Nachdem dasselbe am achten Tage beschnitten und nach Gesetzes Vorschrift im Tempel dargestellt war (Luc. 2, 22 ff.) unter fortwährend neuen Offenbarungen, welche darüber ergingen, nahmen die Eltern ihren Wohnsitz in Bethlehem. Es dauerte dieß gegen Ein Jahr und darüber, bis die Ankunft der Magier und der Mordplan des Herodes zur Auswanderung nach Aegypten nöthigte. Sie ließen sich, wie die Tradition sagt, in der Umgegend der Priesterstadt Heliopolis, wo zahlreiche Ansiedlungen der Juden waren, nieder. Dieser ägyptische Aufenthalt währte jedoch nicht lange. Nach des Herodes Tode (750 U. C.) kehrte die hl. Familie wieder heim (Matth. 1, 19.), und zwar, da das tyrannische Auftreten des Thronfolgers Archelaus neue Gefahr fürchten ließ, nicht mehr nach Bethlehem, sondern nach dem unansehnlichen Nazareth in Galiläa, das unter Herodes Antipas Scepter mehr Sicherheit für das Jesuskind darbot. — Von nun an fällt wieder die Hülle über die Geschichte der hl. Jungfrau. Nur viermal noch tritt sie in dem Leben ihres Sohnes handelnd herein: bei der Osterreise Luc.

*) Was die jüdische Gehässigkeit wider Mariens Reinigkeit aufzubringen nicht erröthete, wird in der Schmähschrift des Celsus einem Juden Jesu gegenüber in Mund gelegt. Origen. c. Cels. I. 28. Es genügt, darüber anzuführen, was Mohammed darüber urtheilte. „Weil sie (die Juden) nicht geglaubt (an Jesum), und wider die Maria große Lästerungen ausgestoßen, darum haben wir (Gott) sie verflucht.“ Sur IV. S. 73. Ausgabe von Ullmann, 1840.

2, 41 ff., wo sie den zwölfjährigen Jesusknaben verliert und nach langem Suchen im Tempel wieder findet; bei der Hochzeit zu Cana, Joh. 2, 1., einmal zu Capernaum, Matth. 12, 46 ff., und endlich am Leidenstage unter dem Kreuze, Joh. 19, 25 f., wo sie von Jesus dem Liebesjünger Johannes übergeben wird. Welches inzwischen ihre Verhältnisse gewesen, läßt sich nur errathen. Sie lebte in armen Umständen in der Familie des hl. Joseph, der inzwischen gestorben, zusammen mit dessen Bruder Kleophas zu Nazareth (Matth. 13, 55 ff.), während Jesus seiner Mission folgte. Diese erlaubte ihm nicht mehr, auf die Wünsche seiner Verwandten Rücksicht zu nehmen (Joh. 7, 3 ff. Marc. 3, 31 ff.). Nach der Himmelfahrt wird ihrer nur noch Apg. 1, 14. gedacht; das übrige Leben hellt keine Nachricht uns auf. Sie lebte noch, geht eine Sage, eilf Jahre, nach Andern bis 48 n. Chr., und ward am Fuße des Oelberges begraben (cf. Baron. Annal. Tom. I. ad ann. Chr. 48.). Vgl. hierzu die Art. Aufnahme in den Himmel und Mariä Himmelfahrt. So weit die vereinzelten Erlebnisse Mariens. Neben diesen verdient aber die tiefste Erwägung die eigenthümliche Führung Gottes, welche bestimmend und gestaltend auf das Leben der hl. Jungfrau wirkte. Wir dürfen nicht ohne Beachtung daran vorübergehen, und dieß um so weniger, als, ich weiß nicht warum, seit Urzeit auf den Ruhm der jungfräulichen Mutter Christi so gerne ein neidischer Blick sich geheftet und noch Manche sich wie befriediget fühlen, wenn sich irgend etwas in den Schriften des neuen Testaments darbietet, was daran irre macht oder einigen Anhalt zu gewähren scheint, um etwas von ihrem Glanze wegzunehmen. Mag es zuweilen geschehen sein oder noch geschehen, daß Ungemessenheiten auf der einen Seite, noch öfter Unklarheiten in der Sache, zur Aemulation reizten: das soll aber nicht hindern, was die Schrift darüber insinuirt, unbefangen zu erforschen. Der Gewinn davon wird auch den weiter folgenden Betrachtungen zu Statten kommen. — Wenn es ein auf christlichem Boden unbestreitbarer Satz ist, daß das Evangelium oder die Heilsveranstaltung in Christo die Realisirung eines göttlichen Urgeheimnisses ist, dessen Aus- und Durchführung an gewisse, dazu ausersehene Persönlichkeiten geknüpft erscheint, die Gott eigens dafür vorbereitet und zu Handen nimmt, wie den Täufer Johannes (Luc. 1, 15 f.), den Paulus (Gal. 1, 15.); wenn also auch und vor Allem der Beginn der Verwirklichung des Planes davon nicht auszunehmen ist: so wird für Jeden, der diese biblischen Vordersätze annimmt, Maria unter diesen vorbereiteten Gefäßen und Organen wie der Zeit so auch der Sache nach die vorderste Stelle einnehmen. Sie, die zu diesem Werke Prädestinirte, wird in eigener Weise dazu ausgerüstet worden sein. Dieß drückt auch der Engel aus: „Sei gegrüßt, Begnadigte (κεχαριτωμένη), der Herr ist mit dir, gesegnet bist du unter den Weibern“. Sich selbst unbewußt, war sie, als was der Engel sie declarirt und feiert — κεχαριτωμένη, was er sogleich erläutert: „Du hast Gnade gefunden bei Gott“. Die Fülle des ihr eingeflößten Geistes- oder Gnadenlebens hatte in ihr eine homogene Entfaltung gefunden. In Folge davon nahm ihr geistiges Wesen jenen Aufschwung, der uns zuvörderst überrascht in der Erklärung: „Virum non cognosco“. Bereits hatte ihr erleuchteter Geist zu jenem Ziele sich erschwungen, von dem es heißt: neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo (Matth. 22, 30.). Von dieser Gnadenfülle her, welche auch ihr leibliches Wesen zu einem vollkommen reinen Gefäße des Geistes machte, erklärt und begreift sich ihr jungfräuliches Gelübde weit einfacher und sicherer, als das Pseudoevangelium Jacobi minoris darüber Aufschluß gibt. Das Außerordentliche der Begnadigung darf hier nicht auffallen. Handelte es sich um den Vollzug des göttlichen Urplanes, die Menschheit durch eine Art Neuschaffung, wie sie von Christus ausgehen sollte, zu ihrem Ziele zu vollenden, so darf das Höchste, was in der Art von Gott verliehen wird, nicht überraschen. So und nicht anders sah es auch die demuthsvolle Jungfrau selber an: „Fecit mihi magna, qui potens est, et sanctum nomen

ejus." Luc. 1, 49. Und begreiflich: sollte, was Gott bezweckte, sicher sich vollenden, so mußte der erste Anfang zum großen Werk fest gegründet sein. Indeß wie reich auch dieses Gnadenleben war, so hatte es doch seine Stufen und seinen Fortschritt. Schon die Erkenntniß von Allem, was das Mysterium umfaßte, war nicht mit einem Mal in ihr vollendet; und die strengen Gesetze der Heilsöconomie, nach denen hier Alles zu bemessen ist, machten bei Maria keine Ausnahme. Auch der hl. Jungfrau deckte sich allmählig und von Schritt zu Schritt das auf, was nach Gottes Plan im Verborgenen sich erfüllen sollte; und wie die Zeitereignisse vorrückten, so erweiterte sich ihr der Kreis der Offenbarung. Sie eilte, als sie den Engel vernommen, die Wahrheit der Botschaft durch das Zeichen inne zu werden, welches er ihr gegeben; und was ihr da entgegenkam, stärkte und steigerte ihre Erkenntniß, daß und wie sehr Gott gnädig mit ihr gewesen, und erfüllte sie mit Glauben und Begeisterung. — Was die bethlehemitischen Hirten bei der Geburt ihres Kindes hinterbrachten, warf ihr neues Licht auf dasselbe, als den geborenen Heiland seines Volkes und Friedensfürsten, wie die Engel ihn besungen. Sie erwog all' das in ihrem Herzen (Luc. 2, 18 f.). Und was Simeon zuletzt im prophetischen Geiste im Tempel ihr von dem Kinde weissagte, daß es sein würde nicht der Glanz allein seines Volkes, sondern auch das „Licht der Heiden, die im Finstern und Schatten des Todes sitzen", brachte einen neuen Zuwachs ihrem Wissen, und setzte „sie in Verwunderung" (Luc. 2, 23.). Es war eine durch viele Zeugenstimmen wachsende harmonische Enthüllung des ihr Anvertrauten, überraschend durch die Mannigfaltigkeit derer, welche stets neue Mittheilungen zu dem brachten, was sie vordem einfach aus des Engels Mund empfangen hatte. Diese Art Offenbarung tritt mit der Zeit zurück, und es übernimmt ihr Sohn es selbst, ihr Lehrer zu werden, der sie über das menschliche Denken hinweg in die Heilsgeheimnisse einführt. Die uns bekannte merkwürdige Einleitung bildet die Begegnung im Tempel. Luc. 2, 46 ff. „Was suchtet ihr mich auch, war die Antwort auf den schmerzlichen Vorhalt der Mutter; — wußtet ihr nicht, daß ich in dem, was meines Vaters ist, sein müsse?" Wohl war ihnen Alles bewußt, was die himmlischen und prophetischen Stimmen von ihm bezeugt hatten; aber über der Alltäglichkeit der äußern Anschauung ward es dem Verstande nicht so leicht, die gemessenen Folgerungen stets und mit stets gleicher Klarheit sich vorzuhalten. Darum erinnert er sie darauf, wer er sei, um außer allem Zweifel zu sein, wo er sein müsse, welcher Beruf ihn, fern ab von der leiblichen Mutter, feßle. — Mit der Zeit, wo Jesus, der Menschensohn, als „Knecht Gottes" in die Ausführung der ihm vorgezeichneten ἐντολή eingeht, und mit dem Anheben des Evangeliums (Marc. 1, 14 f.) das ganze Leben des Herrn den strengen Charakter des Gehorsams nach Art der Knechte annimmt, treten auch dessen Rücksichten auf die natürlichen Bande immer entschiedener in den Hintergrund. Es ist der gottväterliche Auftrag, in dem sich von da an sein Lebensopfer in vollständigster Selbstentäußerung verzehrt. Gegen diesen steht selbst die Mutter ihm zurück. Wo diese (Joh. 2, 3.) zu Cana ihn drängt, berichtiget er sie: „Weib, was ist mir und dir: meine Stunde ist noch nicht gekommen", — sie erinnernd, wie er verschieden von ihr, gebunden von dem höhern Willen, seine Handelnszeit von Gott dem Vater zu gewärtigen, nicht aber sich selbst zu nehmen habe (vgl. Iren. adv. Haer. III. 16. n. 7.). — Und wie mächtig ihm, dem „Knechte Gottes", die geistigen Bande mehr gelten als die der Natur, drückt er feierlich Matth. 12, 48 f. aus: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und ausstreckend seine Hand über seine Jünger: Siehe hier meine Mutter und meine Brüder; denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder und meine Schwester und Mutter". In welchem Sinne er dieses gesprochen, darüber gibt er Luc. 14, 26 f. selbst den Commentar. Was er als Gesetz seiner Jüngerschaft vorgezeichnet, hat er selbst vorgethan.

Die Selbstverläugnung dessen, was er war, in Knechtsgehorsam unter Gott (Phil. 2, 6 ff.), dehnte sich auch auf jedes andere menschliche Wollen, auch auf das der Mutter aus, wo diese mit natürlicher Sorglichkeit ihm folgte. Sie aber lernte und übte, belehrt und geführt von ihrem Sohne, mit diesem vollkommenen Gehorsam (Hebr. 5, 8.). Vielleicht gibt die Erwägung eben dieses Gesetzes, welches sich im Leben Beider so streng abprägt, den Schlüssel auch zum tieferen Verständnisse dessen, was unter dem Kreuze vorgegangen ist. Daß mit den Worten: „Weib, sieh' da dein Sohn", — „Sohn, sieh' da deine Mutter", — letztere in die kindliche Obhut des geliebten Jüngers übergeben wurde, ist richtig; nicht minder liegt aber in den Worten des seine Selbstopferung eben vollendenden Gottmenschen, daß er damit des Naturverbandes letzte Fäden löste, als Alles, was er von ihr hatte, im Opfer sich für Gott verzehrte. Beider Selbstentäußerung erreichte damit ihre Spitze, aber auch ihre Verklärung. Als sie den ihr entfremdeten Sohn aus dem Tode bald darauf zurück empfing, war das von ihr genommene menschliche Wesen transformirt in's Göttliche — Sohn Gottes eingesetzt in Macht nach dem Heiligungsgeiste (vgl. Röm. 1, 4., bes. 2 Cor. 5, 16.). — Dieses ihre göttliche Führung. Es fällt, von diesem Gesichtspuncte aus ihr Leben betrachtet, freilich manche Ansicht weg, welche im vermeintlichen Interesse ihrer Ehre hineingetragen wird, welche aber, indem sie die jungfräuliche Mutter zuweilen über den in wahrhaft menschlichen Leidensgehorsam hingegebenen Sohn Gottes stellt, ihr eher derogirt als zulegt. Es fallen damit aber auch weg die Einwendungen alter und neuer Kritiker, die es unbegreiflich finden, daß nach dem, was Gabriel zu Marien gesprochen, diese sich noch „wundern" konnte, wie über etwas Neues, über das, was der Greis Simeon ihr weissagte; daß sie nicht verstand, was der zwölfjährige Jesus wollte, als dieser ihr erwiederte, sie hätten wohl wissen sollen, daß er in dem, was seines Vaters ist, sein müsse. Luc. 2, 33. 49 f. Wohl wußte Maria Alles, und bewahrte und erwog alle Worte in ihrem Herzen; aber welchen Fort- und Entwicklungsgang das Menschliche unter der Bestimmung der Gottheit durch das Leben hindurch schrittweise nehmen werde bis zur Vollendung der großen ἐντολή des Vaters, indem der Sohn in Knechtsgestalt den Weg des Knechtsgehorsams ging, das hatte sie successiv durch Offenbarung zu lernen. Und daß sie lernte, machte sie wachsen, und machte sie groß über Alle vor Gott und den Menschen. Durch Leiden geprüft und vollendet, erscheint sie nicht bloß in ihrer erhabensten sittlichen Größe, sondern ist sie auch, um den Gedanken Hebr. 2, 17 f. auf sie anzuwenden, mitleidsvolle Helferin ihres Geschlechtes geworden. Von diesem, dem biblischen Standpuncte aus, um einen Blick auf früher Dagewesenes zurückzuwerfen, zeigt sich auch das Unverständige in jenen Sagen, womit die apocryphische Literatur das Leben der Gottesmutter auszuzieren beflissen war. Sie sind Bilder rein menschlicher Phantasie, welche nach ihrem Sinne webt, und auch das Göttliche nach ihrer Weise sich gestaltet, welche aber mit der göttlichen Weisheit in der Führung seiner Auserwählten nichts gemein hat. Von hier aus werden andererseits aber auch die Verkleinerungen ihr rechtes Licht erhalten, welche sich an die Glorie der Jungfrau gewagt haben. — Zwei Puncte sind es inzwischen vornehmlich, welche den Namen Maria's mit dem Glauben und Hoffen der Christen auf's Engste verflechten, und selbst im Leben und Culte der katholischen Kirche aller Zonen ihre erhebende Kraft äußern, — daß sie ist Jungfrau und Gottesgebärerin. Der ganze Schwerpunct des Glaubens der Christen ruht zunächst auf der Thatsache, daß Maria als Jungfrau empfangen und geboren hat, durch Einwirkung des hl. Geistes befruchtet. Alles was weiter von der Entsündigung und Befreiung unseres Geschlechtes durch das Blut Jesu Christi „als des unbefleckten Lammes" gelehrt und geglaubt wird, stützt sich auf dieses Factum. Es hängt nämlich damit zusammen die Unbeflecktheit der ganzen menschlichen Wesenheit

Jesu Christi von Allem, was Sünde heißt, welche Reinheit Niemanden zukommen kann, der auf dem Wege der Naturerzeugung in den allgemeinen Naturverband unseres Geschlechtes hereingepflanzt wird. Deßhalb stand bei dem Artikel über Entsündigung in der apostolischen Predigt (vgl. Röm. 8, 3. Gal. 4, 6.) diese Thesis voran, und bildete sie von Anbeginn einen Bestandtheil des apostolischen Symbolums. Und bei den ersten Vätern wird dieses vor Allem urgirt, „daß Jesus Christus wahrhaft geboren sei aus einer Jungfrau" (Ignat. M. ad Smyrn. c. 1.); Justin d. M. macht es in seinem Dialoge mit dem Juden Tryphon zum Gegenstande einer eigenen ausführlichen Darlegung, daß nach apostolischer Predigt Jesus jungfräulich empfangen und geboren sei, und dieses im Einklang mit dem alten Testament (Justin. Dial. c. 48 sqq., bes. c. 66.). Diesen Punct in der Ueberlieferung nachdrucksam und feierlich hervorzustellen, gab zunächst Anlaß der Widerspruch der Ebioniten (s. d. A.). Es war dieses Moment der jungfräulichen Empfängniß des zu erwartenden Christus in der gemeinen christologischen Vorstellung der Juden nicht aufgenommen. Es ging in das von ihm entworfene Bild nicht ein, daß er auf übernatürliche Weise seinem Geschlechte sollte eingegliedert werden. Der Häretiker Cerinth (s. d. A.) sammt allen Ebioniten vermochte es nicht über sich, dem apostolischen Zeugnisse hierin sich zu unterwerfen (Iren. adv. Haer. I. 26.). Nach ihrer Annahme war Jesus Sohn Josephs aus Maria natürlich erzeugt. Einen Anhalt hatten sie dafür im Evangelium selber nicht. Aber bei der ganzen dürftigen Auffassung von der Person und dem Werke Christi, wenig erhaben über Moses und Mosaismus, wie sie in der clementinischen Homilie entfaltet vorliegt, vermochten sie nicht zu begreifen, welche Bedeutung jenes dogmatische Factum im Christianismus ihrer Ansicht haben sollte, und verwarfen so, was, wenn sie es annahmen, ihrem ganzen Lehrsysteme eine veränderte Gestalt nothwendig hätte geben müssen. Dasselbe practische Interesse drängte auch die neueren Ebioniten, jene vornehmste Thatsache vom Umfange der christlichen Heilslehre ausfallen zu lassen. — Die katholische Ueberlieferung und Lehrbestimmung reicht aber noch weiter. Sie behauptet nicht bloß, daß Maria vor und in der Geburt Jungfrau gewesen, sondern auch nachher und fortwährend geblieben. Es wird durch diesen weiteren Zusatz dem Dogma von der Fleischwerdung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau zwar nicht mehr etwas Neues beigelegt, wohl aber der jungfräulichen Mutter jener Ruhm der Unberührtheit, womit sie in die bräutliche Ehe getreten, unverkümmert vindicirt. Nach dem, wie Maria Luc. 1, 34. sich ausspricht, sollte eine andere Ansicht kaum denkbar scheinen, wenigstens auf dem Grunde der Bibel kaum haltbar. Gleichwohl konnte man schon zu Origenes Zeit (Hom. VII. in Luc.) die Meinung hie und da vernehmen, daß Maria nach ihrer Erstgeburt sich in ehelichen Umgang mit Joseph gesetzt, und die im neuen Testament vorkommenden „Brüder Jesu" nachgeborne Söhne seien. Epiphanius hatte in Erfahrung gebracht, daß es namentlich in Arabien Anhänger dieses Wahnes gebe, und richtete eine eigene Epistel wider sie (Haeres. LXXVIII.). Er nennt sie von der Richtung ihrer Controverse Antidikomarianiten (s. d. A.). Die Arianer Eunomius und Eudoxius (s. diese Art.) waren dieser Ansicht im Interesse ihrer Häresie zugethan. Bekannter sind noch in der Geschichte des darüber geführten Streites die Namen Helvidius, Jovinian und Bonosus (s. diese Art.), welchen Hieronymus mit seinen Streitschriften entgegengetreten ist. Im Ganzen waren es wenige biblische Stützpuncte, an welche die Antidikomarianiten sich anklammerten; z. B. Matth. 1, 25. und die ihnen zu entreißen einem Schriftkundigen wie Hieronymus wenig Mühe machte. Vgl. den Art. „Brüder Jesu", und Schleyer in der Freiburger theol. Zeitschrift. Bd. IV. S. 30. Im Grunde waren es auch nicht diese biblischen Stellen, welche irre leiteten. Die Abschwächung des Glaubens und des Sinnes für die sittlichen Ideale des christlichen Lebens führten darauf, den Werth der Jungfräulichkeit herabzusetzen, und natürlich

also vor Allem die glorreichste Blüthe derselben zu verdunkeln. Wo die Ideale einmal entrissen oder entstellt sind, kann die Auflösung des höheren sittlichen Lebens nicht ausbleiben. Daß bei Helvidius und Jovinian dieses practische Motiv den nächsten und meisten Antheil an ihren Aufstellungen gehabt, tritt ganz unverblümt hervor; und daß in den späteren Zeiten und heutzutage die Herabstimmung der sittlichen Lebensforderungen auf ähnliche Umdeutungen der Bibel wieder geleitet habe, wird schwerlich Jemand verkennen. — Maria's höchste Würde aber begründet, daß sie ist Deipara, daß sie Gottes Eingebornen in ihrem Fleische empfangen und geboren hat. „Darum auch, sprach der Engel, wird das aus dir geboren werdende Heilige Sohn Gottes genannt werden". Das nämlich ist die Spitze des katholischen Dogma's, daß der, welcher von Ewigkeit erzeugt aus Gott, bei Gott persönlich subsistirte, daß dieser Nämliche in der Zeit empfangen und geboren worden ist als Sohn der Jungfrau aus der Jungfrau; oder wie Ignatius d. M. es ausdrückt ad Ephes. c. 18: „Denn unser Gott Jesus Christus wurde im Leibesschooße getragen (ἐκυοφορήθη) von Maria, gemäß der Anordnung Gottes, aus Davids Samen zwar, aber vom hl. Geiste. Einer ist Arzt, fleischlich sowohl als auch geistig, geworden und ungeworden, im Fleisch geborner Gott, . . . sowohl aus Maria als auch aus Gott", — genau so, wie auch Paulus Gal. 4, 6. Röm. 1, 3. denselben Lehrsatz vorträgt. Der Name „Gebärerin Gottes", „Mutter Gottes" ist in sofern und weil der in ihr eingefleischte und aus ihrem Fleische wirklich Geborene ewiger und gleichwesentlicher Sohn ist mit Gott dem Vater, nicht bloß vollkommen adäquat dem Sachverhältnisse, sondern ist auch biblisch, indem Elisabeth schon, erfüllt vom hl. Geiste, Maria begrüßte als „Mutter Gottes ihres Herrn." Die Bezeichnung Θεότοκος, schon sehr alt, umfaßt alle hier in Rede stehenden Beziehungen und drückt das Dogma von der Incarnation wie am Kürzesten so am Schärfsten aus. Das Prädicat wurde allmählig um so solenner, als die älteren Häresien fast ohne Ausnahme um das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen, oder, was dasselbe ist, um die Lehrbestimmung über die Fleischwerdung des Logos sich bewegten, und die Katholiken ihrerseits nach verschiedenen Seiten immer einen und denselben Satz zu vertheidigen hatten, daß der Sohn Gottes in Maria der Jungfrau mit gemeinmenschlicher Natur empfangen, zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch, als Gottes Sohn und als Menschensohn aus ihr geboren worden sei. Die vollendetste Ausprägung und feierlichste Darlegung fand diese Ueberlieferung gegenüber den Distinctionen, durch welche zuletzt Nestorius (s. d. A.), nach dem Vorgange des Paulus von Samosata, dann nach den einseitigen biblischen Interpretationen des Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsueste, der Lehre von der Incarnation, eine Gestalt zu geben unternommen hatte, wodurch der Begriff der Θεότοκος als unangemessen beseitiget wurde. Daß er die gemeine Tradition nicht für sich habe, gestand Nestorius zu; seine und seiner Lehrer Argumente waren dialectisch-biblischer Natur. Ihre Prüfung und Entkräftung forderten, da sie mit seiner Grundanschauung vom Erlösungswerke verwachsen waren, die Väter zur subtilsten Erforschung der hl. Schriften auf. Die Frucht aber war, daß das Prädicat Θεότοκος noch bestimmter und entschiedener der hl. Jungfrau beigelegt und gegenüber der Häresie gefeiert wurde. — Eben diese dogmatische Thatsache und diese Würde Mariens gründete ihr im innigsten Zusammenhange mit der Fortüberlieferung und Vertheidigung des apostolischen Glaubens im Fortgange der Zeiten jene eminente Verehrung, womit sie in der katholischen Kirche aller Zungen gefeiert wird. Es wurde gesagt: „im Fortgange der Zeiten". Denn daß der Marianische Cult gleich in dem ersten bis dritten Jahrhunderte ausgebildet vorhanden gewesen, wie im fünften und den folgenden Jahrhunderten, dürfte schwer zu beweisen sein. Bei allen großen Persönlichkeiten wird ihr Werth und ihre sittliche Größe und Bedeutung erst erkannt und empfunden, wenn sie

vollendet und dem Erdenleben entrückt sind. Es tritt dieses bei dem Haupte und Vollender aller Heiligen, bei Jesus Christus, recht augenfällig hervor. „Unser Gott Jesus Christus, bemerkt Ignatius d. M. ad Rom. c. 3., tritt nun, im Vater seiend, mehr in die Sichtbarkeit herein". So ging es auch mit der Mutter desselben. Ihr Name fing an zu glänzen, als sie nicht mehr auf Erden gesehen wurde. Die bloß irdischen Verhältnisse gingen im Bewußtsein mehr und mehr zurück, dafür aber trat desto leuchtender hervor, was Gott in seiner Gnade an ihr gethan, und was sie in der Sache unserer Heilsbereitung für uns gewirkt. Dabei kann und darf nicht verkannt und geläugnet werden, daß die Entfaltung ihres Ruhmes wie die Verehrung, welche ihr gezollt wurde, gleichen Schritt geht mit dem Kampfe gegen und mit dem Siege über die Häresie. Und es wäre nicht zu viel gewagt, wenn man behaupten wollte, daß der der hl. Jungfrau im wachsenden Maße zugewendete Cult eine Art begeisterter Genugthuung und Huldigung sei, welche man in der Kampfes- und Siegesfreudigkeit ihrem Namen brachte. So liegt es zum Mindesten in der Geschichte. Je mehr die Christenheit oder die Kirche mit aller Wonne an dem Gedanken hängt: „Gott menschlich sichtbar geworden zur Neuheit ewigen Lebens" (Ignat. M. ad Ephes. c. 19), desto weniger ließ sie sich durch häretische Sophistik losreißen von dem durch die Authorität der Apostel ihr verbürgten Factum und Satze, daß Gottes Eingebornen, der uns in seinem Blute ausgeboren, uns Maria aus ihrem Blute eingeboren habe. Begreiflich wurde darum ihr Name mit feierlichem Nachdrucke vorangestellt und in das Bekenntniß feierlich aufgenommen. „Unser Gott Jesus Christus wurde von der Jungfrau Maria durch den hl. Geist im Schooße empfangen, getragen und aus ihr geboren" (Ignat. M. ad Ephes. c. 7. ad Trall. c. 9. ad Smyrn. c. 1. etc.), wurde als Antidotum gegen alle häretische Lehrcorruption eingeprägt. Nicht lange, so nöthigte dieselbe Controverse auch, die katholische Anschauung tiefer zu begründen. Als nächste fruchtbare Parallele bot sich dar die Stammmutter unseres Geschlechtes. Man fand es ganz entsprechend der Ordnung der göttlichen Oeconomie, daß „wenn durch eine Jungfrau, Eva, von der Schlange durch Annahme ihres Wortes befruchtet, Ungehorsam und Tod geboren hatte, dagegen durch eine zweite Jungfrau, Maria, auf des Engels Botschaft hin vom hl. Geiste befruchtet, Der geboren worden ist, durch welchen Gott die Schlange und die ihr verähnlichten Engel und Menschen entmächtet (Justin. M. Apol. I. c. 100. Vgl. Iren. adv. Haer. III. 22. Tertull. de carne Christ. c. 17. Epiphan. Haer. LXXVIII. n. 18.). So, urtheilte man, sei die rückständige Schuld des Weibes wieder reparirt worden, indem, wenn Eva aus einem Manne entsprungen war, hinwiederum nun Maria, ohne Zuthun eines Mannes, aus ihr allein, durch die Einwirkung des Geistes, Jesum Christum geboren hat (Cyrill. Hieros. Cat. XII. n. 19.). Und kein Wunder: je klarer und lebendiger man sich von der Idee angesprochen fühlte, daß durch die Einfleischung aus Maria der Jungfrau eine geistige Neuschöpfung angebahnt worden sei, desto inniger fühlte man sich hingezogen zu dem Bilde derjenigen, durch deren nächste Vermittlung dieser Umschwung in der religiösen Geschichte unseres Geschlechtes oder des Reiches Gottes eingeleitet wurde. Der Fortschritt ihrer Verehrung darf daher nicht überraschen. Je weiter die Häresie im Zeitenlaufe mit ihren Angriffen sich vorwagte, je mehrere der Lehrpuncte sie antastete, desto weiter ward der Name der *Θεότοκος* vorgerückt. Es ist nämlich eine schon von Irenäus beobachtete und seitdem hundert Mal bewährte Erfahrung, daß alle Häresie von der Läugnung der Incarnation des Logos aus der Jungfrau entweder ausgeht oder damit endiget. Daher denn in jener Bezeichnung eine Art Schibboleth der Katholiken enthalten ist gegen alle Häresie, wie denn der hl. Cyrillus von Alexandrien in der Nestorianischen Controverse kein Bedenken trug, auszusprechen: *Μαρία ἐστὶ Θεότοκος, τοῦτ᾽ ἔστι παράδειγμα τῆς καθολικῆς ἀληθείας.* Von dieser Seite

aus begreift sich eben so einfach als geschichtlich der Cult, welcher Maria der Jungfrau in der katholischen Kirche erzeigt wurde und wird. Derselbe ist mit der katholischen Lehrüberlieferung auf das Innigste verwachsen. Dieser Cult läßt sich aber auch noch von einer andern Seite aus auffassen. Maria steht zugleich als eine sittliche Größe da, welcher nicht vor noch nach eine andere zur Seite gestellt werden darf. Wir haben hier nicht im Mindesten vor, zum Panegyriker zu werden; nur was dasteht, soll unbefangen in's Auge gefaßt und gewürdiget werden. Wie sie dasteht, ist sie ein hehres Gewächs, gepflanzt und großgezogen durch Gnade, und obendrein dazu bereitet, damit ein neues Geschlecht sich daraus entfalte. Als schöne Blüthe erscheint an ihr die gottgeweihte Jungfräulichkeit. In ihr aber, als worin das Gesetz der gemeinen Natur aufgehoben oder unterthan gemacht sich zeigt vom Gesetz des Geistes, und worin nach Jesu Ausspruch dieser einst seinen Triumph feiern wird, erscheint zuvörderst die Vollkraft der gestaltenden und verklärenden Gnade des Geistes. Maria steht in dieser Hinsicht als Blüthe wie der Zeit so der Sache nach oben an. Und wenn es das lebhafteste Bestreben der Kirche ist, daß das von Christus eingesenkte Element des Geistes in Allen durchgebildet und die vorgehaltene Idee treue Nachgestaltung finde: so begreift sich auch wohl, warum und wozu sie jene so einzige Persönlichkeit, „woraus wie aus einer Wurzel fortan die jungfräulichen Zweige sich ausbreiten" (Athanas. Fragm. in Luc. I. 46. T. I. P. II. p. 127), so hellstrahlend emporhebt. Es ist der katholischen Kirche, der Häresie gegenüber, eine in's tiefste Bewußtsein und Gefühl eingeprägte Vorstellung: wahre gottgeweihte Jungfräulichkeit sei der Triumph der geistigen Gnade, sei die nächste Berührung des Zieles unseres Geschlechtes in englischer Verklärung. — Das Christenvolk fühlt sich aber auch sonst noch an sie hingezogen. „Hat die Jungfrau Maria durch Glauben und Gehorsam, um mit Irenäus zu reden (adv. Haer. V.), die Bande gelöst, welche Eva durch ihren Ungehorsam geknüpft", und „ist sie so die Fürsprecherin der Mutter Eva geworden", so dehnt sich dieß Verhältniß begreiflich auf das ganze Geschlecht aus, welches jener ersten Mutter entsprossen, jene Fesseln der Sünde und des Todes von ihr geerbt hat. Schwerlich wird man sich der aus der Fleischwerdung des Sohnes Gottes neugestalteten Gnadenverhältnisse vollkommen bewußt werden können, namentlich der daraus erblühenden Freiheit, ohne von ähnlichen Betrachtungen und Empfindungen gehoben zu werden. Dazu kommt noch eine weitere Erwägung. Maria, die Gebenedeite, ging lernend und leidend die Schule des Gehorsams. In dem aber, daß und was sie gefühlt, gelitten und gelernt, vermag sie ihres Theils Mitleid zu fühlen mit denen, die da unwissend sind und irren, und ist sie vollendet nun bereite mitleidsvolle Helferin denjenigen, welche noch mit den Versuchungen ringen. Es ist hier nicht der Ort, die gegebenen Andeutungen nach den verschiedenen Beziehungen hin zu verfolgen; sicher aber diese aus den evangelischen Thatsachen geschöpften Anschauungen die wahre Grundlage des Marianischen Cultes, welcher in dem katholischen Kirchenwesen eine so ausgezeichnete Stelle einnimmt. Er ist wahr für Jeden, dem das Christenthum nicht ein System von abstracten Lehren, sondern eine lebendige, in der Geschichte der Menschheit wurzelnde, in gnädiger Annäherung Gottes zu unserem Geschlechte sich erfüllende und vollendende Religion ist. Wie die Kirche dadurch, daß sie alle bekannteren Momente im Leben der hl. Jungfrau in ihrem Festkreise liturgisch fixirt und so die Thatsachen unserer Heilsveranstaltung historisch festhält und gegen Verdunklung schützt, der Lebendigkeit der Glaubensüberlieferung einen unversiegbaren Zufluß zuführt: so wird dadurch, daß sie die hohen sittlichen Charaktere, die Gebilde der Gnade, als solche bezeugt durch die Stimme Gottes, hellleuchtend voran und ober sich stellt und hält, verhütet, daß je der Maßstab der sittlichen Forderungen sich ihr verringere, oder das Bild erbleiche, welches der Einzelne, jeder in seiner Besonderheit, nachzuformen hat. — Wurde hier aus dem Fonde

der evangelischen Geschichte der Marianische Cult in seiner Berechtigung hingestellt, so ist nicht zugleich auch nothwendig, die richtigen Gränzen näher zu markiren, welche in dem Dogma ohnehin gegeben sind (s. den Art. Cultus latriae). [Reithmayr.]

Maria von Agreda, Oberin des Convents der Franciscanerinnen zu Agreda in Spanien, geboren zu Agreda 1602, gestorben 1665, über deren Leben Görres in seiner Mystik weitläufig sich verbreitet, besonders Bd. I. S. 482—495 und Bd. II. S. 349, hat auf Geheiß ihrer Vorgesetzten und, wie sie selbst dafür hielt, von Gott getrieben und geführt, mehrere Schriften verfaßt. Unter diesen steht das Leben der jungfräulichen Gottesgebärerin oben an (Ciudad de Dios), anhebend mit Mariens Verkündigung vor ihrer Geburt und dann ihr ganzes Leben durchführend von ihrer Geburt bis zum Tode, mit Einflechtung des Lebens Christi bis zu ihrem Hingange. Da dieses Buch nach ihrem Tode durch die Franciscaner, deren Orden sie angehörte, zum Drucke befördert und als göttliche Offenbarung geltend gemacht wurde, so regte sich dagegen von allen Seiten her bald ein großer Widerspruch. Die Sorbonne hob 1696 mehrere Artikel daraus hervor und verwarf sie als falsch und der reinen Lehre widerstrebend. Das spanische und portugiesische Inquisitionsgericht verboten das Werk, und die Congregation des Index zu Rom that 1710 desgleichen. Unter den verschiedenen Theologen, welche gegen „die Stadt Gottes" schrieben, ist der berühmte Theolog Amort (s. d. A.), Canonicus des Stifts Pollingen in Bayern, zu nennen (s. dessen Schriften de revelatione, visionibus et apparitionibus privatis, controversia de revelationibus Mariae Agredanae). Natürlich hatte das Buch auch seine Vertheidiger, namentlich aus dem Orden der Franciscaner, welche überdieß die Canonisation der Verfasserin eifrig betrieben. Bei unparteiischer Prüfung dieses Buches möchte wohl das Urtheil des sel. Görres das gerechteste und billigste sein. Ohne allen Zweifel, sagt Görres (II, 352), ist eine große mystische Anschauung in diesem Buche ausgelegt, sein speculativer Theil ist mit großem Tiefsinn durchgeführt, und sein historischer schildert zuweilen mit großer Anschaulichkeit die einzelnen Umstände und Ereignisse; aber was die Form belangt, so läßt sich wenig zu seinem Lobe beibringen. Ferner, bemerkt Görres, kann die Schrift von verschiedenen Irrungen nicht freigesprochen werden: sie steht in einer bedenklichen Inhalts-Verwandtschaft mit den Apocryphen „de nativitate b. V. Mariae et de infantia Jesu", sie enthält verschiedene chronologische, historische und anderer Art Irrthümer, so daß sie also der Sicherheit und Zuverlässigkeit entbehrt. Gewiß ist, daß dieses Buch und die Visionen, die Agreda gehabt, die Canonisation derselben seither eher gehindert als befördert haben. Uebrigens ist sogar in Frage gezogen worden, ob Maria Agreda die Verfasserin sei. [Schrödl.]

Maria, die Katholische, Königin von England. In den traurigen Wirren, welche die Reformation in Großbritannien zur Folge hatte, glänzt die Königin Maria als eine Regentin, welcher das Wohl ihrer Unterthanen aufrichtig am Herzen lag. Leider hat ihre Geschichte in der eigenthümlichen Parteilichkeit der Protestanten eine sehr düstere Seite erhalten, welche aufgeklärt zu werden verdient. Ihre Regierungszeit fällt in jene Periode, in der die Geschichte Englands mit Blut geschrieben ist. Sie war die Tochter Heinrichs VIII. (s. d. A.) und seiner ersten rechtmäßigen Gemahlin, der unglücklichen Catharina von Aragonien, und erblickte am 8. Februar 1515 das Licht der Welt. Durch die Verheirathung ihres Vaters mit Anna Boleyn wurde sie, die nächste Erbin des Thrones, zum Bastard gestempelt, jedoch durch testamentarische Bestimmung desselben nach seinem Sohne Eduard VI. wieder als die nächste Thronerbin bezeichnet. Unter Eduards VI. Regierung nun ging England vom Schisma zur Häresie über, die durch alle Gewalt der Tyrannei durchgeführt wurde. Nach dem im Juni 1559 erfolgten Tode Eduard's VI. erklärte sich das Volk gegen die Usurpation der Johanna Grey für seine rechtmäßige Königin Maria (1553—1558). Sie hielt

unter dem unbändigsten Jubel des Volkes mit ihrer heuchlerischen Halbschwester Elisabeth am 31. Juli ihren Einzug in London. Derselbe Jubel hatte sich auch auf ihrer ganzen Reise von Framlingham in Souffolk, wohin sie sich geflüchtet hatte, gezeigt, und alle englischen Geschichtsquellen stimmen darin überein, daß eine so große Pracht und eine so allgemeine Freudigkeit noch bei keiner Krönung zuvor gesehen worden sei (s. Lingard, Gesch. von England, übers. von Salis. Frankfurt a. M. 1828. Bd. VII. S. 141. Cobbett, Gesch. der prot. Reform. in England und Irland, teutsch, Aschaffenburg 1838. Fehr, Gesch. der europäischen Revolutionen seit der Reformation. Bd. I. S. 49). Zwar berichtet uns Hume, das Volk habe die Grundsätze der Königin nicht geliebt; allein dagegen sprechen außer Thatsachen und Quellen selbst psychologische Gründe. Das Volk ist seinem innersten Wesen nach conservativ, ganz besonders aber in Sachen der Religion. Wie nun wäre es zu erklären, wenn ein Volk, das erst vor drei Jahren in allen Theilen des Königsreichs gegen die neue Kirche und ihre Stifter aufgestanden war, sich nicht über die Thronbesteigung einer Fürstin gefreut hätte, von der es nichts wußte, als daß sie das verhaßte neue Kirchenthum stürzen werde. Der Anfang ihrer Regierung war gemischt mit Milde und Ernst. Noch bevor sie durch den eben seiner Haft entlassenen Gardiner nach dem katholischen Ritus gekrönt worden war, erließ sie zwei Proclamationen, für welche sie das ganze Volk segnete. Durch die erste schaffte sie die schlechte Münze ab, die ihr Vater eingeführt und ihr Bruder noch mehr verschlechtert hatte, und durch die zweite erließ sie dem Volke zum Danke für seine bewiesene Anhänglichkeit an sie die im letzten Parlamente bewilligte Subsidie und bezahlte zugleich die seit drei Jahren rückständigen Thronschulden; eine allgemeine Amnestie schloß nur 60 namentlich genannte politische Verbrecher seit ihrer Thronbesteigung aus. Im Rathe von lauter Feinden umgeben, bat sie den teutschen Kaiser, Carl V. (s. d. A.), um seine Meinung in Betreff der Bestrafung der Verschwörer und Wiedereinführung des Katholicismus. In ersterer Beziehung rieth derselbe zur Bestrafung, empfahl jedoch Milde statt voller Gerechtigkeit. Nun traf von allen Gefangenen bloß die sieben am schwersten Gravirten gerichtliche Verfolgung. In Betreff der Religion rieth ihr der Kaiser, Nichts ohne Zustimmung des Parlamentes zu ändern. Sie bestand daher zunächst auf dem Rechte, für sich im Palaste katholischen Gottesdienst zu halten, gab aber zugleich mehreren unter der vorigen Regierung abgesetzten Bischöfen ihre Bisthümer zurück. Durch die reformirten Prädicanten aufgestachelt, ließ es bald der Pöbel der Hauptstadt nicht an Tumulten über eine Messe fehlen. Dieß veranlaßte die Königin zu der Erklärung, daß sie Niemanden ohne gemeinschaftliche Zustimmung zu dem Bekenntnisse ihrer Religion zwingen werde, daß es aber Jedermann auf's Strengste verboten sei, das Volk zum Aufruhr zu reizen oder durch die Schimpfworte Papist und Ketzer aufzuregen. Durch die Conversion der Prinzessin Elisabeth schwand die letzte Stütze und Hoffnung der Reformirten, und Cranmer (s. d. A.) wurde wegen Versuchs zum Aufruhr in den Tower geschickt. Am 3. October eröffnete Maria ihr erstes Parlament, und Peers und Gemeine wohnten der üblichen Heiliggeistmesse bei. Einstimmig wurde in beiden Häusern die Ehe Heinrichs VIII. mit Catharina von Aragonien als gesetzmäßig anerkannt und dadurch stillschweigend Elisabeth als Bastard erklärt. Ebenso wurde am 8. November die Bill in Betreff der Wiedereinführung des Katholicismus angenommen, jedoch geschah kluger Weise der Restitution des Kirchenguts und der päpstlichen Suprematie, welch' letztere ein dreißigjähriges Schisma in Mißcredit und Vergessenheit gebracht hatte, keine Erwähnung. Man verharrte also noch beim Schisma, und auch Maria nahm den ihr verhaßten Titel eines Oberhauptes der Kirche an. Eine Verschwörung gegen ihre Regierung im Januar und Februar 1554 hatte die Hinrichtung von drei Individuen zur Folge, „eine Milde, sagt Lingard a. a. O. S. 185, die, wenn man

alle Umstände erwägt, in der Geschichte jener Zeit vielleicht ohne Beispiel ist." Dafür ward die Königin sowohl vom Kaiser als auch von ihren Räthen hart getadelt, und nun adoptirte sie von diesen den Grundsatz, daß Straflosigkeit die Uebelgesinnten zu neuen Verbrechen ermuthige, und daß daher gegen diese die volle Strenge angewendet werden müsse. Nun büßten auch Johanna Grey und ihr Gemahl die Betheiligung an der Verschwörung mit dem Tode. Fünfzig übergegangene Soldaten wurden standrechtlich gehängt, aber 400 begnadigt und die Meisten, welche im Tower den Aufruhr bereuten, in Freiheit gesetzt. „Diese Hinrichtungen, sagt Lingard a. a. O. S. 188, haben einige Schriftsteller bewogen, Maria unnöthige Grausamkeit vorzuwerfen. Wer sie aber mit ihren Zeitgenossen unter ähnlichen Umständen vergleicht, dürfte nicht geneigt sein, jener Meinung beizutreten. Wurden in dem hier besprochenen Fall 60 Aufrührer ihrer Gerechtigkeit oder ihrem Zorne geopfert, so werden wir in der Geschichte der nachfolgenden Regierung sehen, daß nach einer Empörung von minder furchtbarem Aussehen einige 100 Opfer erfordert wurden, um die beleidigte Majestät Elisabeths zu besänftigen". Da indeß die letztere bei dieser Verschwörung betheiligt war oder doch um sie wußte, jedenfalls ihre Unschuld nicht beweisen konnte, wurde sie in den Tower gebracht und harrte hier des Schicksals ihrer Mutter, als sie durch Gardiner's Vermittlung wieder ihre Freiheit erhielt. Nachdem der von den Reformirten aufgestellte Satz, daß die Herrschaft eines Weibes der göttlichen Anordnung widerspreche, durch das Parlament beseitigt war, verehelichte sich Maria am 25. Juli 1554 mit Philipp, Infanten von Spanien, Sohn und Erben Carls V. Das Parlament hatte in diese Ehe unter der Bedingung gewilligt, daß Philipp keine Regierungsrechte beanspruche, selbst nicht nach Marien's Tode. So in ihrer Macht befestigt, glaubte sich Maria zur Wiedereinführung des Katholicismus verpflichtet. Schon wurden beweibte Priester entlassen, schon durch Gardiner mit päpstlicher Erlaubniß katholische Prälaten geweiht, um die wenigen protestantischen Bischöfe zu ersetzen, aber das hauptsächlichste Hinderniß bildete das Kirchengut, an dessen Raube sich die höhern und höchsten Stände betheiligt hatten, und das durch Kauf und Vererbung in ganz verschiedene Hände gelangt war. Indeß wurde von Papst Julius III. eine Bulle erwirkt (Oct. 1554), durch welche er seinen Legaten Pole ermächtigte, Alles unter Heinrich VIII. und Eduard VI. der Kirche entrissene Gut den gegenwärtigen Besitzern desselben abzutreten und zu überlassen. Nun erklärte der Kanzler am 21. November bei Eröffnung des dritten Parlamentes, daß Ihre Majestäten vor Allem die Wiedervereinigung mit der alten Kirche hoffen. In der That wurde schon Tags darauf die Verurtheilung des Cardinals Pole widerrufen, worauf dieser feierlich in London einzog. Die Wiedervereinigung ging in beiden Häusern beinahe mit Acclamation durch, bei den Lords einstimmig, und bei den 300 Gemeinen erhoben sich nur zwei Stimmen, aber auch diese verzichteten am andern Tage auf den Widerstand. Nun wurde den Majestäten eine Petition überreicht, des Inhaltes: „Sie gedächten reuevoll des Abfalls des Reiches vom apostolischen Stuhle, seien bereit, jedes diesen Abfall verursachende oder bekräftigende Statut zu widerrufen, hofften durch die Vermittlung beider Majestäten, die an der Sünde keinen Theil genommen, von allen Kirchenstrafen absolvirt und wieder in den Schooß der allgemeinen Kirche aufgenommen zu werden." Am 30. November, am Feste des hl. Andreas, absolvirte der Legat im Beisein beider Majestäten im Parlamente „alle Anwesenden, die ganze Nation und deren Länder von jeder Ketzerei und jedem Schisma, sowie von allen Urtheilen, Censuren und Strafen, worin sie deßhalb verfallen, und nahm sie wieder im Namen der hl. Dreifaltigkeit in die Kirche auf." „Amen"! ertönte es von allen Seiten, das Parlament erhob sich von den Knieen und folgte dem Könige und der Königin in die Capelle, wo das Te Deum gesungen wurde. Nachdem auf diese Weise England

wieder ein katholisches Land geworden war, waren von selbst die Maßnahmen bezeichnet, die Parlament und Regierung zu befolgen hatten. Der Legat erklärte die Rechtmäßigkeit des Besitzes von Kirchengütern, diese wurde durch das Parlament bestätigt und zugleich alle Beschlüsse gegen die päpstliche Auctorität widerrufen. Im Januar 1555 folgte dann die Begnadigung mehrerer bei einem neuerlichen Aufstand betheiligter Individuen, und auch Elisabeth kam wieder an den Hof. — Wir haben nun in dem Folgenden von dem Verhältnisse Maria's zu den Reformirten zu sprechen. Dabei haben wir an Zweierlei zu erinnern: einmal, daß Maria in einem Zeitalter lebte, wo von religiöser Freiheit nirgends die Rede war, wie dieß das Benehmen der Reformirten in England selbst unter Eduard VI. am deutlichsten gezeigt hatte, und wie es unter Elisabeth (s. d. A.) noch furchtbarer hervortrat, und sodann, daß die Reformirten jetzt eine religiös-politische Secte bildeten. Maria für sich war für mildes Verfahren gegen dieselben (s. den Beweis bei Lingard a. a. O. S. 218); aber noch im December 1554 war in beiden Häusern eine Bill zur Wiedereinführung der Ketzerstrafe durchgegangen, von der Maria nur die gesetzmäßige Vollstreckerin war. Während dann die gefangen gesetzten reformirten Prediger eine demüthige Adresse an die Königin richteten, betete im Abendgottesdienste am Sylvestertage der berüchtigte Prediger Roß: „Gott möge das Herz der Königin bekehren oder sie von dieser Welt nehmen". Und so sollte im J. 1555 der Sturm gegen die Reformirten losbrechen. Am 28. Januar wurde der Proceß gegen die angesehensten reformirten Prediger im Gefängnisse eröffnet; von den sechs Angeklagten widerrief Einer und ein Anderer bat um Frist, die andern vier, unter ihnen der Bischof Hooper, konnten nicht zum Widerruf vermocht werden, wurden daher excommunicirt und dem weltlichen Gerichte übergeben und büßten auf dem Scheiterhaufen. Bald traf dasselbe Schicksal noch sechs Andere, ohne Zweifel, weil der Fanatismus der Protestanten neue Excesse hervorrief, wie denn in den Grafschaften Cambridge, Suffolk und Norfolk eine neu organisirte Verschwörung entdeckt wurde, in deren Folgen mehrere Opfer fielen und auch das Schicksal Cranmer's (s. d. A.), Rudley's und Latimer's entschieden wurde. Allein je strenger man gegen die Ketzer verfuhr, desto ungestümer wurde der Eifer ihrer Prediger. Daher dauerte die Verfolgung während der ganzen Regierung Maria's mit unterbrechenden Zwischenräumen fort. Die Zahl der Hingerichteten beträgt nach Lingard a. a. O. S. 239 beinahe zweihundert Menschen, nach Hume, der wiederum nach Fox zählt, 279 Personen, unter denen jedoch viele wirkliche Verbrecher und Verschwörer sich befanden, und nur Wenige wurden ihres bloßen Glaubens wegen hingerichtet. Es ist schon an einem andern Orte erinnert worden (s. den Art. Großbritannien), daß dieser Umstand in Rücksicht auf die zahlreicheren Opfer unter Heinrich VIII. und Elisabeth nicht dazu berechtige, Maria des Blutdursts zu beschuldigen, so sehr unsere Zeit ein solches Verfahren gegen Andersgläubige mißbilligt. Als gesetzliche Vollstreckerin der Strafgesetze gegen die Häretiker mußte sie gegen die Reformirten um so strenger verfahren, als diese das Volk gegen die Königin fanatisirten und nicht aufhörten, gegen den zu Recht bestehenden Katholicismus loszudonnern. Bei alle dem war Maria's Regierung eine milde; als sie nach drei Jahren zum ersten Male Steuern verlangte, begnügte sie sich mit einer geringern Summe, als das Parlament bewilligt hatte; sie überließ ferner im November 1555, weil sie keinen Theil am Raub des Kirchengutes haben wollte, der Kirche wieder die Zehnten und Annaten im jährl. Betrage von 63,000 Pf. Sterling oder nach dem heutigen Geldwerthe von einer Million Pfund, gab alle Kirchen- und Klostergüter zurück, soweit sie in ihrem Besitze waren, und stellte wieder mehrere Klöster her; auch das Ordenshaus der Johanniter erhob sich wieder aus dem Schutte. Die Verschwörung Dudley's zum Sturze Maria's und Erhebung Elisabeth's auf den Thron wurde vereitelt, aber dennoch fehlte es nicht an stets neuen Com-

plotten. Die letzten Tage Maria's wurden verbittert durch den Verlust von Calais an die Franzosen. Sie starb am 19. Nov. 1558, und nach ihr sollte unter Elisabeth England mit Gewalt zu der neu etablirten Hochkirche (s. d. A.) hinübergezogen werden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Maria zu hart beurtheilt wurde; sie war bloß Vollstreckerin von Gesetzen, die sie nicht selbst gemacht hatte, und machte dabei nicht selten von ihrem Begnadigungsrecht Gebrauch. Die gemäßigteren Reformirten haben sie zwar nicht zu den größten, wohl aber zu den besten englischen Monarchen gezählt, haben ihre Tugenden, ihre Frömmigkeit und Milde, ihr Mitgefühl für Arme und ihre Freigebigkeit gegen Nothleidende gepriesen und in alleweg ihre strenge Sittlichkeit anerkannt. Die Hofdamen ahmten ihrer Gebieterin nach, und der Anstand, der an Maria's Hof herrschte, ward oft lobpreisend von denen erwähnt, welche die Ausgelassenheit und Zügellosigkeit ihrer jungfräulichen Nachfolgerin beklagten. In Allem lag ihr das Wohl der Unterthanen am Herzen; so unterließ sie die üblichen Reisen, die durch Lieferung von Lebensmitteln und Bespannung der königlichen Wagen zu niedrigen Preisen für den Landmann drückend waren, beschränkte ihren ländlichen Aufenthalt auf ihr Gut Craydon im Erzbisthum Canterbury und besuchte von da aus selbst die Hütten der Armen, um ihre Noth zu lindern. Vgl. auch den Art. Irland. [Fehr.]

Maria de Mercede, s. Marienfeste, übrige, und Gregor IX.

Maria Stuart, Königin von Schottland, stammte von großmütterlicher Seite von Margaretha, Heinrich des VIII. von England ältester Schwester, die mit dem schottischen Könige Jacob IV. vermählt war; ihr Vater war Jacob V. von Schottland, ihre Mutter Maria von Guise. Im April 1558 wurde sie, 15 Jahre alt, mit dem fast gleich alten Franz, Dauphin von Frankreich, vermählt. Nach dem Tode der englischen Königin Maria, der Katholischen, nahm sie den Titel Maria Stuart, Königin von England, und das Wappen dieses Königreichs an, wozu sie indeß vollkommen berechtigt war. Durch die Anerkennung der legitimen Geburt der katholischen Maria war Elisabeth nach rechtlichen Begriffen zum Bastard gestempelt, also nicht thronfähig, und das Anrecht auf den englischen Thron ging auf die schottische Dynastie über. Allein der Besitznahme dieser englischen Krone standen große Schwierigkeiten im Wege. Die Politik Philipps von Spanien, des Gemahls Maria's, der Katholischen, mußte gegen eine Vereinigung Englands mit Frankreich sein; England aber, in dem nunmehr die protestantische Partei die Oberhand gewonnen hatte, verabscheute an der Hand eines durch und durch corrumpirten Parlamentes eine katholische Regierung und gewährte daher Elisabeth alle Mittel und alle Macht, sich als Königin zu behaupten. Noch verweigerte Maria mit ihrem Gemahl, der als Franz II. den französischen Thron bestiegen hatte, die Ratification eines Vertrags, durch den sie auf Titel und Wappen einer Königin von England verzichten sollte; allein am 5. December 1560 starb Franz II., und damit ward ihre Kraft gebrochen; sie hatte aufgehört, Königin von Frankreich zu sein und fand sich veranlaßt, nach ihrem Erbreich Schottland zurückzukehren. Damit begann die Fülle ihres Unglücks, während sie in Frankreich nur Freude und Wonne genossen hatte; ihr Herz blieb daher in diesem Lande, wo sie in klösterlicher Einfachheit erzogen worden war, und wo sie den Lenz ihrer Jugend in allgemeiner Verehrung verlebt hatte. Die englischen Minister suchten ihrerseits ihre Rückkehr zu verzögern, weil sie befürchteten, sie könnte sich wieder verehelichen und dann ihre Ansprüche auf den englischen Thron mit Nachdruck erneuern; ja sie sollte sogar auf ihrer Rückkehr gefangen genommen werden. Den Winter über brachte sie bei ihren Verwandten in Lothringen zu und tröstete sich in ihrem Schmerze damit, daß sie Elegien auf ihren verblichenen Gatten schrieb, konnte aber auch jetzt noch nicht vermocht werden, den genannten Vertrag zu ratificiren, und berief sich dabei auf den zu befragenden Willen ihrer schottischen Stände. Darüber wurde Elisabeth so aufgebracht, daß sie ihr die

Erlaubniß, durch England zu reisen, verweigerte. Das beirrte indeß Maria Stuart nicht, und sie kehrte im August 1561 nach Schottland zurück, entging glücklich der in den Dünen auf sie lauernden englischen Flotte und zog bald darauf unter dem Jubel des Volkes in der Hauptstadt Schottlands ein. Dieser Tag des Einzuges war für sie ein Tag der Freude und des Glückes, der einzige vielleicht, den sie in Schottland erlebte; allein nur zu bald war sie dem Unglücke verfallen. Unter der Regentschaft ihrer Mutter Maria (seit 1542, wo Jacob I. starb) hatte der Protestantismus in der Form des finstersten Puritanismus, durch eine Parlamentsacte 1560 förmlich eingeführt, vollständig die Oberhand gewonnen und sich in furchtbarem Trotze gegen die Regierung Luft gemacht. Als eine 18jährige Wittwe, Königin eines durch und durch unterwühlten Landes, mußte sich Maria nach fremder Hilfe umsehen. Frankreich, durch bürgerliche und religiöse Kriege zerrissen und zerfleischt, konnte eine solche unmöglich gewähren, und so sah sich Maria Stuart genöthigt, um die Gunst der Königin Elisabeth von England zu buhlen. Da sie Beleidigungen leicht und gerne vergaß, wurde ihre Freundschaft zu Elisabeth eine aufrichtige, während diese das Mißtrauen gegen eine Fürstin nicht unterdrücken konnte, in der sie immer noch eine Nebenbuhlerin um ihre eigene Krone erblickte. Daher verlangte sie Ratification des genannten Vertrags von Leith, worauf sich Maria nicht einlassen wollte. Eine zum Zwecke der Vermittlung vorgeschlagene persönliche Zusammenkunft beider Königinnen lehnte Elisabeth ab, vielleicht aus Eifersucht über Maria's höhere Grazie, vielleicht auch aus Furcht vor der Wirkung, die deren Gegenwart auf ihre Anhänger in England haben könnte. Als Maria Stuart ihre Absicht, zu heirathen, kundgab, bot ihr Elisabeth Dudley an; allein diese schlug ihn aus und wählte den katholischen Grafen Darnley, einen Stuart, zu ihrem Gemahl. Da auf diese Weise der Befehl Elisabethens, Maria müsse den Grafen Leicester ehelichen oder feierlich versprechen, Wittwe zu bleiben, nichts gefruchtet hatte, wiegelte Elisabeth die Schotten auf, sich einer solchen Ehe zu widersetzen, und nun sollte wieder einmal der Glaube des Evangeliums in Gefahr sein, weßwegen Maria beruhigende Erklärungen abgab; auch gelang es ihr, die Insurgenten aus dem Lande zu treiben. Indeß war die neue Ehe Maria's nicht glücklich. Der Trunkenbold Darnley, ein Wüstling, eigensinnig, leidenschaftlich und unversöhnlich, wie er war, genügte ihrem zarten Gefühle und ihrer feinen Bildung nicht. Darnley verlangte gekrönt zu werden, Maria gab dieses nicht zu, und nun warf dieser seinen ganzen Haß auf ihre Rathgeber, und insbesondere auf den gesangkundigen, aber im Alter schon weit vorangerückten und mißgestalteten Riccio. Dieser, ein Piemontese, war mit der savoy'schen Gesandtschaft nach Schottland gekommen und wurde nachmals zum französischen Secretär der Königin ernannt. Im Besitze ihres vollsten Vertrauens, nahm er bei häuslichen Zwisten die Partei seiner Königin; sonst war er als Ausländer und Katholik den schottischen Höflingen und Prädicanten verhaßt. Durch verschiedene Umtriebe des ränkesüchtigen Grafen Murray gelang es, den Darnley von Maria zu trennen, ihn in das Bündniß der verbannten Großen und in das Interesse der Protestanten zu verflechten. Zugleich wurde den Reformirten ungemeiner Haß gegen die katholische Königin und ihren katholischen Secretär als einen Agenten des Papstes eingeflößt. Auch mußte Maria der hl. Liga beigetreten sein, und so kam endlich die Verschwörung zum Ausbruch. Es wurde Riccio im Gemache der Königin auf Anstiften und im Beisein Darnley's von schottischen Großen ergriffen, ihm das Schwert des Königs in die Brust gestoßen, er hierauf in ein Nebenzimmer geschleppt und hier durch 56 Dolchstiche ermordet (9. März). Nun löste Darnley eigenmächtig das eben eröffnete Parlament auf und zugleich wurde beschlossen, Maria so lange gefangen zu halten, bis sie das „Evangelium" gesetzlich einführen und ihren Gemahl krönen lassen würde. Indeß gelang Maria die Flucht; sie konnte jedoch am 18. März wieder siegreich in ihre

Hauptstadt einziehen, worauf die Mörder entflohen. Elisabeth hatte um diese Verschwörung gewußt und sie unterstützt, und brachte jetzt Maria ihre heuchlerischen Glückswünsche dar. Nun lebte Maria eine Zeit getrennt von Darnley, bis die Geburt eines Prinzen (des nachherigen Jacob I. von England) beide Gatten wieder näher brachte. Durch die Geburt dieses Prinzen, dessen Taufe nach katholischem Ritus erbitterte, vergrößerte sich die Partei Maria's in England, wodurch die Eifersucht Elisabeths gesteigert wurde. Jetzt erhielt der Graf Jacob von Bothwell das Vertrauen Maria's. Um gegen die Feindschaft Darnley's gesichert zu sein, wollten Murray, der unterdessen zur Partei der Königin übergetreten war, Bothwell und einige andere Lords die Königin zur Ehescheidung vermögen; da aber dieselbe auf diesen Plan nicht einging, faßten sie den Entschluß, Darnley zu ermorden. Bothwell unternahm die Ausführung des Verbrechens, die andern verpflichteten sich dagegen, ihn gegen üble Folgen sicher zu stellen. Am 17. December wurde der Prinz getauft, und am 24. Morton und 76 andere Verbannte begnadigt. Jetzt verließ Darnley, vielleicht um seine Mißbilligung hierüber zu zeigen, vielleicht aus Besorgniß, ermordet zu werden, den Hof und begab sich in das Haus seines Vaters zu Glasgow; jedoch kam im Januar 1567 zwischen ihm und der Königin die Aussöhnung zu Stande. Da geschah es am 10. Februar 1567, daß der von Blattern genesene und in einem Landhause bei Holyrood von Maria mit aller Sorgfalt gepflegte Darnley vermittelst Pulver in die Luft gesprengt und ermordet gefunden ward, während Maria in derselben Nacht auf einen Ball in der Nachbarschaft gegangen war. Bothwell wurde dieses Verbrechens angeklagt, jedoch vom Parlament freigesprochen. Ueber die Schuld oder Unschuld Maria's an diesem Verbrechen ist viel gestritten worden. So viel ist aber über allen Zweifel erhaben, daß in dem Benehmen Maria's vor der Unthat sich kein Grund zum Verdachte hiezu findet; zwar stand sie mit Bothwell auf vertrautem Fuße und im Briefwechsel, aber in einer durchaus schuldlosen Weise; auch war ihre Trauer über den Tod ihres Gemahls eine herzliche und aufrichtige. Gleichwohl liegt in ihrem nachmaligen Benehmen allerdings Manches, was einen Schein der Mitschuld auf sie werfen könnte, wenn auch hierin die Macht der Umstände und die Gewaltthätigkeit Bothwells mildernd dazwischen treten. Der leichtsinnige Bothwell überfiel nämlich die Königin und führte sie gefangen nach Dumbar (24. April), und hier wurde sie zehn Tage in Haft gehalten, bis sie eingewilligt hatte, Bothwell heirathen zu wollen. Das Alles mußte nun verabredetermaßen geschehen sein, ohne daß sich für eine solche Behauptung unumstößliche Gründe beibringen lassen. Am 3. Mai wurde die Trauung vollzogen. Sie hatte indeß an ihm einen harten und grausamen Gemahl und wurde darüber oft in Thränen gefunden. Mit dem Abschluß dieser Ehe stehen wir an dem Wendepuncte der Geschichte dieser unglücklichen Fürstin, die mit ihrer Enthauptung schließt. Hatte einmal die englische Politik die Verwirrung der schottischen Zustände für ihre Zwecke benützt, so mußte sie dieß auch in Zukunft thun, so sehr es mit den Principien einer geläuterten Moral im Widerspruch stand. Aber auch die einseitige Verfolgung der eigenen Interessen von Seiten der schottischen Lords brachte Maria in's Verderben. Ihr Bestreben ging nun dahin, den ihnen verhaßten Bothwell zu stürzen, einen aus ihrer Mitte auf den Thron zu bringen und so ihre eigenen Privilegien zu erweitern. Allererst sondirten sie, welche Partei die Königin von England in dem bevorstehenden Kampfe nehmen werde. Elisabeth lehnte zwar eine bewaffnete Intervention zu Gunsten der Unzufriedenen ab, bestärkte sie jedoch in ihren Plänen. So kam von Seiten der Lords am 11. Juni 1567 zu Stirling der Plan zu Stande, die Königin und ihren Gemahl zu überfallen; allein er scheiterte an der schleunigen Flucht derselben nach Dunbar. Vier Tage nachher standen sich die Heere der Conföderirten und der Königin gegenüber, und nun kam es zu dem Vergleiche;

Bothwell solle sich entfernen und Maria sich auf die Seite der Verbündeten stellen. Dieß geschah; allein nach wenigen Tagen befand sie sich als Gefangene im Schlosse zu Lochlewin. Ueber eine solche Behandlung war indeß Elisabeth höchst aufgebracht, weil sie dieselbe als eine nothwendige Folge der ihr verhaßten Lehre Knoxens (s. d. A.) hielt; allein ihre Bemühung zu Gunsten Maria's scheiterte an dem raschen Handeln der schottischen Lords und der Politik ihrer eigenen Minister; am 24. Juli mußte Maria zu Gunsten ihres Sohnes dem Throne entsagen und Murray erhielt während dessen Minderjährigkeit die Regentschaft. Das war das Ende der Verschwörung der „Heiligen". Auch in Schottland wie in England hatte die Reformation die Revolution gerechtfertiget. Um nun das strafbare Benehmen in den Augen der Welt zu bemänteln, wurde Maria die Chatulle abgenommen, und hier sollten sich Briefe gefunden haben, die ihre Theilnahme an der Ermordung Darnley's beweisen mußten. Endlich wurde am 4. Dec. beschlossen, Maria des Ehebruchs und Mordes anzuklagen, und zugleich wurde höchst bedeutungsvoll diese hochwichtige Entdeckung der Königin Elisabeth überbracht. Auch das Parlament nahm diesen Rathsbeschluß mit einigen Abänderungen an, verfügte zugleich Confiscation des Vermögens Bothwells, erklärte aber, sich selbst widersprechend, daß Bothwell ohne allen Zweifel Gewalt angewendet und seine Monarchin zur Ehe mit sich gezwungen habe. Es mußten also Maria's Briefe unächt oder ihre Entführung nach Dunbar und die Heirath mit ihrem Willen geschehen sein. Unter solchen Umständen gelang es derselben, am 2. Mai 1568 aus ihrer Haft zu entfliehen in Begleitung ihrer Kammerfrau Kennedy; sie erreichte glücklich das Schloß Hamilton und widerrief hier die ihr abgenöthigte Thronentsagung. Auf die Kunde hievon schaarten sich die Royalisten um ihre Königin, und jetzt erfuhr diese zum ersten Male den wahren Hergang von Darnley's Ermordung und Bothwells Schuld. Sie erbot sich dem Regenten, die Zwistigkeiten durch das Parlament schlichten zu lassen und jeden Schuldigen der Gerechtigkeit auszuliefern, vorausgesetzt, daß er dasselbe mit denen thun werde, die sie anklagen. Nun geriethen Morton und Maitland in Besorgniß und erklärten ihre Anhänger als Verräther. Als sie nun nach ihrem Schlosse Dumbarton unterwegs war, sprengte Murray mit einer Schaar auf ihr Gefolge; dieses griff an, gerieth aber in Verwirrung und wandte sich zur Flucht. Noch am nämlichen Tage der Schlacht ritt die Königin 60 schottische Meilen weiter und erklärte am Morgen des dritten Tages, sie sei entschlossen, am Hofe ihrer guten Schwester, der Königin von England, Zuflucht zu suchen. Ihre besten Freunde waren dagegen, allein dennoch bestand die Unglückliche darauf. Die verschmitzte Politik des englischen Cabinets während dieser Ereignisse ist schwer zu durchschauen. Aeußerlich zeigte sich auch Elisabeth als aufrichtige Freundin Maria's und erklärte sich den auswärtigen Mächten gegenüber bereit, ihr wieder die Krone zu verschaffen und forderte in gebieterischem Tone ihre Freilassung, während andererseits ihre Minister in inniger Verbindung mit den Feinden dieser Fürstin standen. Als nun Maria in England ankam, jubelten Cecil und seine Genossen, das Jahre lang gehetzte Opfer ihrer Pläne endlich im Netze zu haben, und trat bald mit dem Rathschlag hervor, sie zur Sicherheit Elisabeth's und des Protestantismus in England lebenslänglich gefangen zu halten. Um nun hiezu wieder einen günstigen Vorwand zu erhalten, gab man ihr zu verstehen, es sei vor der Dazwischenkunft Elisabeth's zu wünschen, daß sie sich von dem ihr zur Last gelegten Verbrechen reinige. Maria wünschte in einer Zusammenkunft Elisabeth ihre Beschwerden zu eröffnen; allein Cecil sagte seiner Gebieterin, als jungfräuliche Königin könne sie nicht mit einer des Ehebruchs und Mordes beschuldigten Fürstin persönlich verkehren. Ferner meinte der Rath, Maria müsse sich, da nach dem Zeugniß der Geschichte die schottische Krone unter der englischen stehe, vor englischen Commissären über ihre Schuld oder Unschuld rechtfertigen. Diese protestirte jedoch

gegen Alles, was einem Processe ähnlich sah, und zwar von Seiten einer Partei, welche stets die Rebellion in Schottland geschürt habe; sie verlangte vielmehr, als unabhängige Königin nach Schottland zurückzukehren oder in Frankreich eine Zuflucht suchen zu dürfen, was jedoch abgeschlagen wurde, weil es nicht in die Pläne des englischen Cabinets paßte. Indeß zeigte sich Maria bereit, Elisabethen als ihrer Freundin, nicht aber als ihrer Richterin ihre Unschuld zu erweisen, verlangte aber zugleich ihre Freiheit. Allein alle Vorstellungen fruchteten wenig; vielmehr beschlossen die Minister, sie von Carlisle nach dem Schlosse Bolton zu bringen, wo weniger Gelegenheit zur Flucht sei, und zwar bloß, weil sie früher Anspruch auf den englischen Thron gemacht habe, als Katholikin auf den Beistand ihrer Glaubensgenossen im In- und Auslande rechnen könne und mit ihrer Thronbesteigung der Untergang des Protestantismus in England bedingt wäre. Endlich fand man den Ausweg, nicht Marien, sondern ihren Feinden den Proceß zu machen. Eine hiezu niedergesetzte Conferenz konnte nur zu ihrem Nachtheile ausfallen. Nun klagte endlich Murray seine Königin am 22. Nov. des Mordes an und lieferte die Briefe und Ehecontracte derselben aus. Da aber Maria im Jannar 1569 ihre Unschuld bewies und einen kühnen Ton annahm, wurde die Conferenz aufgelöst. Nunmehr wurde sie von einem Gefängniß in das andere geschleppt, sie, die Hoffnung aller Katholiken in Schottland und England, Graf Norfolk und mehrere andere englische Große starben den Tod des Hochverrathes, weil sie sich zur Befreiung Maria's verbunden hatten. Es fanden daher auch wegen ihres Schicksals neue Berathungen Statt. Die Vorschläge gingen auf ihre Gefangenschaft oder Hinrichtung oder Sicherstellung gegen ihre Ansprüche auf den englischen Thron. Uebermäßig war Maria's Leid im Gefängniß; ihre Dienerschaft ward vermindert, der Aufwand für ihre Tafel und die Bewegung in der frischen Luft beschränkt, ihre Briefe aufgefangen, während Elisabeth durch die Besorgniß gefoltert wurde, ihre Flucht könnte gelingen und damit ihr Thron zerschmettert werden. Auch nach der Thronbesteigung Jacobs VI. (s. Jacob I.) in Schottland wurde die Lage seiner Mutter nicht besser; er wußte seine Unabhängigkeit zu behaupten, nicht aber seine Mutter zu retten, die er endlich ganz verließ, wiewohl er Morton als den Mörder Darnley's hinrichten ließ. Allein dieser Umschwung der Dinge in Schottland stählte auch die Hoffnung der englischen hartbedrückten Katholiken, und allerlei Benachrichtigungen von Verschwörungen beängstigten Elisabeth. Endlich sollte eine Verschwörung Babington's gegen Elisabeth im Sommer 1586 das Schicksal Mariens entscheiden. Dieselbe wurde der Theilnahme an dem Verbrechen beschuldigt; daher wurden im August ihre Papiere mit Beschlag belegt und der Befehl zu ihrem Processe gegeben. Es wurden 47 Peers, geheime Räthe und Richter beauftragt, über ihr Benehmen das Urtheil zu fällen. Maria war nach Fotheringay gebracht worden. Unglücklicherweise willigte diese ein, ihre Unschuld zu erweisen, sie ohne Rechtsanwalt und Kenntniß der englischen Gesetze. Angeschuldigt wurde sie, sich mit Ausländern und Verräthern verschworen zu haben, um die Invasion des Reichs und den Tod der Königin zu bewirken. Maria erklärte ihre zum Beweise hiefür beigebrachten Briefe für unächt, wurde aber dennoch am 25. Oct. für schuldig erklärt, und nun stand ihr Leben in Elisabeth's Hand. Diese erwies sich höchst unentschlossen und suchte alle Schuld von sich abzuwälzen. Am 22. Nov. ward Maria das Todesurtheil angekündigt und dasselbe im Februar 1587 vollzogen. Die Gegenvorstellungen des spanischen, französischen und schottischen Hofes waren vergebens geblieben. Maria starb einer im Unglück hart geprüften Christin würdig, wies den Beistand eines protestantischen Predigers entschieden zurück und labte ihre Seele an einer durch den Papst consecrirten Hostie, sorgte für ihre Diener und betete für ihre Feinde. Mag Mariens Jugendleben auch nicht von Verirrungen freigeblieben sein, ihre letzten Tage söhnen vollkommen mit ihr aus. Während ihr

Schicksal Schillern Stoff zu einer herrlichen Tragödie gegeben hat, ist im Jahre 1836 Friedrich v. Raumer in seiner Schrift: „Die Königinnen Elisabeth und Maria Stuart" als Ankläger Maria's aufgetreten; vgl. „Wilhelm v. Schütz: Maria Stuart, Mainz 1839". Historisch-politische Blätter Bd. I. S. 457. ff. und Bd. III. S. 684. ff. Unter ihren englischen Vertheidigern sind zu nennen: Whitaker, Maria queen of Scotland vindicated. 3 Bde. London 1787. Chalmer, Life of Maria queen of Scotland, teutsch 2 Bde. Leipzig 1826. [Fehr.]

Maria Theresia, Königin von Ungarn und Böhmen, Erzherzogin zu Oestreich und gekrönte teutsche Kaiserin. Sie war die älteste Tochter Carls VI. und der Elisabeth von Braunschweig, geboren den 3. Mai 1717. Einfach und strenge erzogen, ließ die 16jährige Prinzessin, als sie zum ersten Male von ihrem Vater in den Staatsrath eingeführt wurde, in welchem der polnische Wahlkrieg zur Sprache kam, die große Regentin ahnen, die durch ihren männlichen Geist und Charakter die Retterin der östreichischen Monarchie zu werden von der Vorsehung bestimmt war. Ein seltsames Schicksal hätte ihr beinahe den zum Gemahle gegeben, gegen welchen sie von dem Antritte ihrer Regierung an bis zu ihrem Lebensende fast einen unausgesetzten Krieg führte, nämlich Friedrich II. von Preußen. Die Geschichte hätte vielleicht nie zwei gleich große Herrschertalente auf Einem Throne vereinigt gesehen, wäre nicht das Vermählungsproject Prinz Eugens an Familienzwistigkeiten, die von Berlin her laut wurden, sowie an dem Gerüchte von den jugendlichen Ausschweifungen Friedrichs gescheitert. Dafür wurde sie vermählt (17. Febr. 1736) mit dem Herzoge Franz Stephan von Lothringen, bald darauf Großherzog von Toscana und nachherigem Kaiser Franz I. Der Tod ihres Vaters Carl VI. (20. October 1740) rief die junge Maria Theresia auf den Thron der östreichischen Erblande, gegen dessen rechtmäßigen Besitz von allen Seiten wider sie Rechtsansprüche erhoben wurden. Carl VI. nämlich hatte durch seine pragmatische Sanction das habsburgische Erbfolgegesetz dahin abgeändert, daß in Ermanglung männlicher Erben die Nachfolge an seine älteste Tochter und ihre Descendenten übergehen sollte, und hatte dazu nicht bloß die Zustimmung seiner Stände, sondern auch die Garantie der meisten europäischen Höfe erlangt. In der fortwährenden Hoffnung jedoch auf die Möglichkeit männlicher Nachkommenschaft, hatte der Kaiser für die Sicherung seiner pragmatischen Sanction den großen Mißgriff begangen, daß er es unterließ, durch Veranstaltung einer römischen Königswahl zu Gunsten seines Eidams das Kaiserthum bei der östreichischen Monarchie zu erhalten. Kaum hatte nun Carl VI. die Augen zugedrückt, als der bayerische Gesandte, Graf Perusa, im Namen seines Churfürsten Carl Albrecht, Einsprache dagegen erhob, der vermöge seiner Abstammung von Anna der ältesten Tochter Ferdinands I., die Großherzogin von Toscana nicht als Erbin der östreichischen Monarchie anzuerkennen vermöge, bevor seine näheren Anrechte auf dieselbe geprüft seien. Er berief sich dabei auf die testamentarische Verfügung Ferdinands I., worin festgesetzt sei, daß in Ermanglung männlicher Erben von Seite seiner Söhne die Nachkommen seiner ältesten Tochter in die Erbfolge eintreten sollten. Er hatte jedoch gegen sich die Originalurkunde dieser testamentarischen Verfügung Ferdinands, wie sie in Wien niedergelegt war, worin jene Erbfolge bloß in Ermanglung ehelicher Leibeserben enthalten war. Weil dem Gesandten eine Entdeckung von einer Fälschung dieser Urkunde nicht möglich war, suchte er zu beweisen, daß unter dem Ausdrucke eheliche Leibeserben nur männliche verstanden werden können, und verließ (20. Nov. 1740) Wien mit Zurücklassung einer von seinem Churfürsten ausgestellten Erklärung, worin derselbe seine Rechtsansprüche auf alle östreichischen Erblande geltend machte, welche unbeschadet der von seiner Gemahlin, einer Tochter Josephs I., zu Gunsten der pragmatischen Sanction gemachten Verzichtleistung zu Rechte bestünden. Die Raubluft des preußischen Adlers lauerte bereits im Hinterhalte,

sich Beute zu holen. Schon Mitte December 1740 rückte Friedrich II. mit 30,000 Preußen in Schlesien ein, unter dem Vorgeben, das Herzogthum Schlesien, welches seinen Reichslanden zur Vormauer diene, gegen diejenigen sicher zu stellen, welche an die Erblande des östreichischen Hauses „einige Prätension" haben zu können glaubten. Zugleich versprach er der bedrängten Maria Theresia seine Mitwirkung zur Aufrechthaltung der pragmatischen Sanction, seine Stimme für die Erwählung ihres Gemahls zum römischen Kaiser, und einen Vorschuß von 2 Millionen Thalern; dafür wolle er sich mit der Abtretung des ganzen Herzogthums Schlesien, als Belohnung für so wichtige Dienste und Entschädigung für die dabei zu übernehmende Gefahr, begnügen. Diese großmüthige Opferwilligkeit fand bei der Königin ihre gerechte Würdigung. Sie wies dieselbe entschieden mit der Erklärung zurück, daß sie nicht Willens sei, ihre Regierung mit Zerstücklung ihrer Staaten anzufangen. Sie sehe sich Ehre= und Gewissenshalber genöthigt, die pragmatische Sanction wider alle mittelbaren und unmittelbaren Angriffe zu vertheidigen. Keine Gelegenheit schien der alten Politik Frankreichs, die auf Schwächung des habsburgischen Hauses gerichtet war, günstiger als eben dessen damals verhängnißvolle Lage. Der verschlagene Graf v. **Belleisle** faßte diesen Plan, für den er auch den alten Cardinal **Fleury** zu gewinnen wußte, mit aller Zuversicht auf, und sah in den von mehreren Mächten erhobenen Erbansprüchen die Möglichkeit einer Zerstücklung der östreichischen Monarchie. Nach einer Rundreise durch Teutschland zur Einleitung seines Planes, hatte er bereits in einer Verabredung mit dem Churfürsten von Bayern auf dem Schlosse Nymphenburg die Theilung auf der Charte entworfen. Es kam sodann ein förmlicher Bundesvertrag zu Stande zwischen Bayern, Frankreich und Spanien (22. und 28. Mai 1741). Die beiden letztern versprachen dem Churfürsten ihre Unterstützung zur Erlangung der Kaiserwürde; dieser dagegen dem Könige von Spanien die Einhändigung der östreichischen Besitzungen in Italien, und den Franzosen, wenn er Kaiser sein werde, den ungestörten Besitz der Länder und Städte, welche sie am Rheine besetzen würden. Der Churfürst eröffnete nun den Krieg wider Oestreich mit der Besetzung von Passau; rückte dann verstärkt durch ein französisches Heer unter Belleisle in Oberöstreich ein, nahm Linz ohne Schwertstreich und legte sich nach abgelegter Huldigung der Stände den Titel eines Erzherzogs von Oestreich bei. Auch König August von Sachsen schloß sich den Verbündeten an, und schickte 20,000 Mann zur Besitznahme Mährens nach Böhmen. König Georg II. von England, der Maria Theresia zu Hilfe ziehen wollte, wurde durch ein französisches und ein preußisches Heer daran gehindert, und mußte als Churfürst von Hannover das Versprechen geben, Carl Albrecht von Bayern bei der Kaiserwahl die Stimme zu geben. Rußland wurde durch eine auf französischen Betrieb erfolgte Kriegserklärung von der Hilfeleistung abgehalten. Inzwischen hatte Friedrich II. in Schlesien festen Fuß gefaßt und schloß ein Schutz= und Trutzbündniß mit dem Churfürsten von Bayern, von welchem er sich Schlesien und die Grafschaft Glatz gewährleisten ließ. Am 7. November 1741 empfing er zu Breslau die Huldigung der niederschlesischen Stände. Ebenso bemächtigten sich die Sachsen, Franzosen und Bayern (26. Nov. 1741) durch einen nächtlichen Ueberfall Prags. Der Churfürst nahm den Titel eines Königs von Böhmen an, und empfing die Huldigung von den vier Ständen des Königreichs. Nur Eines fehlte ihm jetzt noch, die römische Kaiserkrone (s. A. **Menzel**, neuere Geschichte der Teutschen Bd. X. Cap. 22). In dieser bedrängten Lage sucht und findet die unglückliche Maria Theresia ihre letzte Zuflucht bei den Ungarn. Kaum war Carl Albrecht (24. Jan. 1742) einstimmig zum Kaiser gewählt, und (12. Febr.) als Carl VII. mit großem Prunke gekrönt worden, da fing auch das Glück an, ihn zu verlassen, und sich auf die Seite der Königin von Ungarn zu wenden. Bereits war sie in den Stand gesetzt, zwei neue Heere in das Feld zu stellen. Mit dem einen rückte ihr Ge-

mahl in Böhmen ein, mit dem andern eroberte der General Bärenklau Oberöstreich wieder, besetzte das Churfürstenthum Bayern, und rückte am 13. Febr. in München ein, wo vor wenigen Tagen die Erwählung des Churfürsten zum Kaiser gefeiert worden war. Spaltung und Eifersucht unter den Verbündeten begünstigte ihr Glück noch mehr. Durch Vermittlung des englischen Gesandten Hyndfort wurde mit Friedrich von Preußen zu Breslau Friede geschlossen (11. Juni 1742). Nieder- und ein großer Theil von Oberschlesien nebst der Grafschaft Glatz wurde in Folge desselben an den König von Preußen und dessen Erben für immer abgetreten, wogegen dieser alle seine Truppen aus den Ländern der Königin zurückzuziehen und allen Bündnissen mit ihren Feinden zu entsagen sich verpflichtete. Für die katholische Kirche Schlesiens wurde Aufrechthaltung ihres bisherigen Besitzstandes mit Vorbehalt der den Protestanten zu gewährenden unumschränkten Gewissensfreiheit und der dem Souverain zustehenden Gerechtsame festgesetzt (A. Menzel a. a. O. S. 427). Als in Folge dieses Friedensschlusses auch Sachsen sich von den Verbündeten lossagte, wurde das Uebergewicht der östreichischen Waffen immer mächtiger. Die Franzosen mußten Böhmen und die Oberpfalz räumen und die Bayern wurden in ihrem eigenen kurz vorher eroberten Lande geschlagen. Der Kaiser mußte sich nach Frankfurt flüchten, seine eigenen Unterthanen der Königin von Ungarn die Huldigung leisten. Nach dem Anschluß der sog. pragmatischen Armee, die unter Georg II. von England zur Unterstützung Oestreichs gekommen war, dachte man daran, den Krieg nach Frankreich zu versetzen. Ein Bündniß zu Worms (23. Sept. 1743) zwischen England, Oestreich, den Generalstaaten und dem Könige von Sardinien, dem sich bald auch der sächsische Hof anschloß, garantirte Maria Theresia auf's Neue die Aufrechthaltung der pragmatischen Sanction. Dafür erklärte nun Frankreich im eigenen Namen den Krieg an die Königin von Ungarn und an Großbritannien, und Ludwig XV. begab sich selbst zu der Armee, die in den Niederlanden eingefallen war. Friedrich von Preußen besorgt, in Folge jenes Bündnisses Schlesien wieder zu verlieren, schloß im Einverständnisse mit Frankreich zu Frankfurt mit Bayern eine Union ab zur Wiedereroberung Böhmens, und fiel (August 1744) mit 80,000 Mann von drei Seiten in dasselbe ein. Er mußte es aber bald wieder räumen und bereits war ganz Schlesien wieder in den Händen der Oestreicher und Ungarn. In einer ausführlichen und kräftigen Proclamation an das schlesische Volk setzte Maria Theresia die widerrechtlichen Ansprüche Friedrichs auseinander. Das mörderische Treffen bei Kesselsdorf (15. Dec. 1745) und der Friede von Dresden vereitelte aber ihre Hoffnung auf die nahe Möglichkeit einer vollständigen Vernichtung des preußischen Staates. Der Dresdener Friedensschluß bestätigte auf's Neue die im J. 1742 zu Breslau und Berlin geschlossenen Verträge, worauf Friedrich in einer besondern Urkunde die bereits zu Gunsten Franz Stephans ausgefallene Kaiserwahl anerkannte. Carl VII. war nämlich (20. Jan. 1745) zu München plötzlich gestorben. Sein 18jähriger Sohn Maximilian Joseph sah sich bald außer Stande, das Bündniß mit Frankreich und Preußen aufrecht zu erhalten und entschloß sich deßhalb zu einer Aussöhnung mit Oestreich. Es wurde zu Füßen (22. April 1745) zwischen Oestreich und Bayern ein Friedensvertrag abgeschlossen, worin Maria Theresia alle in Bayern gemachten Eroberungen zurückgab, sowie die Kaiserwürde des verstorbenen Churfürsten anerkannte; Maximilian Joseph dagegen allen Ansprüchen auf die östreichische Erbfolge entsagte, die pragmatische Sanction anerkannte und dem Großherzog Franz seine Stimme bei der künftigen Kaiserwahl zusagte. Diese erfolgte am 13. Sept. 1745 und fiel trotz der Umtriebe Frankreichs auf Franz Stephan, der am 4. October zum Kaiser gekrönt wurde. Mit diesem Ereignisse ging ein sehnlicher Wunsch von Maria Theresia in Erfüllung: einem fast ebenso entscheidenden ging sie entgegen. Der Friede von Aachen (18. October 1748) sicherte für Oestreich auf's Neue die

pragmatische Sanction, und Maria Theresia sah sich wiederum im Besitze aller ihrer Länder mit Ausnahme des Herzogthums Schlesien und der Grafschaft Glatz, sowie der Herzogthümer Parma, Piacenza und Guastalla, welch' letztere sie an den spanischen Infanten Don Philipp abtreten mußte (A. Menzel a. a. O. X. Bd. S. 435. ff.) — Eine Regentin, die wie Maria Theresia erklärte, lieber ihren letzten Edelstein verkaufen zu wollen, als auf Schlesien zu verzichten, läßt zum Voraus ahnen, daß sie mit nicht minderer Energie die Zügel der inneren Regierung ihrer Erbstaaten in die Hand nehmen werde, als mit der sie die Erhaltung derselben verfolgt hatte. Und wirklich gewann das östreichische Staatsleben unter ihrer 40jährigen Regierung einen Aufschwung, wie ihn dasselbe kaum unter einem ihrer Vorgänger gefunden hatte. Bei ihrem Regierungsantritte hatte sie ihren Gemahl, den Kaiser, zum Mitregenten ihrer Erbstaaten ernannt, der sich aber ihr gegenüber kaum mehr als ein Privatmann betrachtete und sich begnügte, den Geheimeraths-Sitzungen beizuwohnen. Eine der ersten Sorgen der Kaiserin war die Hebung der durch den Krieg allzusehr in Anspruch genommenen Finanzen, die sich alsbald trotz des Verlustes von Schlesien und Parma bedeutend steigerten. Eine neue Organisation des Heer- und Kriegswesens unter der Leitung Dauns war gegenüber dem vorgeschrittenen Militärwesen Friedrichs II. dringendes Bedürfniß. Für ausgezeichnete militärische Verdienste stiftete sie nach dem Siege bei Collin den von ihr benannten Maria Theresia-Orden. Im Justizsache wurden ebenfalls bedeutende Reformen vorgenommen: die Folter abgeschafft. Industrie und Handel, sowie überhaupt Vermehrung der materiellen Staatskräfte lag ihr besonders am Herzen. Die Schulen und Lehranstalten blieben dabei nicht vergessen. Die Gründung der Ritteracademie zu Kremsmünster, des Theresianums, des Observatoriums sowie der orientalischen Academie geben davon Zeugniß. Die Leitung des Studienwesens war noch in den Händen der Jesuiten. Diese Reformlust der Kaiserin begann aber eine gefährliche Richtung zu nehmen, als sie durch eine kirchenfeindliche Partei am Hofe auch auf das kirchliche Gebiet hinübergelenkt wurde. Wie Maria Theresia nicht nur die Mutter Josephs II., sondern auch die Mutter des Josephinismus war, vrgl. den Artikel Joseph II. Bd. V. S. 797. ff. Diese kirchenfeindliche Partei, an deren Spitze der Minister und Rathgeber der Kaiserin, Wenzel Graf von Kaunitz, ihr Leibarzt v. Swieten, sowie der Logenmeister Sonnenfels stunden (s. Freimaurer), gewann bei Maria Theresia um so leichteren Einfluß, je mehr sie ihre kirchenfeindlichen Bestrebungen mit dem Scheine politischer Nothwendigkeit zu umgeben wußte, und in ihrem Sohne Joseph, der nach dem Tode seines Vaters (18. August 1765) zum römischen Könige gewählt und von ihr zum Mitregenten ernannt wurde, einen gelehrigen Schüler fand. Es scheint fast eine Concession an die Politik Frankreichs zu sein, wenn die Kaiserin auf die Einflüsterungen dieser Partei hin zuerst den Jesuiten ihren Einfluß entzog. Nicht lange nach dem Aachener Frieden sollte nämlich ein großer Wendepunct in der östreichischen Politik eintreten. Mißtrauisch geworden auf das englische Cabinet, dachte Maria Theresia daran, in eine engere Verbindung mit Frankreich um jeden Preis zu treten. Deßhalb konnte sie sich sogar dazu verstehen, sich mit der Maitresse Pompadour zu diesem Zwecke in eine vertrauliche Correspondenz einzulassen und sie mit dem Titel: „Madame ma chère soeur et cousine“ anzureden, während es ihr sonst zur Qual und zum Aerger war, wenn sie mit Personen schriftlich verkehren mußte, die mit jener auf gleicher Stufe der Sittlichkeit stunden, z. B. Elisabeth oder Catharina von Rußland (s. Anemonen aus dem Tagebuch eines alten Pilgermannes, Jena 1847 II. Bd. S. 231 und III. Bd. S. 22 f.). Wirklich kam das gewünschte Bündniß zu Stande (1. Mai 1756) und hatte den siebenjährigen Krieg zur Folge. Diese Rücksicht auf den französischen Hof bestimmte sie auch den schwerbedrängten Clemens XIII. (s. d. A.) im Stiche zu lassen, der sie und ihre Nachfolger mit

dem ausgezeichneten Titel: „apostolischer König" beehrt hatte. Schwieriger war es für die kirchenfeindliche Partei, die Kaiserin zur Durchführung der Aufhebungsbulle des Jesuitenordens (s. d. A.) zu bestimmen, und sie den bourbonischen Höfen willfährig zu machen. Schon im J. 1770 gab Joseph dem Herzog von Choiseul zu verstehen, daß es schwer halten werde, seine Mutter für die Intriguen des Herzogs zu gewinnen, vertröstete ihn aber mit dem Einflusse Kaunitzens, der mit der Aufhebung einverstanden und nicht gewohnt sei, „die Sachen nur halb zu thun" (s. Anemonen Bd. IV. S. 143). Entschieden stellte auch die Kaiserin den häufigen Bestürmungen wider die Jesuiten die Erklärung entgegen: „sie begreife nicht, wie denn ein Orden so verkehrt und verderbt sein könne, dem so viele fromme Geistliche, Prediger in fremden Zonen und unter wilden Völkern, dem so große Gelehrte in verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten angehörten." Mit derselben Anerkennung des Ordens sprach sie sich dem französischen Botschafter, Cardinal Rohan gegenüber aus (a. a. O.). Es ist eine von Gorani (Mémoires secrets et critiq. des gouvernements etc. Paris 1793. tom. II. pag. 59) erfundene Lüge, Maria Theresia habe einmal ihrem Beichtvater, Kauphenhutter, eine Generalbeicht abgelegt und ihm das Verzeichniß ihrer Sünden schriftlich übergeben. Eine Abschrift davon habe sofort der gewissenlose Pater an seine Ordensgenossen nach Rom gesandt. Es habe sich aber auch der König von Spanien eine Copie zu verschaffen gewußt und dieselbe der Kaiserin zugeschickt, um ihr ihre Vorliebe für die Jesuiten zu benehmen. Auf dieses hin sei nun Maria Theresia bereitwillig in die Pläne der bourbonischen Höfe in Betreff der Aufhebung des Jesuitenordens eingegangen. Die Böswilligkeit dieser Anecdote liegt um so mehr auf platter Hand, als der Beichtvater der Kaiserin einmal bekanntlich nicht Kauphenhutter, sondern Parhammer hieß. Sodann ist allgemein bekannt, daß nie und nirgends die Beichtenden ihr Sündenverzeichniß schriftlich übergeben dürfen, es wäre denn, daß sie stumm seien, was bei Maria Theresia bekanntlich der Fall nicht war. Die Abforderung eines solch' schriftlichen Verzeichnisses hätte also schon hingereicht, das Mißtrauen der Kaiserin gegen ihren Beichtvater zu erwecken, und es hätte gewiß einer Veröffentlichung desselben nicht mehr bedurft. Diese colossale Lüge aber würde sich nach dem sog. Jesuiten-Katechismus, der im J. 1820 in Leipzig erschien und eine der feindseligsten Schriften gegen die Jesuiten ist, auf folgende Thatsache reduciren: Bei der ersten Theilung Polens im J. 1772 habe die Kaiserin außerhalb der Beichte ihren Beichtvater, den Jesuiten Parhammer befragt, in wie weit diese Handlung, an der sie Theil nehmen sollte, gerecht sei. Der Pater unschlüssig, wie er in einem so schwierigen Falle zu entscheiden habe, habe sich bei seinen Ordens-Obern in Rom Raths zu erholen gesucht. Eine Abschrift von seinem Briefe habe sich jedoch der östreichische Gesandte am römischen Hofe, Herr von Wilseck, zu verschaffen gewußt und dieselbe dazu benützt, die Kaiserin ungünstig gegen die Jesuiten zu stimmen (Gregoire, Geschichte der Beichtväter, Leipzig 1825 I. Thl. S. 168. s. Neue Sion 1846 I. Hf. S. 10). Somit könnte also wohl von einer Verletzung eines Geheimnisses, aber keines Beichtgeheimnisses der Kaiserin die Rede sein. Der gehässige „alte Pilgersmann" hat in neuester Zeit in seinen Anemonen (Bd. I. S. 317) die Anecdote Gorani's in einer rührenden Version wiedergegeben. Er erzählt nämlich, wie ein junger Jesuite, Namens Joseph Monsperger, von seinen Obern auf keine Weise die Erlaubniß zum Austritt aus dem Orden in den Weltpriesterstand habe erhalten können. Derselbe habe nun in der geheimen Kanzlei am Hofe als fungirender Secretär des Provincials gearbeitet, und in Folge eines höchst glücklichen Zufalls in einem von außen gar nicht sichtbaren, sehr künstlich mit einer Doppelwand versehenen Wandschrank eine Menge der wichtigsten, längst vergessenen geheimen Papiere, Correspondenzen 2c. gefunden, und zu seinem Erstaunen mehrere Generalbeichten

von gekrönten Häuptern, Prinzessinnen, Ministern und Großen aus den letzten Jahren Carls VI. und aus dem ersten Decennium Theresias meist in Urschrift, mehrere in Abschrift, weil die Originale nach Rom gewandert seien. Monsperger habe nun diesen glücklichen Fund durch einen Freund dem Minister Kaunitz mitgetheilt, der diese Arcana begierig durchgemustert, aber noch mehrere Jahre darüber geschwiegen habe, weil noch Manches zum offenen Falle nicht reif gewesen sei. Monsperger aber habe sich durch die Drohung einer Veröffentlichung seines Fundes von Clemens XIII. seinen Austritt aus dem Orden ertrotzt." Abgesehen nun von den innern Unwahrscheinlichkeiten, an welchen diese Anecdote „des alten Pilgermannes" wie die Gorani's leidet, ergibt sich die Erdichtung desselben aus seinen eigenen Worten. Unmittelbar vor Erzählung derselben sagt er, Joseph I. und Carl VI. haben die Jesuiten von allen Staatsgeheimnissen ausgeschlossen, — und doch soll nach ihm Monsperger schriftliche Generalbeichten von Carl VI. gefunden haben. Ferner habe Maria Theresia stets auf die Vorstellungen Kaunitzens, in der Aufhebung und Vertreibung des Ordens mit den bourbonischen Höfen gleichen Schritt zu halten und nicht den Einklang mit denselben zu gefährden, nur mit Thränen geantwortet. Und doch war Kaunitz nach obiger Erzählung schon längst im Besitze des angeblichen Documents, und sollte es gleichwohl, da doch kein Grund zur Verheimlichung mehr vorhanden war, der Kaiserin gegenüber noch länger in der Tasche behalten haben. „Entrüstet aber habe die Kaiserin unterschrieben, als Kaunitz ihr eine, aus Rom ihm zugekommene Generalbeichte zu Handen stellte, die sie in früherer Zeit einem Jesuiten gethan habe"; und dennoch kostete es (Anemonen Bd. IV. S. 144) viel, daß sie nach der Aufhebungsbulle nicht mehr, wie ihre Vorfahren und Anverwandten, einen Jesuiten zum Beichtvater hatte, sondern hiezu den Propst des Chorherrnstiftes St. Dorothee, Ignatz Müller, erwählte, der auch Zeuge ihrer letzten Stunde war. Es würde somit gewiß mehr als ein Glaube, der Berge versetzen kann, erforderlich sein, wenn man nicht mit A. Menzel (a. a. A. Bd. XII. S. 37) zum Allerwenigsten zweifeln wollte, als wäre die Einwilligung der Kaiserin in die Aufhebung des Jesuitenordens in Folge eines verletzten Beichtgeheimnisses erfolgt. Ein nicht unwahrscheinlicher Erklärungsgrund, warum sie dem Andringen nachgab, und welcher auch der Schlauheit Kaunitzens Ehre genug machte, scheint in der Angabe des Abbé Georges (Mémoires pour servir à l'histoire etc. Paris 1817 pag. 138) zu liegen, daß nämlich Clemens XIII. der frommen Maria Theresia ihren hartnäckigen Widerstand als eine Versündigung an der kirchlichen Auctorität dargestellt habe; wenn man nicht lieber annimmt, daß auf die Kaiserin die Vorstellung ihres Kanzlers, das Glück ihrer an den Dauphin von Frankreich vermählten Tochter sei von ihrem Nachgeben abhängig, den meisten Eindruck machte (A. Menzel a. a. O.). Nicht mindere Verlegenheit und Gewissensunruhe als die Aufhebung des Jesuitenordens hatte Maria Theresia die im J. 1772 vollzogene und von Preußen und Rußland längst projectirte Theilung Polens bereitet. Mit tiefem Schmerze sah sie die Unterdrückung der Katholiken durch die Gewaltthätigkeiten Catharina's von Rußland, und deren Plan, Polen an sich zu reißen. Deßhalb unterstützte sie die Conföderirten, und erklärte, nie eine Zerstücklung der Republik, welcher Art sie auch sei, zugeben zu wollen. Erst als ihr Minister Kaunitz ein Eingehen auf das Theilungsproject als einen unvermeidlich politischen Schritt darstellte, siegte in ihr die Lust, die Früchte des Unrechts zu genießen, über ihre Gewissenhaftigkeit, und unterzeichnete den Kaunitz'schen Vortrag mit der beigefügten Bemerkung: „Placet, weil so viele große und gelehrte Männer es meinen. Wann ich aber schon längst todt bin, wird man erfahren, was hervorgeht aus dieser Verletzung von Allem, was bisher gerecht und heilig war." Noch offener sprach sich ihr beunruhigtes Gewissen in einem Handbillet an Kaunitz aus (s. Ad. Menzel a. a. O. Bd. XII. S. 17. Anemonen IV. S. 46. f.).

Ein wichtiges Ereigniß sollte noch den Schluß des vielbewegten Lebens der Kaiserin bilden; es war dieses der bayerische Erbfolgekrieg (s. Art. Joseph II.). Derselbe aber war ihr um so lästiger geworden, je zweifelhafter das Recht und je unentschiedener das Glück auf ihrer Seite war. Deßhalb suchte sie zum Aerger ihres Sohnes Joseph sowie ihres Ministers Kaunitz eine alsbaldige Beendigung desselben, was ihr auch in dem Frieden von Teschen glücklich gelang (13. März 1779). Im darauffolgenden Jahre, 18. October 1780, hatte sie schon eine Ahnung von ihrem herannahenden Tode. Die in ihrer Jugend mit außerordentlicher Schönheit begabte Kaiserin ward nämlich in ihrem spätern Alter in Folge einer Pockenkrankheit und eines unglücklichen Falles sehr verunstaltet und ihre übermäßige Corpulenz machte ihr das Gehen unmöglich. Als sie nun eben das Grab ihres Gatten besuchte, brach das eine Seil des Stuhles, auf dem sie in die Gruft hinuntergelassen worden, und darin eine Vorbedeutung ahnend, rief sie: „Er will mich behalten — ich komme bald.“ Sie hatte sich nicht getäuscht. Von einem heftigen Brustcatarrh befallen, starb sie nach wenigen Tagen 29. Nov. 1780, nachdem sie zuvor ihren Sohn Joseph beschworen hatte, von der Religion seiner Väter niemals zu lassen. Wenn der Verfasser der Anemonen sagt: „die Frau hat kaum gelebt, die zugleich größer auf dem Throne und makelloser im Privatleben gewesen wäre, als diese Fürstin“, so scheint uns dieses Lob, wenn auch sehr groß, doch nicht übertrieben. Jedenfalls ist dasselbe gerechtfertigt, wenn man sie mit andern Personen ihres Geschlechtes, die zu ihrer Zeit auf Thronen saßen, z. B. einer Elisabeth oder Catharina von Rußland in Vergleichung bringt. Sie war das Muster einer treuen Gattin, die mit einer außerordentlichen Zärtlichkeit und Treue ihrem Gatten ergeben war, wenn sie gleich dieselbe weniger auf seiner Seite fand. Sein unerwarteter Tod, der zu Innsbruck während der Vermählungsfeierlichkeiten des Erzherzogs Leopold mit der Infantin von Spanien, Maria Louise, erfolgte, versetzte sie in eine tiefe Trauer, die sie während ihres ganzen Lebens nie ablegte. Mit ihren eigenen Händen fertigte sie des Kaisers Leichentuch und ging mit dem Gedanken um, ihr Leben in einem Kloster zu beschließen. Den 18. jeden Monats schloß sie sich einsam ein und weilte stundenlang in der Gruft bei den Capucinern an Franzens Grabmonumente. Die von ihr in's Leben gerufenen sog. Keuschheits-Commissionen, wenn sie auch weniger ihren Zweck erreichten, bestätigen nur, daß das, was ihr heilig und unverletzlich war, es auch bei ihren Unterthanen sein sollte. Mit besonderer Vorliebe nahm sie sich der Wittwen und Waisen an, wie ihr denn überhaupt die Wohlthätigkeit fast zur Leidenschaft geworden war. „Man muß mich tödten,“ soll sie einmal Joseph gegenüber geäußert haben, „wenn man mich hindern will, Wohlthaten zu erzeigen“ (Paganel a. a. O. S. 218). Wie sie eine treue Gattin war, war sie auch eine liebende Mutter. Von ihren 6 Söhnen und 6 Töchtern überlebten sie folgende: 1) Joseph II., ihr Nachfolger. 2) Leopold, Großherzog von Toscana und Nachfolger Josephs. 3) Friedrich, Gouverneur der Lombardei. 4) Maximilian, Großmeister des teutschen Ordens, dessen Wahl zum Coadjutor von Münster und Cöln vor ihrem Lebensende ihr noch besonders am Herzen lag. Sie hoffte dadurch einen nicht unbedeutenden Einfluß für das östreichische Haus im Norden Teutschlands zu gewinnen. Allein nicht nur Friedrich von Preußen stund einer solchen Wahl entgegen, sondern sie hatte auch den alten Churfürsten von Cöln Maximilian Friedrich gegen sich, der die Wahl gerne auf seinen Staatsminister im Hochstifte Münster, den um das Schul- und Erziehungswesen nicht unverdienten Freiherrn Franz von Fürstenberg gelenkt hätte. Allein da Fürstenberg für ein Anhänger Preußens galt, das damals im Erzstifte Cöln wenig Sympathien hatte, so wußte der in demselben regierende Minister von Belderbusch seine Wahl auf eine schlaue Weise zu hintertreiben. Er forderte angeblich im Namen des Churfürsten den Prinzen Joseph Christian von Hohenlohe-Waldenburg-Barten-

stein, welcher cölnischer Domgraf und Domherr in Straßburg und Breslau war, auf, sich um die Coadjutorie zu bewerben, und den Churfürsten selbst um Unterstützung hiezu anzugehen. Der Anschlag gelang vollkommen. Und nun wußte Belderbusch dem Churfürsten diese Bewerbung als eine vom König von Preußen angestiftete darzustellen, so daß derselbe nicht nur die Einwilligung in die Wahl des Erzherzogs Maximilian gab, sondern auch noch ein besonderes Empfehlungsschreiben für denselben an das Capitel von Cöln richtete. Die Protestation Friedrichs gegen diese Wahl machte, daß sie um so sicherer zu Stande kam zu Cöln 7. August 1780 und bald darauf (16. August) auch zu Münster (A. Menzel a. a. O. XII. S. 165). — 5) Maria Anna, Aebtissinn von Prag und Klagenfurt. 6) Maria Christina, vermählt an Albrecht von Sachsen, Sohn des Königs August III. von Polen. 7) Maria Elisabeth, Aebtissinn von Innsbruck. 8) Maria Amalia, Gemahlin des Herzogs Ferdinand von Parma. 9) Maria Charlotte Louise, Gemahlin Ferdinands IV., Königs beider Sicilien, und endlich 10) die unglückliche Maria Antoinette, Königin von Frankreich. — Es ist auffallend, wie schon größtentheils unter der Regierung Maria Theresia's, die öfters von anderer Seite sogar des kirchlichen Fanatismus beschuldigt wird, die Bande geschmiedet wurden, welche man zur Hemmung und Unterdrückung des kirchlichen Lebens in Oestreich bis auf die neueste Zeit anwendete. Diese Erscheinung läßt sich aber vollständig begreifen, wenn man bedenkt, wie der Machiavellismus der Politik ihrer Zeit überhaupt auf die Vernichtung der Selbstständigkeit der Kirche hinarbeitete, und wie sodann bei dem allzugroßen Vertrauen der Kaiserin in ihre Minister und Räthe, welche die Träger jener politischen Richtung waren, sie die gefährliche Stellung, die sie der Kirche gegenüber einnahm, in ihren Folgen nicht kannte, noch auch bei ihren Uebergriffen in das kirchliche Gebiet sich eines Widerspruchs mit ihrem kirchlichen Glauben bewußt war. Dabei war aber Maria Theresia persönlich eine fromme Frau, und dem katholischen Glauben von Herzen ergeben. Sie soll selbst ein Gebetbuch geschrieben haben und wohnte täglich zwei hl. Messen bei. Indeß schützte sie ihre Frömmigkeit nicht immer gegen die Aufwallungen leidenschaftlicher Gereiztheit, noch auch gegen Verletzungen ihrer Gewissenhaftigkeit in Fällen, wo politische Nothwendigkeit solche ihr zu gebieten schien, wie dieses z. B. in jenem Briefe an die Pompadour der Fall war. Immerhin wird aber die Geschichte einer Persönlichkeit die Anerkennung ihrer Vorzüge nicht versagen, deren politischer Gegner ihr nach dem Tode das schöne Zeugniß gibt: „Sie hat dem Throne und ihrem Geschlechte Ehre gemacht; ich habe sie bekriegt, aber ich bin niemals ihr Feind gewesen." (Oeuvres de Frédéric tom. XI. pag. 292.) [Khuen.]

Mariana, Johann, spanischer Jesuit und Historiker, geboren zu Talavera in der Diöcese Toledo im J. 1537, trat 1554 in die Gesellschaft Jesu, in deren Schule er so große Fortschritte in den Wissenschaften machte, daß er später nicht bloß durch seine Kenntnisse in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, so wie in den schönen Künsten überhaupt, sondern auch als Theolog und Historiker sich einen sehr großen Namen erwarb. Mit hohem Ansehen lehrte er zu Rom (1561), in Sicilien (1565), zu Paris (1569), von wo er sich nach Spanien zurückzog, und zu Toledo 1624 in einem Alter von 87 Jahren starb. Wir haben von Mariana eine Geschichte Spaniens in 30 Büchern, ursprünglich lateinisch geschrieben. Anfänglich gab Mariana zu Toledo 1592 nur 20 Bücher heraus, die in Andreae Schotti Hispaniae illust. T. II. enthalten sind; darauf folgten noch 10 Bücher, die bis zum J. 1516 reichen (enthalten in Schotti Hispan. illustr. T. IV.). Die lateinischen Ausgaben von Mariana's Geschichte sind außer der obengenannten von Toledo die vollständige Ausgabe zu Mainz 1605, und die zu Haag 1733 in 4 Bänden Fol., die schönste und beste. Eine französische Uebersetzung erschien vom Jesuiten P. Charenton zu Paris 1725 in 6 Bänden in 4.

Mahudel fügte eine historische Abhandlung hinzu. Mariana übersetzte seine Geschichte, jedoch nicht wörtlich, in das Spanische. Vom spanischen Texte ist die beste Ausgabe die zu Madrid 1678 in 2 Foliobänden. Diese Ausgabe enthält eine Fortsetzung der Geschichte bis zum J. 1678. Petrus Mantuanus, Cohon-Truel, Ribeyro de Macedo warfen ihm mehrere Verstöße gegen die Chronologie, Geographie und die Geschichte vor, ohne ihre Angaben hinreichend begründen zu können. Mariana's Geschichtschreibung zeichnet sich durch einen hohen Grad von Gerechtigkeit und Unparteilichkeit aus; sein Styl ist edel und dem des Titus Livius nahekommend. Außerdem schrieb Mariana 2) kurze Scholien über die Bibel in Fol., bei denen sich eine sehr gelehrte und gründliche Dissertation über die Ausgabe der Vulgata, und über die alten Uebersetzungen der hl. Schrift findet. Diese Dissertation findet sich auch in der Ausgabe des Menochius von P. Tournemine. 3) Eine Abhandlung: de ponderibus et mensuris, Toledo 1599. 4) Sechs kleinere Schriften, gedruckt zu Cöln 1609 in Fol., unter diesen befindet sich die Schrift de monetae mutatione. In dieser Schrift ließ sich Mariana beikommen, die vielen Veränderungen im Münzwesen Spaniens zu rügen, worüber der Verfasser in die Gefangenschaft wandern mußte. 5) Die famose Schrift de rege et regis institutione (Toledo 1599. in 4.). Die Schrift erschien ohne alles Hinderniß von Seite der geistlichen und weltlichen Gewalt. Merkwürdig ist der Umstand, daß Mariana dieselbe auf inständiges Bitten des D. Garcia de Loaysa (s. d. A.), Lehrers Philipps III., verfaßte, und daß sie die Bestimmung hatte, bei der Erziehung und dem Unterrichte des Thronerben zu dienen. Freimüthig wird darin die Tyrannei verdammt, und eine volksthümliche Regierungsweise proclamirt. Diese Schrift trägt Ansichten über den Tyrannenmord vor, die allerdings in mancher Beziehung gefährlich werden können, die aber schon lange vor den Jesuiten von einzelnen Theologen waren gelehrt worden. „Dadurch setzte Mariana, sagt Bayle, die Jesuiten überhaupt, und insbesondere die Jesuiten Frankreichs, den empfindlichsten Vorwürfen und Angriffen aus, welche man immer wieder erneuert, und welche niemals aufhören werden, so lange die Geschichtschreiber fortfahren, sich leidenschaftlicher Weise einander abzuschreiben." Die Schrift ward von der Sorbonne verdammt, und auf Befehl des Parlaments zu Paris 1610 durch den Scharfrichter verbrannt. Uebrigens hat der General der Jesuiten Aquaviva diese Ansichten in Betreff des Tyrannenmords sofort verworfen und den Mitgliedern der Gesellschaft durch ein eigenes Decret für immer strengstens verboten, dieselben weder öffentlich noch privatim vorzutragen (vgl. d. A. Aquaviva). Es ist daher ungerecht und thöricht, dieselben immer wieder den Jesuiten vorzuwerfen. — Dem Mariana schreibt man auch ein Werk zu, das „über die im Regiment der Societät Jesu vorkommenden Fehler" handelt — discursus de erroribus, qui in forma gubernationis Societatis Jesu occurrunt. Das Werk erschien in spanischen, lateinischen, italienischen und französischen Ausgaben. Mariana, sagt man, habe sein spanisches Manuscript nicht für den Druck bestimmt gehabt, dasselbe sei ihm aber im Gefängniß von einem Franciscaner beseitigt worden, der es dann auf eigene Faust zu Bordeaux (1625) habe drucken lassen. Die Jesuiten verlangten, daß man ihnen das spanische Original vorzeige; als aber dieses Niemand konnte, so machten sie daraus den Schluß, das Buch sei zum Mindesten entstellt und verändert worden, und der Herausgeber habe seine guten Gründe gehabt, warum er es erst nach Mariana's Tod erscheinen ließ. Die Grundanlage des Werkes, meint Abbé Feller (diction. histor. T. 6), möge allerdings von Mariana gewesen sein; es sei ja auch gar leicht möglich gewesen, daß Mariana in seinem Orden einzelne Regierungsfehler zu sehen glaubte, oder wirklich gesehen habe: kein Regiment sei ohne Fehler, und für das beste halte man nur dasjenige, was die wenigsten Fehler habe — Optimus ille est, qui minimis urgetur. Vergleiche die Schrift des Abbé Balmes: der Protestantismus, verglichen mit dem Katholicismus in

seinen Beziehungen zur europäischen Civilisation. Regensburg 1845. 3. Thl. S. 101. ff. [Dür.]

Marianum officium, s. Brevier.

Marienfeste. Die Verehrung der hl. Jungfrau breitete sich auf dem Grunde der in dem Art. „Maria" angegebenen Thatsachen aus, erweiterte und steigerte sich mit der Zeit, und verzweigte sich über einen nicht geringen Theil des kirchlichen Festkreises. Bald begnügte sich die Pietät nicht mehr mit dem, was die Geschichte nahe legte, die bekannteren Momente ihres Lebens in die kirchliche Gedächtnißfeier hereinzuziehen und in dankbarer Erinnerung zur Belebung des Glaubens zu vergegenwärtigen; die durch sie bestimmte und genährte Verehrung ward selbst auf's Neue productiv, und schuf nacheinander zu den historisch gegebenen Memorien, wie die Geburt, Vermählung der hl. Jungfrau u. a. auch noch solche, welche in dem Culte selber ihren Grund haben, wie des Patrociniums der hl. Jungfrau, des Rosariums u. s. w. oder sonst einer speciellen Institution den Ursprung verdanken, wie das Fest Mariae de Mercede, Mariae ad Nives etc. Die religiösen Orden wetteiferten miteinander in der Bereicherung des Marianischen Festcyclus; und diese Erscheinung ist den Lateinern so wenig eigenthümlich, daß die Orientalen ihnen hierin nicht bloß vorangingen, sondern auch sonst sie im Eifer übertrafen. Dieser Cult blieb dabei nicht ohne allen Einfluß auf die Lehrentwicklung, wie umgekehrt vorher diese jenen angeregt und gefördert hat. Wie überhaupt nicht der kalte reflectirende Verstand für sich das erzeugende und belebende Princip des Cultes ist, sondern derselbe mehr aus dem erleuchteten, frommen und tiefsinnigen Gemüthsgrunde sich erhebt und entfaltet, so hat eben dieser in seinem Streben, zu den gegebenen neue Seiten an den Objecten der Verehrung aufzusuchen, vereinzelte Beziehungen daran entdeckt, zu seiner inneren Befriedigung hervorgekehrt und sich aufgestellt. Sowie nun die Kirche überall im Culte das, was dem Dogma angemessen und der Beförderung der Frömmigkeit und des religiösen Lebens dienlich ist, selbst hervorhebt und anordnet, oder was von dem frommen Eifer angeregt wird, in sofern sie es dem Dogma gegenüber unverfänglich und dem genannten Zwecke förderlich findet, gerne gestattet, weil sie nichts von dem, was erbaut und die Heiligung fördert, der frommen Gesinnung vorzuenthalten pflegt; so hat sie auch bezüglich des Marianischen Cultes stets dasselbe gethan, indem sie ihm im Culte der Heiligen einen hervorragenden Rang eingeräumt, wie es die eminente Stellung der heiligen Gottesmutter mit sich bringt (s. den Art. Cultus hyperduliae), und ihn in jeder angemessenen und ersprießlichen Weise gefördert, zugleich aber auch dabei die Grenze zwischen Dogma und frommer Meinung festgehalten hat.

Mariä Empfängniß. Die Erinnerung an das freudenvolle Ereigniß, da die hl. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria im Mutterleibe empfangen wurde, wird in der ganzen Kirche gefeiert, und zwar in der abendländischen Kirche am 8. December, und in der morgenländischen am 9. December, weil das ältere Fest Mariä Geburt neun Monate darauf, den 8. September, gefeiert wird. — Der Ursprung dieses Festes ist ungewiß; aber in der morgenländischen Kirche wurde es schon im fünften Jahrhundert gefeiert, denn das Typicon des hl. Sabas († 531) setzt es auf den 9. December als das Fest: *ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας Ἄννας, μητρὸς τῆς Θεοτόκου*, d. i. Conceptio S. Annae, parentis Genitricis Dei, unter welchem Namen es auch bei den Griechen gefeiert wird, also als das Fest der Empfängniß der hl. Anna, der Mutter der Gottesgebärerin, oder da die hl. Anna die Gottesgebärerin empfangen hat. Georg, Bischof von Nicomedien, im siebenten Jahrhundert, unter Kaiser Heraclius († 641), bezeichnet es als ein Fest, das längst eingeführt sei (non novissime institutam), cf. Bened. de festis J. Ch. et Mariae part. II. § 202; und der Kaiser Immanuel Comnenus († 1180) sagt in einer Novelle bei Theodor Balsamon in dessen Observat. ad Nomocanonem Photii,

wo er die Feste herzählt, welche vom Volke gefeiert werden sollten: Nonus dies Decembris; quia tunc Genitricis Dei nostri Conceptio celebratur. Und in der abendländischen Kirche kommen Spuren davon schon im siebenten Jahrhundert vor, und zwar zuerst in Spanien, wo es der hl. Ildephons, Bischof von Toledo († 667), einführte, wie dessen Lebensbeschreiber Julian berichtet; vgl. auch Martene de antiq. eccl. disc. c. 30. und Mabillon notae fusiores ad S. Bernardi epist. 174.; dann in England im eilften Jahrhundert, wo es durch Anselm, Erzbischof von Canterbury († 1109), eingeführt wurde, wie eine Synode in London vom Jahre 1328 bezeugt (cf. Bened. l. c. § 203); in Frankreich wenigstens im Anfang des 12ten Jahrhunderts, da der hl. Bernhard († 1133), welcher in einem bald näher zu besprechenden Schreiben, worin er die Canoniker der Cathedralkirche von Lyon wegen der Einführung dieses Festes tadelt, sagt, daß er dieses Fest auch schon bei andern Kirchen bemerkt habe; in Rom jedoch erst im 13ten Jahrhunderte, wie aus einer Bemerkung des hl. Bonaventura († 1274) in lib. 3. sentent. dist. 3. qu. 1. hervorzugehen scheint, jedenfalls aber im Anfang des 14ten Jahrhunderts, indem Alvarus Pelagius († 1340) berichtet, daß er an diesem Feste in Rom gepredigt habe; und ebenso berichtet der Carmeliter Bacon († 1350), daß dieses Fest in der Kirche seines Ordens jährlich vor den Cardinälen feierlich begangen werde (cf. Bened. l. c. § 206). — In Bezug auf den Grund oder die Bedeutung dieses Festes hat sich in der abendländischen Kirche ein Streit erhoben, wovon jedoch die morgenländische unberührt geblieben ist. Es knüpfte sich nämlich im Abendlande bald die Frage an diese Festfeier: ob die hl. Gottesgebärerin ohne die Erbsünde oder mit der Erbsünde im Mutterleibe empfangen worden, und daher ihre Empfängniß eine unbefleckte oder mit jener Sünde befleckte sei; und es bildeten sich unter den Theologen zwei Parteien, wovon die eine diese, die andere jene Meinung vertheidigte. Alle stimmten und stimmen darin zusammen, daß die hl. Jungfrau, als von Gott vorherbestimmt, den Sohn Gottes und Erlöser der Welt zu gebären, durch die zuvorkommende Gnade, bezüglich der Verdienste ihres göttlichen Sohnes Jesu Christi, noch vor ihrer Geburt im Mutterleibe geheiligt, d. h. von der Erbsünde befreit worden und nach ihrer Geburt von jeder andern Sünde, auch von den läßlichen, wie die Kirche selbst lehrt (Conc. Trident. Sess. VI. can. 23.), frei geblieben sei, während bei allen andern Menschen diese Heiligung, beziehungsweise Befreiung von der Erbsünde (s. d. A.), erst nach der Geburt durch die Taufe eintritt; da ja auch der Prophet Jeremias (Cap. 1, 6.) noch im Mutterleibe von Gott geheiligt wurde (antequam exires de vulva, santificavi te) und Johannes der Täufer (Luc. 1, 15.: Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae), wie vielmehr also Diejenige, welche „das Heilige", „den Sohn Gottes", gebären sollte (Luc. 1, 35.). Aber darin weichen sie von einander ab, in welchem Zeitpuncte die Heiligung Maria's vor sich gegangen sei, ob im Momente ihrer Empfängniß, oder erst vor ihrer Geburt, also nachdem ihr Leib und ihre Seele schon vereinigt waren. Diejenigen, welche das Erstere behaupten, nehmen die unbefleckte, d. h. von der Erbsünde befreite Empfängniß Maria's an; und Diejenigen, welche die Heiligung Maria's erst in die Zeit nach ihrer Empfängniß, aber noch vor ihrer Geburt setzen, nehmen an, daß die hl. Jungfrau wie alle andern Menschen, Christus ausgenommen, in der Erbsünde empfangen worden, und daher ihre Empfängniß keine unbefleckte sei. Den Anlaß zu dieser Controverse gab der hl. Bernhard. Als nämlich die Canoniker von Lyon das Fest Mariä Empfängniß, das sonst schon vielfach eingeführt war, in ihrer Kirche einführten, schrieb er im J. 1131 den schon genannten Brief (epist. 174. ad canonicos Lugdunenses in ed. Mabillonii), worin er dieselben darüber sehr tadelte, theils wegen Mangels eines Grundes zu diesem Feste, theils weil sie es ohne den Vorgang, beziehungsweise ohne Genehmigung des römischen Stuhles gethan hätten. Er hielt nämlich dafür, daß, obwohl er die Heiligung

Maria's vor ihrer Geburt im Mutterleibe, gleich der des Propheten Jeremias und des Täufers Johannes, anerkannte, weßwegen er auch das Fest Mariä Geburt freudig feiere, die Empfängniß derselben nicht gefeiert werden könne, weil diese mit dem Makel der Sünde, wie alle Menschen von der Sünde Adams her, behaftet und folglich nicht heilig sei, sondern daß, wenn man dieses annehmen wolle, man annehmen müsse, daß Anna die Maria nicht von ihrem Manne, sondern vom hl. Geiste empfangen habe, und daß folglich die Empfängniß Maria's der Empfängniß Christi gleich sei, was aber der Lehre der Kirche widerstreite und eine Ketzerei sei. Allein abgesehen davon, daß der Sinn des Briefs des hl. Bernhard über diesen Punct des vermeintlich fehlenden Grundes zur Festfeier nicht ganz klar ist, so gibt er auch selbst am Schlusse seines Briefes zu erkennen, daß er hierin nicht mit sich im Reinen war, indem er entschieden die Canoniker nur deßhalb tadelte, weil sie dieses Fest ohne Genehmigung des römischen Stuhles eingeführt hätten; das Uebrige aber, was er sonst über diese Materie sagt, ohne Präjudiz eines Andern, der es besser wisse, gesagt haben will, und dasselbe insbesondere dem Urtheile des römischen Stuhles unterwirft und sich bereit erklärt, wenn er anders denke, als dieser, sein Urtheil darnach zu verbessern. Dieser Brief hatte auch rücksichtlich der Feier des Festes wirklich keine Wirkung, indem sich weder die Canoniker von Lyon dadurch von der Feier dieses Festes abhalten ließen, noch die andern Kirchen, wo es bereits eingeführt war, davon abstanden, vielmehr diese Feier immer weiter sich verbreitete, ohne daß vorerst sich Jemand in die Untersuchung der Frage einließ, ob Maria von der Erbsünde frei geblieben sei oder nicht (Bened. l. c. § 189). Der hl. Bernhard ging dabei von einem andern Begriff der Empfängniß aus, als dabei vorausgesetzt wird; und er verlangte einerseits zu viel, wenn er behauptete, daß, um von der Erbsünde frei zu bleiben, eine Empfängniß vom hl. Geiste nöthig sei, da dazu die zuvorkommende heiligmachende Gnade Gottes genügt; und andererseits folgerte er zu wenig für die Heiligung Maria's vor ihrer Geburt noch im Mutterleibe aus dem Beispiele der Heiligung des Propheten Jeremias und des Täufers Johannes vor deren Geburt im Mutterleib, da Maria, die Gottesgebärerin, mehr ist, als beide, die nicht ohne die Erbsünde empfangen wurden, und daher auch einer größern Gnade Gottes gewürdigt ist, als beide; denn wem unter den Menschen wurde ein himmlischer Gruß zu Theil, wie der, welcher der hl. Maria zu Theil geworden ist? (Luc. 1, 28.) Auch ist seine Berufung auf die alte Tradition, welche dieses Fest nicht empfehle (non commendat antiqua traditio), nur in sofern zutreffend, als es die Feier des Festes betrifft, die allerdings in der ältesten Zeit noch nicht vorkommt, wie aus dem Obigen zu ersehen ist, nicht aber in sofern, als es den Grund des Festes, nach seiner (des hl. Bernhard) Auffassung, angeht. Denn die alten Väter des Morgen- und des Abendlandes reden in den höchsten Ausdrücken von der Erhabenheit und Heiligkeit der Jungfrau Maria über alle Geschöpfe, Engel und Menschen (cf. Pallavicini hist. conc. Trident. lib. 7. c. 7. n. 7—9.); und wenn sie nicht ausdrücklich sagen, daß sie auch von der Erbsünde frei geblieben sei, so folgt daraus nicht, daß sie das Gegentheil geglaubt und gelehrt hätten, denn sie hatten keine Veranlassung, sich ausdrücklich über diesen Punct auszusprechen. Dagegen hat derjenige, welcher durch die Pelagianer dazu Veranlassung erhielt, nämlich der hl. Augustinus, sich allerdings ziemlich deutlich darüber ausgesprochen, indem er die hl. Maria von der Sündhaftigkeit aller Menschen ausnimmt, und dieselbe in jeder Hinsicht für sündenfrei erklärt. Seine Worte sind (in lib. de gratia et natura cap. 36): Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua, propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum? Wenn er sie nun aber in

jeder Hinsicht für sündenfrei erklärt, so läßt sich gewiß nicht ohne Grund der Schluß ziehen, daß er sie nicht bloß von der wirklichen, sondern auch von der Erbsünde für frei erklärt. Cf. Natalis Alex. hist. eccles. saec. II. dissert. XIV. § 21. Was aber den Begriff der Empfängniß Maria's betrifft, welchen sich der hl. Bernhard davon machte, so bestand derselbe in dem Acte der physischen Zeugung durch ihre Eltern, denn er meinte, wenn man die hl. Jungfrau von der Erbsünde freisprechen wolle, so müsse sie es schon vor ihrer Zeugung durch ihre Eltern gewesen sein, also in einem Zeitpuncte, wo sie noch nicht existirte, was unmöglich sei, oder man müsse den Act der Zeugung für heilig halten, was wieder nicht angehe, also müsse man annehmen, daß sie erst nach ihrer Empfängniß, jedoch noch im Mutterleib, ihre Heiligung erhalten habe. Seine Worte sind: Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat; sed nec in ipso quidem conceptu, propter peccatum, quod inerat; restat ut post conceptum, in utero jam exsistens, sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem. Die Theologen aber unterscheiden zwischen der activen und passiven Empfängniß (conceptio activa et passiva), und verstehen unter der activen den Act der Zeugung durch die Eltern, unter der passiven aber den Moment, wo die Seele in den schon gebildeten Leib von Gott eingegossen wird. Benedict XIV. sagt hierüber l. c. § 185: Conceptio dupliciter accipi potest; vel enim est activa, in qua sancti B. Virginis parentes opere maritali invicem convenientes praestiterunt ea, quae maxime spectabant ad ipsius corporis formationem, organizationem et dispositionem ad recipiendam animam rationalem a Deo infundendam; vel est passiva, cum rationalis anima cum corpore copulatur. Ipsa animae infusio et unio cum corpore debite organizato vulgo nominatur Conceptio passiva, quae scilicet fit illo ipso instanti, quo rationalis anima corpori omnibus membris ac suis organis constanti unitur. Diese passive Empfängniß Maria's nun ist es, um welche es sich hier handelt, und welche Diejenigen verstehen, welche die unbefleckte Empfängniß Maria's, oder die Immunität derselben von der Erbsünde durch die zuvorkommende Gnade Gottes vertheidigen. Denn Benedict sagt l. c. § 186: Non hic de activa Conceptione sermo est, sed de passiva, quae pura et immaculata fuisse dicitur. Beata onim Virgo ab originali labe fuit immunis, et à communi omnium hominum contagione libera per gratiam sanctificantem, quam Deus illi indidit in primo conceptionis momento, cum anima corpori jam membris suis instructo unita fuit. Dieses werde, sagt Benedict weiter, von denjenigen Theologen, welche die unbefleckte Empfängniß Maria's vertheidigten, durch folgende gleichbedeutende Sätze ausgedrückt, nämlich: Conceptio B. Virginis est immaculata; oder B. Virgo in eo puncto temporis, quo anima corpori unita est, ab originali peccato munda fuit et immunis; oder B. Virgo, praeveniente gratia, numquam actu originali peccato subdita fuit; oder B. Virgo primo existentiae suae momento fuit sanctificante gratia praedita; oder endlich B. Virgo ab originali peccato servata fuit. Derjenige aber würde die unbefleckte Empfängniß Maria's nicht deutlich genug ausdrücken, welcher sagte, sie sei, bevor sie aus dem Mutterleibe hervorgegangen, geheiligt worden, denn Jeremias (Cap. 1.) und Johannes der Täufer (Luc. 1.) seien auch im Mutterleibe geheiligt worden, aber doch beide mit der Erbsünde behaftet gewesen. Es komme alles auf den Moment an, in welchem die Gnade eingegossen worden. Wer also der Meinung von der unbefleckten Empfängniß Maria's folge, müsse einen von den obigen Sätzen anwenden, um diesen Sinn auszudrücken, welche Sätze nicht nur ausdrückten, daß sie im Mutterleibe geheiligt, sondern auch, daß ihr die heiligmachende Gnade in demselben Moment eingegossen worden sei, als mit dem Leibe die Seele vereinigt wurde, so daß die heiligste Frau von dem gemeinsamen Erbmakel Aller frei gewesen sei. Der hl. Bernhard aber ging von dem Momente der activen Zeu-

gung aus, welcher hier nicht in Betrachtung kommt. — Nachdem jedoch die Sache von dem hl. Bernhard angeregt war, entstand auch der Eifer, damit in's Reine zu kommen, und so entstanden unter den Theologen die schon berührten zwei Parteien, wovon die eine für und die andere gegen die unbefleckte Empfängniß Maria's stritten, von welchem Streite jedoch die Feier des Festes keine Notiz nahm, die sich vielmehr immer weiter in der Kirche verbreitete. Endlich schien die Meinung von der unbefleckten Empfängniß Maria's den Sieg davon zu tragen durch den Franciscaner Johannes Duns Scotus, welcher im Jahr 1307 in einer feierlichen Disputation vor der Pariser theologischen Facultät, die auf Befehl des Papstes und in Gegenwart der päpstlichen Legaten gehalten wurde, den Satz: daß die hl. Jungfrau Maria von der Erbsünde frei geblieben sei, so glänzend vertheidigte und die Einwendungen dagegen widerlegte, daß sich jene Facultät, in welcher früher berühmte Professoren die entgegengesetzte Meinung vertreten hatten, nunmehr für diese von Duns Scotus vertheidigte Meinung erklärte und demselben den Namen Doctor Subtilis beilegte. Diesem Beispiele der Pariser theologischen Facultät folgten nach und nach ziemlich alle theologischen Facultäten und Theologen (Bened. l. c. § 189). Namentlich war es der Orden der Franciscaner, welcher nach dem Vorgang seines berühmten Ordensmannes Duns Scotus diese Meinung vertrat, und worin sich demselben nachmals der Orden der Jesuiten beigesellte. Die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich die hl. Jungfrau Maria bei ihrer Empfängniß, wie alle Menschen, mit der Erbsünde behaftet worden sei, wurde jedoch fortan durch den Orden der Dominicaner vertreten, im Hinblick auf seinen berühmten Ordensgenossen, den hl. Thomas von Aquin († 1274), und auf andere berühmte Scholastiker, wie Petrus Lombardus († 1164), Alexander von Hales († 1245) und Bonaventura († 1274), beide letztere Franciscaner, und Albertus Magnus, Dominicaner († 1280). Doch trat diese gegnerische Partei nicht ganz in die Fußstapfen des hl. Bernhard ein, sondern wich vielmehr darin von ihm ab, daß sie nicht von der activen Conception ausging, wie er, sondern von der passiven, indem sie behauptete, daß die hl. Jungfrau in dem Moment, als ihre Seele mit ihrem Leibe vereinigt wurde, der Erbsünde unterworfen, und erst nachher, jedoch vor ihrer Geburt, noch im Mutterleibe, durch die heiligmachende Gnade davon befreit worden, also einige Zeit damit behaftet gewesen sei. Denn Alexander von Hales fragt part. 1. qu. 9. art. 1.: 1) an B. Virgo fuerit sanctificata in conceptione (i. e. in commixtione, quae est in principiis seminalibus viri et mulieris, wie Bernhard die conceptio auffaßte); 2) an post conceptionem ante animae infusionem? Und Thomas sagt hierauf in mag. dist. 3. qu. 1. a. 1. c.; ad hoc dicendum, quod B. Virgo nec ante conceptionem, nec in conceptione ante animae infusionem sanctificata sit. Vgl. Mabillon in not. fus. in S. Bernardum ad epist. 174. Der hl. Bernhard konnte also leichter, als diese, zu der andern Meinung von der unbefleckten Empfängniß übergehen, sowie er gesehen, daß der römische Stuhl, dessen Urtheil er seine deßfallsigen Behauptungen unterworfen hatte, sich zu derselben hinneige, und er würde dieses ohne Zweifel auch gethan haben (cf. Bened. l. c. § 189). — Die Meinung von der unbefleckten Empfängniß nahm nunmehro (nach Duns Scotus) an Kräftigung zu. Als 80 Jahre nach des Duns Scotus Tode († 1308), nämlich im J. 1387, der Dominicaner Johannes de Montesono den Satz aufstellte: daß die hl. Jungfrau in der Erbsünde empfangen worden sei, wurde dieser Satz von der Pariser theol. Facultät verurtheilt und dieses Urtheil von dem Bischof von Paris bestätigt (Bened. l. c. § 190). Ferner auch das Concil zu Basel (eröffnet 1431) nahm die Frage von der unbefleckten Empfängniß Maria's zur Behandlung, und beauftragte den Johannes de Turrecremata, den Stand der Sache zu bearbeiten und mit seinem Urtheile vorzulegen. Er schrieb auch eine Abhandlung darüber, legte sie aber nicht mehr vor, da das Concil vom Papst Eugen IV. nach Ferrara verlegt wurde (1438),

und Turrecremata sich gleichfalls dahin begab. Der in Basel zurückgebliebene Theil der Väter setzte jedoch, wie bekannt, seine nunmehr schismatisch gewordenen Berathungen fort, und nahm auch die Frage über die unbefleckte Empfängniß Maria's wirklich noch in Berathung und gab darüber in der 36sten Sitzung im J. 1439 folgende Entscheidung: Doctrinam illam asserentem gloriosam Virginem Dei Genitricem Mariam, praeveniente et operante Divini Numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse peccato originali, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi, et sacrae scripturae, ab omnibus Catholicis approbandam fore, tenendam, et amplectendam definimus, et declaramus, nullique de caetero licitum esse in contrarium praedicare, seu docere. Allein so wichtig auch dieser Beschluß materiell ist, so hatte er doch keine Gültigkeit, weil das Concil selbst nicht mehr rechtmäßig war. Dagegen gab Papst Sixtus IV. im Jahr 1476 eine Constitution heraus, worin er, ohne des Decrets des Baseler Concils zu gedenken, einige Ablässe Denjenigen verlieh, welche am Feste der Empfängniß Mariä die hl. Messe und das von ihm hierzu approbirte Officium beten und den canonischen Stunden beiwohnen würden, und mithin dieses Fest dadurch begünstigte. Und als im Jahr 1481 der Dominicaner Vincentius de Brandelis zu Ferrara in einer öffentlichen Disputation die der unbefleckten Empfängniß entgegengesetzte Behauptung vertheidigte, und in demselben Jahre einen Tractat herausgab, worin er zu zeigen suchte, daß die Gottesmutter ebenso wie die übrigen Menschen in der Erbsünde empfangen worden sei, und daß es unrecht sei, zu glauben, daß sie ohne Erbsünde empfangen worden sei, sowie auch unrecht, die Predigten solcher zu hören, welche leugneten, daß sie in der Erbsünde empfangen worden, seine Meinung jedoch dem Urtheile des römischen Stuhles unterwerfend; so gab Sixtus IV. im J. 1483 eine zweite Constitution heraus, worin er Diejenigen verdammte, welche zu behaupten wagten, daß derjenige eine Todsünde begehe, welcher jenes Fest feiere, oder ein Ketzer sei, welcher den Satz vertheidige, daß die seligste Jungfrau von der Erbsünde frei gewesen sei (Bened. l. c. §. 192.). Und als im J. 1497 der Pariser Theologe Johannes Verus öffentlich predigte, daß die heilige Jungfrau zwar gereinigt, aber nicht vor der Erbsünde bewahrt worden sei, so veranlaßte ihn die theologische Facultät daselbst, diese Behauptung öffentlich zu widerrufen, und faßte im nämlichen Jahre, um derlei Streitigkeiten vorzubeugen, den Beschluß: keinem in Zukunft den Doctorgrad zu verleihen, welcher nicht der Meinung von der unbefleckten Empfängniß Maria's zugethan sei, und sich nicht durch einen feierlichen Eid verpflichte, dieselbe zu vertheidigen, und bezeichnete die entgegengesetzte Meinung als eine falsche, gottlose und irrige (falsam, impiam, et erroneam. Cf. Bened. l. c. §. 193). Als später das Concil von Trient von Paul III. im J. 1542 ausgeschrieben worden war, verbreitete sich die Nachricht, daß auf demselben auch die Controverse über die unbefleckte Empfängniß Maria's in Anregung gebracht werden solle, weßhalb der Magister palatii Bartholomäus Spina mit Einwilligung des Papstes die Schrift Turrecremata's, welche für das Concil von Basel bestimmt gewesen, aber demselben nicht mehr vorgelegt worden war, durch den Druck bekannt machte. Die Controverse wurde auch wirklich von den Cardinälen von Giaen und Pacecco bei den Verhandlungen über die Lehre von der Erbsünde angeregt und in der fünften Sitzung am 17. Juni 1546 von der Synode zu dem Decrete über die Erbsünde folgende Erklärung in Betreff der hl. Maria beigefügt: Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem; sed observandas esse Constitutiones felicis recordationis Sixti papae IV. sub poenis in eis Constitutionibus contentis, quas innovat. (Cf. Pallavicini hist. conc. Trident. lib. 7. c. 3. n. 8 et c. 10. n. 5.). Obgleich die Synode durch diese Erklärung die Con-

troverse nicht entschied, sondern dieselbe in dem Stadium, in welches sie unter Sixtus IV. getreten war, beließ, so ist doch nicht zu leugnen, daß dadurch die Meinung von der unbefleckten Empfängniß Maria's einen Zuwachs an Gewicht erhielt. Indessen eben weil sie die Controverse dogmatisch nicht entschied, so blieb sie auch, und erhob sich bald wieder an der pariser theologischen Facultät, indem diese letztere durch den Jesuiten Maldonat wegen ihres Eides angefochten wurde, den sie in diesem Betreff von ihren Doctoranden fordere, und worin sie die Meinung von der unbefleckten Empfängniß dadurch, daß sie die gegentheilige Meinung für falsch, gottlos und irrig erkläre, gleichsam zum Glaubensartikel mache, da sie doch von der Kirche selbst noch nicht dogmatisch entschieden, und daher nur eine fromme Meinung sei; auch wurde die Controverse von den Geistlichen wieder in den Predigten vor dem Volke verhandelt. In Folge dessen ließ die theologische Facultät zu Paris in ihrem Eide den Zusatz: daß die gegentheilige Meinung falsch, gottlos und irrig sei, fallen (cf. Bened. l. c. §. 193. 197 et 210. und Natalis Alex. hist. eccles. saec. II. Dissert. 16. §. 21.); und Papst Pius V. verbot im J. 1570 in einer Constitution, unter Androhung schwerer Strafen, die beiderseitigen Meinungen auf den Kanzeln oder in öffentlichen Versammlungen von Personen beiderlei Geschlechts zu berühren, oder die eine von beiden Meinungen, da der apostolische Stuhl noch nicht entschieden habe, für irrig zu erklären; und nur den Gelehrten gestattete er, in öffentlichen Disputationen, wo Männer anwesend seien, welche die Sache verständen, darüber zu streiten (Bened. l. c. §. 197). Später ging Philipp III., König von Spanien, den Papst Paul V. an, den Streit zu entscheiden. Derselbe ging jedoch darauf nicht ein, sondern bestätigte bloß durch eine Constitution vom Jahr 1616 die Verordnungen der Päpste Sixtus IV. und Pius V. und den Beschluß des Concils von Trient in dieser Sache, und fügte noch neue Strafen für die dawider Handelnden hinzu. Da aber diesen Verordnungen doch nicht überall nachgekommen wurde, so verbot er im J. 1617 durch eine Constitution, in allen öffentlichen Verhandlungen, wie Predigten, Vorlesungen, Thesen u. dgl. die Behauptung aufzustellen: daß die hl. Jungfrau in der Erbsünde empfangen worden sei, fügte jedoch bei: Per hujusmodi provisionem Sanctitas sua non intendit reprobare alteram opinionem, nec ei ullum prorsus praejudicium inferre, eam relinquens in iisdem statu et terminis, in quibus de praesenti reperitur, praeter quam quod disposita. Bald darauf ging auch Philipp IV., König von Spanien, den Papst Gregor XV. an, die Controverse zu entscheiden. Derselbe lehnte es auch wieder ab, doch fügte er durch eine Constitution vom J. 1622 zu den vorhandenen Verordnungen in Betracht dieser Sache drei neue hinzu: 1) daß, wer in öffentlichen Verhandlungen behaupte, die hl. Jungfrau sei ohne die Erbsünde empfangen worden, die gegentheilige Meinung nicht angreifen, sondern davon gänzlich schweigen solle; 2) daß es niemand mehr erlaubt sein solle, auch nicht einmal mehr in privaten Verhandlungen, die der Meinung von der unbefleckten Empfängniß entgegenstehende Meinung zu vertheidigen, mit Ausnahme derjenigen Personen, welchen es der apostolische Stuhl erlaubt habe, und er erlaubte es den Dominicanern, jedoch nur privatim und unter sich davon zu reden; 3) daß sich in dem Officium und in der heiligen Messe, welche am Feste der Empfängniß der seligsten Jungfrau von der Kirche gefeiert werde, niemand, sei es öffentlich oder privatim, eines andern, als des Namens „Empfängniß" bedienen solle (alio, quam Conceptionis nomine); also nicht immaculata Conceptio B. Mariae Virginis, sondern Conceptio B. Mariae Virginis immaculatae (Bened. l. c. §. 208). Nach diesem ging Papst Alexander VII. weiter und verordnete durch eine Constitution vom J. 1661, daß der Cult der Empfängniß der unbefleckten und steten Jungfrau Maria in der römischen Kirche, nachdem er einmal eingeführt sei, immerwährend (perpetuo) beibehalten werden solle, und verbot unter schweren Strafen, die Meinung, das Fest, und den Cult der (unbefleckten) Empfängniß

jemals in Zweifel zu ziehen, oder unter was immer für einem Vorwande mit Worten anzugreifen, fügte aber bei: Vetamus autem Sixti IV. Constitutionibus inhaerentes, quemquam asserere, quod propter hoc contrariam opinionem tenentes, videlicet gloriosam Virginem Mariam cum originali peccato fuisse conceptam, haeresis crimen aut mortale peccatum incurrant, cum a Romana Ecclesia et ab Apostolica Sede nondum fuerit hoc decisum, prout Nos nunc minime decidere volumus, aut intendimus (Bened. l. c. §. 199). Bald darauf fügte Papst Clemens IX. (1667-1669) die Octav zu diesem Feste; und Clemens XI. erhob es endlich durch seine Constitution vom 6. December 1708 zu einem gebotenen Feiertage (festivitatem de praecepto) für die ganze Kirche (Bened. l. c. §. 207). Papst Gregor XVI. gestattete zuletzt auch noch den französischen Bischöfen, auf ihre Bitte, in der Präfation zu singen: Et te immaculata conceptione B. M. V., und in der lauretanischen Litanei: Regina sine labe originali concepta. So haben sich denn die Päpste immer, und immer mehr zu Gunsten der Meinung von der unbefleckten Empfängniß ausgesprochen. Auch das Haupt des Ordens, welcher bisher die entgegengesetzte Meinung vertreten hatte, der General der Dominicaner, suchte beim hl. Stuhle um die Erlaubniß nach und erhielt sie im J. 1843, die Messe und das Officium von der unbefleckten Empfängniß Maria's adoptiren zu dürfen. Endlich haben in neuester Zeit die americanischen und französischen Bischöfe in Verbindung mit den Jesuiten abermals an den römischen Stuhl die Bitte gerichtet, den Streit zu entscheiden, und die fromme Lehrmeinung von der unbefleckten Empfängniß Maria's zu einem Dogma zu erheben. Pius IX. hat jedoch nicht sofort dieser Bitte nachgegeben, sondern unter dem 2. Februar 1849 eine Encyclica an sämmtliche Bischöfe des Erdkreises gerichtet, um ihr Gutachten darüber einzuholen. — Dieses der Verlauf der Verhandlungen über diesen Gegenstand. — Wir schließen daher zur Zeit noch mit den Worten Benedicts XIV. in seiner mehr erwähnten sehr gelehrten Abhandlung über diese Materie (§. 200): „Die Summe der ganzen Sache geht dahin, daß die Kirche sich mehr zu der Meinung von der unbefleckten Empfängniß Maria's neigt, daß jedoch der apostolische Stuhl dieselbe noch nicht als Glaubensartikel ausgesprochen hat (Itaque summa totius rei huc redit, ut Ecclesia ad opinionem immaculatae Conceptionis propensior sit; nondum tamen Apostolica Sedes tamquam fidei articulum eam definierit). — Uebrigens ist von der dogmatischen Controverse die Feier des Festes unberührt, da, wie Bellarmin sagt, der Hauptgrund derselben nicht die Unbeflecktheit der Empfängniß ist, sondern die Erinnerung an das freudige Ereigniß der Empfängniß der Gottesmutter. Seine Worte (de cultu Sanctorum lib. 3. cap. 16. in Op. de Controversiis, Venet. 1721. tom. II. pag. 453) sind: Fundamentum hujus festi (scil. Conceptionis B. V.) praecipuum non est Conceptio immaculata, sed simpliciter Conceptio matris Dei futurae. Qualiscunque enim fuerit illa Conceptio, eo ipso quod Conceptio fuit matris Dei, singulare gaudium affert mundo ejus memoria. Tunc enim primum habuimus pignus certum redemptionis, praesertim cum non sine miraculo ex matre sterili concepta fuerit. Itaque hoc festum etiam illi celebrant, qui putant Virginem in peccato conceptam. — Die neueste Schrift über diesen Gegenstand ist von dem Jesuiten Perrone mit dem Titel: De immaculato B. V. Mariae conceptu, an dogmatico decreto definiri possit. Romae 1848, dem Papste Pius IX. gewidmet, und zu dem Zwecke geschrieben, die endliche dogmatische Entscheidung damit anzubahnen.

Mariä Erwartung (Exspectatio partus B. V. M.), Erwartung der Niederkunft der seligsten Jungfrau. Sinn und Geist dieses Festes, das als ein Festum internum am 18. December begangen wird, ist von selbst klar. Einige hielten es für identisch mit dem Feste Mariä Verkündigung (s. d. A.). Die Verwechslung kam daher, daß es an demselben Tage begangen wird, welchen die Synode von Toledo im Jahre 656 für die Feier der Verkündigung bestimmt hatte. Aber letzteres Fest wurde nie und nirgends Exspectatio partus genannt. Es muß somit das Fest

„Mariä Erwartung" jüngern Ursprunges sein. Als sich nämlich Spanien der Praxis der römischen Kirche, welche das Fest Mariä Verkündigung am 25. März feiert, accommodirte, so substituirte es das Fest Mariä Erwartung auf den 18. Dec., wo es vorher Mariä Verkündigung gefeiert hatte. Dieses Fest, das Gregor XIII. im J. 1573 approbirte, ist nur ein Kirchenfest und heißt in Spanien, weil die großen Antiphonen am Vorabende desselben mit der Interjection O anfangen, auch Festum Dominae nostrae de O. (Bened. XIV. de fest. p. II. § 226. 227. Binterim, Denkw. V. 1.)

Mariä Geburt (Nativitas B. V. M.). Ueber die Abkunft Mariens und deren Eltern ist schon früher im Art. „Maria" das Nöthige gesagt worden. Nach der zuverlässigsten Auslegung von Luc. 3, 23. wie nach der Angabe beider Thalmude war ihr Vater Eli, dasselbe was Eliakim oder Joakim oder Joachim, und ihre Mutter hieß Anna. Letztere empfing, nach alter Tradition, gleich jener Anna, welche als Elkana's Gemahlin und Samuels Mutter im A. T. gepriesen wird, ihre Tochter als eine Frucht heißer Gebete nach längerer Unfruchtbarkeit. Nach Baronius (in appar. ad annal. eccl. § 48) war Nazareth die Geburtsstadt Mariens; dorthin hatten sich auch wirklich, als in Herodes ein dem Volke fremder König aufkam, die Nachkommen der fast vergessenen davidischen Königsfamilie in gerechter Besorgniß zurückgezogen. Johannes Damascenus dagegen (de fid. orth. l. IV. c. 15) ist der Meinung, Maria habe zu Jerusalem das Licht der Welt erblickt. Wie dem auch sei, die Geburt Mariens ist ein würdiger Gegenstand kirchlicher Festfeier. Groß war der Ahnenruhm und der Geburtsadel dieser Tochter der Patriarchen und Könige; aber größer noch ist die Würde ihrer Mutterschaft und der Glanz ihrer Tugenden. Auf beide Beziehungen weist die Kirche hin in dem Officium dieses Festes. Die evangelische Fest-Pericope schließt nach Herzählung der Stammväter Mariens mit Jesus Christus, um anzudeuten, daß er der Zweck ihrer Geburt sei, daß sie ihm ihre Würde verdanke, daß, wenn sonst wohl der Ruhm von den Eltern auf die Kinder übergeht, hier die Herrlichkeit von dem Kinde auf die Mutter zurückstrahle. Diesem Verhältnisse Mariens zu ihrem göttlichen Sohne und dem gesammten Erlösungswerke entsprechend war auch ihre Geburt insofern eine ausgezeichnete, als sie ohne die Makel der Erbsünde in's Leben trat. Somit ist ihre Geburtsfeier eine wohlbegründete Ausnahme von der kirchlichen Regel, nur die Sterbetage der Heiligen als deren Geburtstage zum neuen unvergänglichen Leben zu feiern. Schon im vierten Jahrh. wurde der Geburtstag des Vorläufers Christi gefeiert, und das aus keinem andern Grunde, als weil er zwar in der Erbsünde empfangen, aber schon im Mutterleibe geheiligt, d. h. von der Erbsünde gereinigt und folglich frei von derselben geboren wurde. Was lag demnach näher, als auch der Geburt der Mutter des Herrn eine besondere Berücksichtigung zuzuwenden? — Gleichwohl aber gehört die Feier der irdischen Geburt der Gottesmutter nicht zu den ältesten kirchlichen Festen. Es ward im Oriente zuerst begangen, und zwar, wie Gavantus (Thes. T. II. Sect. 7. c. 11) bemerkt, in der Epoche zwischen den allgemeinen Concilien von Ephesus und Chalcedon (431—451); wenigstens findet sich unter den von Riccardi herausgegebenen Reden des Patriarchen Proclus von Constantinopel († 447) eine über die Geburt der heiligen Jungfrau. Diese Ansicht, die auch Binterim vertritt, gewinnt viel an innerer Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, wie geeignet die Feier der Geburt Mariens sein mußte, jenes Schibboleth des Nestorianismus, sie sei nicht *θεοτόκος*, sondern *Χριστοτόκος*, und der von ihr Geborne nicht *θεὸς σὰρξ γενόμενος*, sondern *θεοφόρος* oder *θεοδόχος*, zurückzuweisen. Aus dem siebenten Jahrh. haben wir von Andreas von Creta eine Rede und ein Gedicht, Idiomelon genannt, auf dieses, wie er andeutet, damals nicht mehr neue, sondern allgemein unter den Griechen bekannte Fest (Galland. bibl. vet. Patr. tom. XIII. p. 93. Combef. editio opp. Andr. Cret. Paris. 1644). Aus dem Oriente wanderte unser Fest in

den Occident. Augustin kennt es noch nicht; denn er bemerkt (Serm. 287. 292. de Sanct.) ausdrücklich, daß nur die Geburt Christi und seines Vorläufers in der Kirche gefeiert zu werden pflege. Zwar sind die Lectionen der II Nocturn, die auf diesen Tag treffen, dem hl. Augustin entnommen; allein sie sind Bruchstücke aus einer Rede, die Augustin für das Fest Mariä Verkündigung bearbeitet hatte (Benedict. XIV. de fest. p. II. § 132). Unter den occidentalischen Kirchen ist es jedenfalls die römische, in welcher Mariä Geburt zuerst gefeiert wurde. Bei Leo I. (440—461) findet sich zwar noch keine Spur davon; ein sicheres Zeugniß aber für diese Festfeier bietet bereits das gelasianische und gregorianische Sacramentarium. Auch meldet der Bibliothecar Anastasius, Papst Sergius I. (687—700) habe nicht nur das Fest gekannt, sondern auch Anordnungen über die Feier desselben, namentlich über eine von der Hadrianskirche nach St. Maria zu führende Procession getroffen (Bened. de fest. p. II. § 135). Was die Kirchen von Frankreich und Teutschland betrifft, so wird zwar in dem Werke de miraculis S. Genovefae Virg. (tom. I. Januar. Bolland. p. 148) von einem Wunder berichtet, das sich an demselben am Grabe dieser heiligen Jungfrau nicht lange nach deren Tode († 512) ereignet haben soll. Aber unser Fest fehlt noch in dem Festkalender des hl. Bonifacius, welches auf sein Pönitentiale folgt; auch in dem des Conciliums von Mainz (813). Dennoch aber scheint Thomassin zu weit herabzugehen, wenn er sagt (de fest. l. II. c. 20), erst um das J. 1000 habe man Mariä Geburt in Frankreich zu feiern angefangen; denn es ist davon bereits in den Statuten des Bischofs Sonnatius von Rheims aus dem siebenten Jahrh., in den Statuten Walthers von Orleans aus dem neunten Jahrh. und in dem Calendarium desselben Jahrhunderts bei Gerbet die Rede. Für Spanien bezeugt unsere Festfeier Ildephons von Toledo aus dem siebenten Jahrh. und für Britannien Beda der Ehrwürdige aus dem achten Jahrh. Dessenungeachtet aber kann die allgemeine Feier dieses Festes nicht über den Anfang des eilften Jahrh. hinaufgeschoben werden. Petrus Damiani ist der erste Zeuge für die Allgemeinheit dieser Feier im Occidente. — Das Fest wird am 8. Sept. gefeiert. Ob es übrigens von jeher und überall an diesem Tage gefeiert wurde, ist wohl bezweifelt worden; aber mit Unrecht; denn alle angeführten Zeugnisse nicht minder als die griechischen Menäen, d. i. Sammlungen der Officien der Heiligen und Menologien, die unsern Martyrologien entsprechen, kennen keinen andern als diesen Tag (Binterim, Denkw. V. 1.). Warum man aber gerade diesen Tag gewählt habe? Soller (in Auct. Usuard.) u. A. finden die Veranlassung dazu in der Vision eines Eremiten, der alle Jahre und zwar nur am 8. Sept. Engelsharmonieen vernommen habe, die, wie eine übernatürliche Belehrung ihm angedeutet, der Verherrlichung der Geburt der Gottesmutter gegolten hätten. Allein wer könnte mit solcher Erklärung sich begnügen? Man fühlte sich nicht gedrungen, zu fragen: wann geschah die Vision? welches ist der Name des Visionärs? welches die kirchliche Authorität, die darauf hin die nothwendige Bestimmung traf? Davon schweigen die Berichterstatter über jene Vision (Bened. de fest. p. II. § 130 und Bint. Denkw. V. 1.). Historisch fester steht die Veranlassung zur Einführung der Octave von Mariä Geburt. Als nämlich nach dem Tode Gregors IX. die durch Friedrich II. vielfach bedrängten Cardinäle zu einer neuen Papstwahl schritten, nahmen sie ihre Zuflucht zur mächtigen Fürbitte Mariens und verbanden sich durch ein Gelübde, zur Erhöhung ihrer Geburtsfeier nach glücklich vollzogener Wahl die Einführung einer Octave zu veranlassen. Der gewählte Cölestin IV. starb schon nach 18 Tagen. Sein Nachfolger Innocenz IV. (1243—1254) erfüllte das Gelübde und die deßfallsige Bestimmung fand, einzelne teutsche Diöcesen ausgenommen, sofort freudige Aufnahme. [Kraus.]

Mariä Heimsuchung (Festum visitationis B. V. M.). Der historische Grund und die Idee dieses Festes ist der Luc. 1, 39—57 erzählte Besuch Mariens bei

Elisabeth. Wenn man bedenkt, daß dieser Besuch nicht bloß der Beobachtung einer Sitte der Höflichkeit und der Berücksichtigung verwandtschaftlicher Beziehungen galt, sondern die Heiligung des Vorläufers Christi im Mutterleibe (Luc. 1, 41. 44), die erste menschliche Seligpreisung der Gottesgebärerin (Luc. 1, 42. 43) und der Ausdruck herrlicher Empfindungen der dankerfüllten Gottesmutter (Luc. 1, 46—56) sich daran knüpften: so erscheint gewiß diese Festfeier als auf tiefsinnigen und paränetisch fruchtbaren Ideen ruhend. Auch der Umstand, daß sie unmittelbar auf die Feier der irdischen Geburt des Johannes folgt (sie trifft auf den 2. Juli), verdient keineswegs den hie und da ausgesprochenen Tadel. Da nämlich Maria vor der Geburt des Johannes zu Elisabeth kam, so hat man gemeint, dieses Besuchs- oder Heimsuchungsfest sollte der Geburtsfeier des Täufers vorangehen. Allein nach der Chronologie ist diese Feier nicht so sehr auf die Zeit der Ankunft, als vielmehr auf die der Abreise Mariens aus dem Hause des Zacharias zu beziehen. Da nun Maria nach der Empfängniß vom hl. Geiste zu Elisabeth reiste und ungefähr drei Monate bei derselben blieb (Luc. 1, 39. 56), Johannes aber sechs Monate vor Jesus empfangen wurde (Luc. 1, 36), so ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß ihre Rückreise von Hebron erst nach der Geburt des Täufers stattfand. Eben wegen dieser Verbindung der dem Heimsuchungsfeste zu Grunde liegenden Thatsache mit der Geburt des hl. Johannes wurde in früheren Zeiten die darauf sich beziehende evangelische Erzählung in die Liturgie der Vorfeier des Geburtsfestes des Täufers verflochten. Als eigenes Fest wurde und wird Mariä Heimsuchung nur in der abendländischen Kirche gefeiert, denn die griechischen Menäen und Calendarien erwähnen Nichts davon. Zwar will Baillet (hist. fest. visit. § 2) den Ursprung der Feier in den Orient verweisen; allein seine Gründe beziehen sich nach Binterim (Denkw. V. 1.) mehr auf das Verkündungsfest. Es wird zum ersten Male in dem zweiten Festverzeichnisse des Conciliums zu le Mans in Frankreich im J. 1247 und zwar als ein Fest „neuer Institution" erwähnt (Mansi suppl. Concil. tom. II.). Besonders thätig für dessen Verbreitung war der hl. Bonaventura, der in der im J. 1263 gehaltenen Generalversammlung seines Ordens den Antrag machte, es im ganzen Bereiche des Franciscanerordens zu begehen (Van den Haute hist. ord. Min.). Von den Franciscanern verbreitete es sich allmählig weiter, z. B. in die Diöcesen Cöln, Salzburg, Brixen u. s. w. Allgemeines Kirchenfest aber ward es erst unter Papst Urban VI., der im Hinblicke auf die Bedrängnisse der durch das damalige Schisma zerklüfteten Kirche und im Vertrauen auf die Macht der Fürbitte Mariens dem gelehrten Cardinal Ada aus England den Auftrag gab, aus der Schrift und den Kirchenvätern nach dem Vorgange des hl. Bonaventura ein Officium behufs der allgemeinen Einführung des Heimsuchungsfestes zu verfassen (Schulting, biblioth. eccles. tom. II. p. 2.). Die Publication des Decretes geschah, da Urban vom Tode übereilt ward, im Jahre 1390 durch Bonifaz IX., ward aber von den Anhängern der damaligen Gegenpäpste nicht in Ausführung gebracht. Darum wurde im Jahre 1441 die allgemeine Feier des Festes durch das Baseler Concil auf's Neue eingeschärft, und zwar im Hinblicke auf die politischen Wirrnisse und die kirchliche Zerfahrenheit der damaligen Zeit. „Weil in diesen Tagen", sagt das Concil Sess. 43. Decret. 33, „die Christenheit überall beängstigt ist, und allenthalben Krieg und kirchliche Trennungen wüthen, und somit die streitende Kirche auf verschiedene Weise bedrängt wird: so erachtet es die heilige Versammlung für Pflicht, daß die Feier, welche die Heimsuchung der heiligen Jungfrau genannt wird, in allen Kirchen begangen werde, damit die Mutter der Gnade, wenn sie von frommen Gemüthern wahrhaft geehrt wird, ihren gebenedeiten Sohn durch ihre Fürbitte versöhne und so der Friede wieder über die Gläubigen sich ergieße". Wollte Jemand im Hinblicke auf den damals schismatischen Charakter der Baseler

Synode die Legitimität dieses Festes in Zweifel ziehen, so bedenke er, sein Gegenstand wurzle im Evangelium und die Feier selbst wurde nachmals vom römischen Stuhle ausdrücklich approbirt (Gavant. ad Rubr. Brev. Rom. Sect. VII. cap. 9. § 2.). Sie erstreckt sich übrigens gewöhnlich nur mehr auf Messe und Brevier (Bened. de fest. p. II. § 68.). [Kraus.]

Mariä Himmelfahrt, oder Aufnahme in den Himmel (Assumtio beatissimae Virginis Mariae) wird in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche am 15. August gefeiert. Die hl. Schriften enthalten nach dem Tode des Heilandes nichts Ausdrückliches mehr von den letzten Lebensjahren und dem Tode der hl. Jungfrau Maria; auch haben die älteren Kirchenväter schriftlich nichts darüber hinterlassen. Der hl. Epiphanius († 403) sagt in haeres. LXXVIII. 11. gegen die Feinde der hl. Jungfrau: „Sie mögen in der hl. Schrift nachforschen, sie werden darin den Tod Maria's nicht finden, weder ob sie gestorben oder ob sie nicht gestorben, noch ob sie begraben oder nicht begraben worden sei... Ich entscheide darüber nicht und sage nicht, daß sie unsterblich geblieben ist; aber ich behaupte auch nicht, daß sie gestorben ist". Es existirte zwar im fünften Jahrhundert eine Schrift unter dem Titel: Transitus S. Mariae Virginis (cf. Baron. Annal. eccles. ad an. 48 Christi n. 12—14. und Natalis Alex. hist. eccles. seculi II. art. III. § unic.); allein dieselbe war fälschlich dem Melito, Bischof von Sardes (blühte um 170), zugeschrieben worden und enthielt so viel des Falschen und Fabelhaften über den Tod Maria's, daß sie von Papst Gelasius I. auf der römischen Synode im J. 496 als ein Apocryphum bezeichnet wurde (Harduin, Collect. conc. t. II. pag. 491). Dagegen berichtet Nicephorus Callistus in s. Hist. eccles. lib. XV. c. 14: Juvenalis, Bischof von Jerusalem, welcher mit den übrigen Bischöfen Palästina's auf der Synode zu Chalcedon (im J. 451) war, habe dem Kaiser Marcianus, welcher ihn nebst den andern palästinensischen Bischöfen zu sich nach Constantinopel hatte kommen lassen, um ihn zu fragen, ob der hl. Leib der Mutter Gottes noch in Palästina in dem Grabe liege, wohin er gelegt worden sei, da er denselben in die neue Kirche, welche seine Gemahlin Pulcheria zu Constantinopel der hl. Jungfrau Maria zu Ehren gebaut und Blachernä (Βλαχέρναι) genannt hatte, transferiren wolle, zur Antwort gegeben: „in der hl. Schrift werde zwar von dem Tode Maria's nichts erwähnt, aber gemäß einer sehr alten und ganz zuverlässigen Tradition (antiquissima autem et verissima omnino traditione) seien die Apostel, als der Tod Maria's herangenahet, aus den verschiedenen Ländern, wohin sie das Evangelium zu predigen zerstreut gewesen, nach Jerusalem gekommen.... und ihr Sohn (Jesus) sei dazu gekommen und habe ihren Geist aufgenommen; ihr hl. Leib aber sei in Gethsemane unter dem Gesange der Engel und Apostel begraben worden; als aber am dritten Tage das Grab wieder geöffnet worden, habe sich ihr hl. Leib nicht mehr vorgefunden, sondern nur ihre Leichentücher, welche einen unbeschreiblichen Wohlgeruch verbreitet hätten; die Apostel hätten alsdann das Grab wieder versiegelt, und über dieses große Wunder erstaunt bloß das gedacht, daß der Herr den unbefleckten hl. Leib Maria's vor der allgemeinen Auferstehung Aller mit der Unsterblichkeit geehrt und durch Engel in den Himmel habe bringen lassen. Nachdem Juvenalis dieses gesagt, hätten die fürstlichen Personen (Marcianus und Pulcheria) von ihm verlangt, daß er dasselbe hl. Grab mit den hl. Kleidern wohlversiegelt ihnen nach Constantinopel schicken möge. Juvenalis habe dann auch das hl. Grab nach Constantinopel geschickt, und es sei in die Blachernä-Kirche neben den hl. Tisch gestellt worden. Das hl. Kleid aber sei etwas später unter Leo dorthin gebracht und in die runde Kirche, welche dieser Leo erbaut habe, gelegt worden". Die griechischen Väter des siebenten und achten Jahrhunderts, wie Andreas Cretensis, in orat. 2. de laudibus assumtae Virg. Germanus, Patriarch von Constantinopel, in orat. 1. in dormitione Deiparae, und Johannes Damascenus in orat. 2. in dormitione B.

Mariae wiederholen, daß die hl. Jungfrau Maria gestorben und begraben, aber am dritten Tage wieder aus dem Grabe erweckt, und ihr Leib mit der Seele vereinigt in den Himmel aufgenommen worden sei. Die orientalische Kirche hat dieses endlich selbst ausgesprochen. So wurde auf einer Synode der armenischen Bischöfe im J. 1342 erklärt: Sciendum est, quod ecclesia Armenorum credit et tenet, quod S. Dei Genitrix virtute Christi assumta fuit in coelum cum corpore. Und die griechische Kirche bezeugt es in ihrem Menologium zum 15. August, und auf ihrer Synode zu Jerusalem, welche sie unter dem Patriarchen Dositheus im Jahre 1672 gegen die Calvinisten gehalten (s. den Art. Griechische Kirche Bd. IV. S. 773), wo sie im Capitel über die Verehrung der Heiligen von der hl. Jungfrau Folgendes ausgesprochen hat: Ipsa est procul dubio Virgo Sanctissima, quae magnum in terra signum cum extiterit, eo quod Deum in carne genuit, et post partum integerrima virgo permansit, recte etiam signum esse dicitur in coelo, eo quod ipsa cum corpore assumta est in coelum. Et quamvis conclusum in sepulchro fuerit immaculatum corporis ejus tabernaculum, in coelum tamen, uti Christus fuerat assumtus, tertio et ipsa die in coelum migravit. — In der abendländischen Kirche berichtet zuerst Gregor von Tours († 595) in seinem Buche de gloria martyrum lib. 1. c. 4. die obige Ueberlieferung über die leibliche Aufnahme Maria's in den Himmel, und zwar auf folgende Weise: „Denique impleto à beata Maria hujus vitae cursu, cum jam vocaretur à seculo, congregati sunt omnes apostoli de singulis regionibus ad domum ejus. Cumque audissent, quia esset assumenda de mundo, vigilabant cum ea simul: et ecce dominus Jesus advenit cum angelis suis, accipiens animam ejus, tradidit Michaeli Angelo et recessit. Diluculo autem levaverunt apostoli cum lectulo corpus ejus, posueruntque illud in monumento et custodiebant ipsum, adventum Domini praestolantes. Et ecce iterum adstitit eis Dominus, susceptumque corpus sanctum in nube deferri jussit in paradisum: ubi nunc resumpta anima, cum electis ejus exultans, aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur“. Auch haben sich die angesehensten Theologen der katholischen Kirche durch das Mittelalter herab zu der Meinung bekannt, daß die hl. Jungfrau Maria nicht bloß ihrer Seele nach, sondern zugleich mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen worden sei, und haben dieses auch durch Gründe aus der hl. Schrift und aus der Congruenz und Analogie zu unterstützen gesucht. So z. B. Ildephons von Toledo aus dem siebenten Jahrhundert in serm. 6. de assumtione, Fulbertus in serm. 2. de nativitate, Petrus Damiani in serm. de assumtione, Petrus Blesensis in serm. 28. de assumtione, Hugo a s. Victore lib. 3. erudit. theolog. ex miscell. 2. cod. cap. 125. aus dem zehnten und eilften Jahrhundert; Thomas von Aquin aus dem 13ten Jahrhundert in 3. part. qu. 27. art. 1. und 3. part. qu. 83. art. 5., und nach ihm alle Theologen des 14ten und 15ten Jahrhunderts; Petrus Canisius aus dem 16ten Jahrhundert, welcher in seinem großen Werke: De Maria Virgine libri quinque. Ingolstadii 1577. in lib. 5. cap. 5. die verschiedenen Zeugnisse und Beweise dafür gesammelt hat. Im Hinblick auf diese Zeugnisse und Gründe, sowie im Hinblick auf die Ketzer, welche unter dem Namen der Collyridianer die hl. Jungfrau göttlich verehrten und behaupteten, daß sie nicht gestorben sei, und auf die Ketzer, welche unter dem Namen der Antidikomarianiten (s. d. A.) die beständige Jungfrauschaft Maria's läugneten, dann im Hinblick auf die, welche behaupteten, daß Maria den Martyrertod gestorben sei, und endlich im Hinblick auf diejenigen, welche zwar an die Aufnahme der Seele Maria's in den Himmel nicht zweifeln, aber daran, ob ihre Seele wieder mit dem Leibe vereinigt in den Himmel aufgenommen worden (cf. Nat. Alex. hist. eccles. seculi 2. cap. 4. §. unic.), sagt Baronius in seinen annot. ad Martyrologium Romanum ad diem 15. Augusti: daß die Kirche die Meinungen der genannten Ketzer, sowie die von dem Martyrertod der hl. Jungfrau verwerfe, und dagegen bekenne, daß sie (die hl. Jungfrau) als Mensch eines natürlichen Todes

gestorben sei, daß sie aber sich mehr auf die Seite zu neigen scheine, daß sie (die hl. Jungfrau) zugleich mit dem Fleische in den Himmel aufgenommen worden, weil sie (die Kirche) in der Feier dieses Tages jene Homilien der hl. Väter lesen lasse, worin dieses von der Aufnahme Maria's in den Himmel bekräftigt werde; und es scheine diese Meinung sowohl durch das Ansehen der meisten Theologen als auch durch die allgemeine Uebereinstimmung der Gläubigen jetzt die angenommene zu sein (Porro Dei ecclesia in eam partem propensior videtur, ut una cum carne assumpta sit in coelum: nam in hujus diei celebritate illas sanctorum patrum homilias legendas tradidit, quibus eadem de ejus assumptione firmantur: quae quidem sententia cum plurimorum theologorum auctoritate, tum etiam communi consensu fidelium jam recepta videtur). Vgl. dazu dessen Annales eccles. ad an. 48. n. 10. 12. 17. 24. Dem stimmt Papst Benedict XIV. in commentariis de D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis. part. II. § 114 bei, indem er noch aus dem Sacramentarium Gregors d. Gr. eine Oration für dieses Fest anführt, welche also lautet: Veneranda nobis, Domine, hujus diei festivitas opem conferat salutarem, in qua sancta dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium tuum de se genuit incarnatum (vgl. dazu § 102), und sagt dann § 115 unter Beziehung auf Dominicus Sotus in 4. sentent. dist. 43. qu. 2. art. 1, den Cardinal Claudius Joly in dissert. de verbis Usuardi pag. 13, Suarez 3. part. qu. 37. art. 4. disput. 21. sect. 2, Theophilus Renaudus in dyptichis Marianis tom. 7. operum suorum pag. 220, Thomassinus tract. de dierum fest. celebrit. lib. 2. c. 20, n. 20, Melchior Canus lib. 12. de locis theol. c. 10, Natalis Alexander in hist. eccles. seculi 2. c. 4. § unic. schol. 1, den Cardinal Gottus 2. part. tom. 4. de verit. relig. Christ. c. 41. c. 2. n. 20. und Petrus Canisius l. c.: daß die leibliche Aufnahme der hl. Jungfrau Maria in den Himmel zwar kein Glaubensartikel sei, weil einige Stellen der hl. Schrift, die dafür angeführt zu werden pflegten, auch anders erklärt werden könnten, und weil auch die Tradition nicht von der Beschaffenheit sei, daß sie diese Meinung zu einem Glaubensartikel zu erheben hinreiche, so sei es doch eine „fromme und wahrscheinliche Meinung" (pia et probabilis opinio), von welcher abzuweichen nicht bloß gottlos und lästerlich, sondern auch thöricht und unverständig sei. Vrgl. hierzu den Art. Aufnahme in den Himmel. — Dieses Fest wird mit verschiedenen Namen bezeichnet bei den Kirchenschriftstellern und in einzelnen Calendarien, wie Pausatio s. Mariae (Ruhe), Dormitio (Entschlafung), Mors (Tod), Depositio (Sterbetag), und Assumtio (Aufnahme in den Himmel); dieser letzte Name aber ist der kirchlich recipirte, weil er in dem römischen und mehreren andern alten abendländischen Martyrologien und Calendarien und überhaupt in der Liturgie gebraucht wird (cf. Benedict. l. c. § 120). — Der Unterschied zwischen Christi und Mariä Himmelfahrt wird schon in der Kirchensprache dadurch angezeigt, daß jene Ascensio (Auffahrt), diese aber Assumtio (Aufnahme) genannt wird und besteht, wie Benedict l. c. § 110 sagt, darin, daß Christus durch eigene Macht (propria virtute) in den Himmel aufstieg, Maria, die hl. Jungfrau aber nach ihrer Rückkehr zum Leben durch eine besondere Gnade Gottes (peculiari privilegio) mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde. — Ueber den Ort, wo Maria gestorben, bestehen zwei Meinungen; die eine bezeichnet Jerusalem als solchen, und hat ihren Grund in der alten Tradition, auf welche sich oben Juvenalis, Bischof von Jerusalem, beruft; die andere Ephesus, doch beruht diese auf einer bloßen, sehr schwachen philologischen Vermuthung (s. Bened. l. c. § 108), so daß die erstere den Vorzug verdient (vgl. auch d. Art. Maria). Ueber das Todesjahr der hl. Jungfrau ist keine verbürgte historische Nachricht vorhanden. Baronius hat die verschiedenen Aussagen der Alten darüber gesammelt in seinen Annal. ad an. 48 Christi, weil Eusebius in seinem Chronicon zu diesem Jahre bemerkt: Maria Virgo Christi mater ad filium in coelum assumitur,

ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt. Hiernach hätte sie ihren Sohn 14 oder 15 Jahre überlebt. Diese Angabe ist aber, wie man sieht, ganz unsicherer Art, und ebenso, wie diese, sind auch die übrigen, so daß sich Baronius für keine entscheiden kann; ebenso macht es Benedict XIV. l. c. § 103 u. 109. Nicht minder unsicher endlich, wie das Jahr, ist auch der Tag des Todes und der Wiedererweckung und Aufnahme Maria's in den Himmel. Die gewöhnliche Meinung, die sich gleichfalls auf die obige von Juvenalis angeführte alte Tradition stützt, ist, daß Maria drei Tage nach ihrem Tode wieder auferweckt und in den Himmel aufgenommen worden sei (Bened. l. c. § 122). — Die Feier dieses Festes gehört aber zu den ältesten, und sein erster Ursprung läßt sich nicht mehr ermitteln. Nach einem alten, von Florentinius herausgegebenen Martyrologium der abendländischen Kirche wurden ursprünglich der Todestag der hl. Jungfrau, und der Tag ihrer Himmelfahrt jeder besonders gefeiert, und zwar jener am 18. Januar, und dieser am 15. August. So findet sich's auch in der Liturgia Gallicana von Mabillon lib. 2. pag. 118. (Bened. l. c.). Die Kirche feiert aber seit dem sechsten Jahrh. das Andenken an diese Ereignisse an Einem Tage, nämlich am 15. August, indem, wie Nicephorus berichtet in hist. eccles. lib. 17. c. 28, der Kaiser Mauritius (582—602) befahl, daß das Fest des Todestags (Dormitionem) der hl. Gottesgebärerin am 15. Aug. gefeiert werden solle, sei es nun, daß im Oriente, wo es nach dem Concil von Ephesus (431) eingeführt worden sein soll (cf. Gavanti Thesaurus S. Rit. II. 10), damals nur Ein Fest für beide Ereignisse gefeiert wurde, und er daher dasselbe vom 28. Januar auf den 15. August verlegte, oder daß er das erste mit dem zweiten vereinigte. Hieraus geht aber hervor, daß es schon lange vorher von der Kirche eingeführt worden war (cf. Baronius ad Martyrolog. Roman. annot. ad 15. Augusti, und Bened. l. c. § 126). Nach Einigen soll es Papst Damasus (366 — 384) eingeführt haben; im Sacramentarium des Papstes Gelasius († 496) kommt es schon ausdrücklich vor; und Papst Sergius I. (687 — 701) verordnete, wie der Liber pontificalis zeigt, ut diebus Annunciationis Domini, Nativitatis, et Dormitionis sanctae Dei Genitricis semperque Virginis Mariae ... Litania exeat à St. Hadriano, et ad S. Mariam populus occurrat (Bened. l. c. § 126). Es war also hiernach ein Hauptfest in Rom, welches mit einer Procession von der St. Hadrianskirche aus begangen wurde, und woran das Volk Theil zu nehmen hatte, und zwar mit einer Vigilie am Vorabend, wie ein alter Coder bei Thomasius angibt: Vigilia Pausationis S. Mariae, und einem Fasten am Tage vor dem Fest, wie Nicolaus I. (858) dieses in seinem Schreiben an die Bulgaren unter andern Fasten erwähnt, mit dem Zusatz: quae jejunia sancta Romana suscepit antiquitus et tenet ecclesia (cf. Bened. l. c. § 123). Als Hauptfest wurde es auch schon im sechsten Jahrh. in Frankreich und Teutschland begangen — cf. Gregor. Turon. de gloria martyr. c. 9. Auf der Synode zu Rheims 625 oder 630 wird es zu den Festen gezählt, quae absque omni opere forensi excolenda (Harduin, Collect. Conc. t. III. p. 576). In der Regula Chrodegangi unter Pipin, Carls d. Gr. Vater, und im Pönitentiale des hl. Bonifacius wird es unter den Festen erwähnt, quas in anno totus populus sabbatizare debet. Nach den Beschlüssen der Synoden zu Mainz 813 und Aachen 818 befahl Ludwig der Fromme (Capitular. lib. 2. c. 35. u. lib. 6. c. 189), daß es im ganzen fränkischen Reiche mit vieler Feierlichkeit begangen werde (Bened. l. c. § 125). Am solennesten wurde es in England begangen. In den Gesetzen des Königs Alfred war die ganze Woche des Festtages zu einer freien oder Feierwoche erklärt: Omnibus liberis hominibus dies isti condonati sunt, praeter servos et pauperes operarios. Eine Octav erhielt dieses Fest durch Vorschrift des Papstes Leo IV. im J. 847, wie der Liber pontificalis berichtet, auch Sigebert in seinem Chronic. ad annum Christi 847 (cf. Bened. l. c. § 124). In Frankreich erhielt dieses Fest eine neue Wichtigkeit, seitdem Ludwig XIII. im J. 1638 diese Gedächtnißfeier gewählt hatte,

um sich und sein Reich der hl. Jungfrau zu weihen, und von Gott einen Thronerben zu erflehen. — In manchen Gegenden Teutschlands werden an diesem Tage auch gewisse Kräuter zu Ehren der hl. Jungfrau geweiht, woher dieses Fest auch „Mariä Kräuterweihe" oder „Würzweihe" genannt wird. Vgl. hierüber das Rituale Bambergense.

Mariä Lichtmeß oder Reinigung. Dieses Fest ist der Erinnerung mehrerer mit einander in Verbindung stehender Thatsachen der hl. Geschichte geweiht. Es hat daher auch verschiedene Namen erhalten, je nachdem die eine oder die andere derselben besonders hervorgehoben und berücksichtiget wurde bei der Feier desselben. Es heißt das Fest der Reinigung Maria's, das Fest der Darbringung Jesu im Tempel, das Fest der Begegnung (ὑπαπαντη), und endlich das Fest der Lichtmesse oder Mariä Lichtmeß. Jene verschiedenen, aber mit einander in Verbindung stehenden Thatsachen der hl. Geschichte, welche zur Feier dieses Festes Veranlassung gaben, und von denen die verschiedenen Benennungen hergenommen, sind folgende: Nach dem mosaischen Gesetze (3 Mos. 12, 2 ff.) war jede Mutter, die einen Sohn geboren hatte, vierzig Tage unrein und ihr während dieser Zeit der Zutritt zum Heiligthum untersagt. Nach Verlauf dieser Frist mußte sie im Vorhofe des Tempels erscheinen, mußte ein Lamm und eine junge Taube oder Turteltaube zum Opfer bringen, oder wenn sie arm war zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, und ward dann vom dienstthuenden Priester für rein erklärt. Diesem Gesetze unterwarf sich nun auch Maria (Luc. 2, 22.). Sie ging nach Jerusalem und brachte das vorgeschriebene Opfer, worauf die Reinerklärung erfolgte. Hievon hat das Fest den Namen „Reinigung Maria's (Festum purificationis B. M.), und dem vorgeschriebenen Termin von vierzig Tagen gemäß ist es auf den vierzigsten Tag nach Weihnachten, als dem Tage der Geburt, also auf den 2. Februar festgesetzt. Die hl. Messe dieses Tages berücksichtiget übrigens diesen Umstand der gesetzlichen Reinigung Maria's nicht vorwiegend, sondern der Mutter des Herrn wird nur im letzten Gebete derselben besonders gedacht, während der gesammte übrige Inhalt sich auf die Darbringung Jesu im Tempel bezieht. Nach einem andern mosaischen Gesetz nämlich (2 Mos. 13, 2.) war jeder Erstgeborne zum Andenken an die Verschonung der israelitischen Erstgeburten in Aegypten dem Dienste des Herrn geweiht, von welcher Verpflichtung er, da in der Folge die Besorgung des Gottesdienstes dem Stamme Levi übertragen worden war, um Geld losgekauft werden mußte (4 Mos. 18, 15. 16.). Dieser Anordnung unterzog sich die hl. Jungfrau ebenfalls (Luc. 2, 22. 27.), um in Bezug auf Jesus allen Forderungen des Gesetzes zu genügen. Sie brachte daher Jesum im Tempel dar und kaufte ihn los. Daher erscheint dieses Fest auch unter der Bezeichnung: „die Darstellung Jesu im Tempel". Dieses wird auch in der That, wie schon erwähnt, in der Messe dieses Festes besonders hervorgehoben. Der Eingang (introitus), das erste Gebet (oratio), die Epistel und die Präfation beziehen sich darauf; denn es wird die Präfation von Weihnachten, nicht die von den Marienfesten, gebetet und gesungen. Dem Inhalte nach ist also die Feier mehr ein Fest des Herrn als ein Marienfest und wurde auch, wie wir sehen werden, ursprünglich im Oriente als solches betrachtet und bezeichnet, während es im Abendlande vorzugsweise als Marienfest angesehen wurde. Nicht mit Unrecht könnte man die Feier dieses Tages als das Offertorium in der Reihe der Jahresfeste bezeichnen, geweiht der vorläufigen Aussonderung und Aufopferung Jesu im Tempel durch die geheiligte Hand seiner jungfräulichen Mutter. — Bei dieser Darstellung des Herrn im Tempel trug es sich zu, daß der fromme Greis Simeon, der die Verheißung erhalten, er werde den Tod nicht sehen, bis er den Gesalbten des Herrn geschaut, auf Antrieb des hl. Geistes in den Tempel kam und der hl. Jungfrau mit dem göttlichen Kinde begegnete. Er erkannte in diesem den lang ersehnten Heiland der Welt, und es in die Arme nehmend verkündete

er prophetisch, daß dasselbe das Licht sein werde zur Erleuchtung der Völker und der Ruhm des Volkes Israel. Von diesem Vorfall wird die Feier dieses Tages auch „das Fest der Begegnung" genannt (ὑπαπαντη occursus, obviatio). In der griechischen Kirche war diese Bezeichnung die vorherrschende. — Die Worte Simeons, daß Jesus das Licht sei zur Erleuchtung der Völker, scheint die eigentliche Veranlassung gewesen zu sein, daß man diese geistige Erleuchtung symbolisirend, dieses Fest schon in frühester Zeit durch einen Umgang mit brennenden Kerzen feierte, obwohl auch noch ein anderer Grund dieses Gebrauches angeführt werden kann, dem gemäß mehr die Reinigung durch die reinigende Kraft des Lichtes versinnbildet würde. Wie dem auch sei, jedenfalls kommt von dem Gebrauche der brennenden Kerzen an diesem Tage die Bezeichnung „Lichtmesse" für dieses Fest her, und wenn wir des äußerlichen Brauches innere, tiefere Bedeutung suchen, so können wir sagen, die „Lichtmesse" sei das Fest der Erleuchtung der Welt durch die Wahrheit, die in Christo den Menschen erschienen, einerseits, und andererseits das Fest der Reinigung und Heiligung des innern Menschen durch die Gnade, die Er uns erworben. Beides versinnbildet durch die leuchtende und reinigende Flamme. Der ganzen Feier Geist und Zweck ist treffend ausgesprochen in einer Homilie des Eligius von Noyon (im 7ten Jahrh.): „Wir müssen heute, sagt er, indem wir mit unserer glorreichen Gebieterin, seiner Mutter Maria, Ihn darbringen, oder mit dem sel. Simeon Ihn aufnehmen wollen, mit Kerzen und Hymnen, durch Reinheit des Sinnes und leuchtende Werke glänzend, in Seinen Augen andächtig dastehen, uns eifrig erinnernd an die Herrlichkeit der uns wiederum verheißenen, immer dauernden und glücklichen Herrschaft des himmlischen Reiches nämlich, welches sämmtliche Auserwählte dann erlangen werden, wann sie nach dem Gleichnisse des Evangeliums mit den Fackeln der guten Werke dem unsterblichen Bräutigam entgegengehen, und, selbst Seine Braut geworden, das Brautgemach seiner hohen Liebe betreten werden". — Indem wir uns nun nach Darlegung der Bedeutung dieses Festes zur Geschichte desselben wenden, müssen wir bekennen, daß sich nicht mit Sicherheit ermitteln läßt, wann und wie es entstanden und zum ersten Male gefeiert wurde. Es fehlt an sicheren Nachrichten hierüber. Vor dem fünften Jahrhundert thut weder ein griechischer noch ein lateinischer Kirchenvater Meldung davon, noch viel weniger findet sich eine Rede hierüber; denn die angeblichen Reden des hl. Methodius, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus und Gregor von Nyssa sind anerkannt unterschoben und gehören in eine spätere Zeit. In den ältesten Festverzeichnissen, z. B. im alten Calendarium des Bucherius herausgegeben, in dem Carthaginensischen bei Ruinart, und im Mozarabischen bei Pinius, welche die Kritiker in's vierte und fünfte Jahrhundert setzen, findet man dieses Fest ebenfalls noch nicht erwähnt. Vor dem fünften Jahrhundert dürfte es demnach wohl nicht gefeiert worden sein. Dasselbe scheint aber aufgekommen zu sein um die Mitte des fünften Jahrhunderts unter der Regierung des Kaisers Marcian, und zwar in der Diöcese Jerusalem. Auf diese Annahme führt eine Stelle des Cyrillus von Scythopolis (in vita Theodosii Coenobiarchae), welche Leo Allatius in seinen Bemerkungen zu Methodius anführt (Leo Allat. annot. in Method. p. 344), wo bemerkt ist, die fromme Matrone Icelia habe vornehmlich gezeigt, mit Kerzen die Begegnung des Erlösers, unsers Gottes, zu feiern (Haec tunc beata Icelia, quae omnem exercuerat pietatis viam, inprimis demonstravit cum cereis celebrari occursum Salvatoris nostri Dei). Die Nachricht ist freilich etwas unbestimmt, doch deutet sie an, daß diese Icelia die Veranlasserin war, entweder zur Einführung dieser Feier überhaupt, oder wenigstens des Gebrauches der brennenden Kerzen bei derselben. Andere Kirchen der Umgegend scheinen bald nachgefolgt zu sein, so daß das Fest endlich bis Antiochien vordrang, wo es nach dem Berichte des Cedrenus (Cedrenus compend. hist. pag. 366) unter dem Kaiser Justinus um das Jahr 526 eingeführt wurde (Norma data

est celebrandi festum Hypapantes, in illud tempus non celebratum). Als bald darauf zu Constantinopel eine ansteckende Seuche wüthete und andere Unglücksfälle über das Volk hereinbrachen, verordnete Kaiser Justinian, am zweiten Februar das Hypapantefest feierlich zu begehen, „damit der Erlöser, der dem Simeon im Tempel entgegen gekommen war, auch den Bedrängten gnädig entgegen-, oder vielmehr zu Hilfe kommen möge". Auf diese Weise wurde, was früher nur Local- oder Particularfest für Jerusalem und Antiochien war, auf die ganze griechische Kirche ausgedehnt, wie Nicephorus in seiner Kirchengeschichte berichtet (Instituit tum primum toto orbe terrarum, Festo die celebrari Hypapanten, i. e. occursum domini l. 17. c. 28.). — Unterdessen soll auch in der römischen Kirche diese Feier eingeführt worden sein, und zwar von Papst Gelasius im J. 494 in der Absicht, die im Februar zu Rom üblichen heidnischen Lustrationsfeierlichkeiten zu beseitigen oder vielmehr in christliche zu verwandeln. Es wurden nämlich zu Rom im Februar die Lupercalien zu Ehren des Gottes Pan begangen und Lustrations- oder Reinigungsfeste gefeiert, wovon auch der Monat Februarius (Reinigungsmonat) seinen Namen hat (februare = purgare). Hiebei hielt man Umzüge mit brennenden Kerzen und Fackeln. Um diese heidnischen Ceremonien in christliche zu verwandeln, gab es keine passendere Feier als die der Reinigung Maria's, welche gerade in diesen römischen Reinigungs-Monat fiel, und bei welcher schon im Orient brennende Kerzen gebraucht wurden. Man hat die Vermuthung ausgesprochen, daß dieses Fest überhaupt dem Occident und dem römischen Bischof seinen Ursprung verdanke und von da an im sechsten Jahrhundert nach dem Orient verpflanzt ward. Allein dieß ist nicht wahrscheinlich; es ist vielmehr nach allen Anzeichen das Umgekehrte der Fall. Es war, wie wir gesehen, im Orient ursprünglich ein Fest des Herrn, wie die Bezeichnung und der ganze Inhalt der Liturgie kund gibt; diesen Inhalt behielt es auch im Occident, obwohl man ihm hier die Bezeichnung eines Marienfestes gab und mit Rücksicht auf die römischen Reinigungsfeierlichkeiten das Moment der Reinigung Maria's besonders hervorhob. Wäre die Feier zuerst in Rom und also ursprünglich zu Ehren Maria's entstanden, so würde der Inhalt der hl. Messe anders charakterisirt sein. — Im Sacramentarium und Antiphonarium Gregors I. (590—604) steht dieses Fest in der Ordnung und Reihe der übrigen. Der erste Kirchenschriftsteller, der dasselbe nach lateinischem Ritus beschreibt, ist der hl. Ildephons von Toledo († 667), welcher auch die Veranlassung zu dieser Feier in der römischen Kirche übereinstimmend mit dem oben hierüber Bemerkten angibt und beifügt, daß nicht allein der Clerus, sondern das ganze Volk mit Wachskerzen und unter Hymnengesang Umzüge hält (non solum clerus, sed et omnis plebs ecclesiarum loca cum cereis et diversis hymnis lustrantibus circumeunt: non jam in memoriam terreni regni quinquennem, sed ob recordationem coelestis regni perennem). Auch Eligius von Noyon, Ildephons Zeitgenosse, und Beda der Ehrwürdige († 735) geben ausführliche Beschreibungen der liturgischen Feier dieses Festes. In Teutschland hat es wohl schon im achten Jahrhundert Aufnahme gefunden: denn desselben erwähnen die Statuten des hl. Bonifacius und Chrodegang, die von Salzburg vom J. 799, das Festverzeichniß Carls des Großen, das Concilium von Mainz im J. 813 u. s. w. Die an diesem Tage übliche Segnung der Kerzen scheint spätern Ursprungs zu sein. Alcuin, der den römischen Ordo hinsichtlich dieses Festes commentirt und die Procession ausführlich beschreibt, sagt nur, daß der Papst den Cardinälen und Bischöfen Kerzen darreiche. In den frühesten Reden über dieses Fest, den ächten und unächten, findet sich keine Spur von einer Segnung der Kerzen. Aus der Beschreibung, welche der hl. Bernhard (S. Bernard. Serm. II. de Purificat.) von der Procession mit den brennenden Kerzen macht, geht hervor, daß nicht die Kerzen selbst besonders geweiht, sondern daß sie nur am gesegneten Licht angezündet wurden (Processuri sumus bini et bini, candelas habentes in ma-

nibus, ipsas quoque accensas, non quolibet igne, sed qui prius in ecclesia sacerdotali benedictione fuerit consecratus). Die jetzt übliche Segnungsformel scheint aus dem eilften Jahrhundert zu stammen. — S. Bolland. Acta Sanct. Febr. T. I. Bened. XIV. de festis J. Ch. et B. Mariae Virginis. Binterim, Denkwürdigkeiten rc. Bd. V. 1. Thl.

Mariä Namensfest (Festum Nominis B. V. M.), in soferne sich die Erinnerung an ihre individuellen Vorzüge an den Namen knüpft, gleichsam das Centrum der Marianischen Festtage, wurde früher, da jüdische Mädchen erst am 15ten Tage nach der Geburt ihren Namen erhielten, am 22. Sept. gefeiert (Cherub. Bullar. Rom. t. VII.). Jetzt trifft es auf den Sonntag innerhalb der Octave des oben besprochenen Festes Mariä Geburt, und die unmittelbare Aufeinanderfolge beider Feste ist gewiß im höchsten Sinne congruent. Die erste Spur einer Feier des Namens Mariä findet sich in Spanien, wo es in der Kirche zu Cuenca zuerst durch die Andacht der Gläubigen veranlaßt und im Jahre 1513 von Rom aus bestätigt wurde (Bened. de fest. p. II. § 152.). Von Papst Pius V. unterdrückt, wurde es durch Sixtus V. wieder hergestellt und durch Innocenz XI. auf die ganze katholische Christenheit im Jahre 1683 ausgedehnt. Veranlassung dazu gab die Gefahr, welche damals dem Abendlande durch die Türken drohte. Sie hatten bereits unter Cara Mustapha's Anführung Wien zu belagern begonnen. Alles zitterte. Da flehte man durch Mariens Fürbitte zum Himmel um Hilfe. Johann Sobiesky, der Befehlshaber des christlichen Heeres, begeisterte die Seinen zum Angriffe mit den Worten: „Lasset uns mit vollem Vertrauen auf den Schutz des Himmels und unter dem Beistande der seligsten Jungfrau gegen den Feind rücken". Und der Sieg ward eben so unerwartet als glorreich über die mehr als vierfach stärkere Heeresmasse des Halbmondes erfochten. Das Fest des Namens Mariä sollte ein Dankfest dafür sein. — Obwohl dem Gesagten zufolge das Namensfest Mariens neueren Ursprunges ist, so reicht doch die demselben zu Grunde liegende Ehrfurcht gegen den Namen der Gottesmutter in's graue Alterthum der Kirche hinauf. Wir wollen nicht untersuchen, ob es wahr ist, was nach Benedict XIV. (de fest. p. II. § 149) von Antoninus (p. IV. tit. 15. c. 14) und Chrystophorus (hist. B. V. c. II. n. 10) berichtet wird, daß der Name „Maria" durch eine himmlische Offenbarung deren Eltern kundgegeben wurde; aber gewiß ist, daß schon ältere Kirchenlehrer sich mit Enträthselung der Bedeutung dieses Namens beschäftigten. Nach Hieronymus heißt Maria: „Leuchte, Erleuchtung". Andere leiten das Wort von „Mirjam" (מִרְיָם, מַר und יָם), „Bitterkeit des Meeres", ab; so sei Maria, die Schwester des Moses, genannt worden, weil sie eben geboren wurde, als Pharao anfing, die neugebornen israelitischen Knaben ersäufen zu lassen; als aber die Israeliten trockenen Fußes durch das rothe Meer gegangen, sei der Name der Schwester des Moses von Mirjam in Maria, i. e. „Stern des Meeres", verändert worden. Als „Meeresstern" dollmetschen auch viele Andere diesen Namen. Allein sprachlich richtiger ist es, Maria von מרה vehemens, fortis, oder von מרום (רום) abzuleiten, wornach es bedeuten würde: Mächtige, Starke, oder Erhabene, Frau, Herrin. Als solche ehrt sie das gläubigfromme Gemüth. Darum war es früher nur in seltenen Fällen erlaubt, einem Mädchen den Namen Maria zu geben. Als Alphons VI. von Castilien eine aus maurischem Geblüte entsprossene Gemahlin sich wählte, erlaubte er nicht, daß sie bei ihrer Taufe diesen Namen erhalte. Aehnliches wird von dem polnischen Könige Casimir I. erzählt (Bened. de fest. p. II. § 150). [Kraus.]

Mariä Opferung (Praesentatio B. V. M.). Nach einer alten Tradition wurde Maria in früher Jugend im Tempel aufgeopfert und brachte dann mehrere Jahre vor ihrer Vermählung mit Joseph als Hierodule im Dienste des Tempels zu. Nach Evodius (bei Niceph. hist. eccl. l. II. c. 3) u. A. war sie damals drei Jahre alt, und nach dem Protoevang. Jacobi (Fabric. cod. apogryph. N. T. I. p. 85)

erhielt sie während ihres Aufenthaltes am Tempel durch Engel ihre Nahrung. Allein wer möchte diesen apogryphischen Berichterstattern Glauben schenken? Einer größeren, wenngleich nicht historischen, Gewißheit erfreut sich die Thatsache der Opferung selbst; von ihr sprechen: Canisius de deipara Virg. l. I. c. 12. Suarez in III. par. Thom. tom. II. disput. 7. quaest. 29. Baronius in notis ad Martyrol. sub 21. Nov. u. s. w. Zwar verlangte das Gesetz nur bezüglich der erstgebornen Knaben eine solche Weihung an den Herrn; allein auch bezüglich der weiblichen Kinder durfte es geschehen. Sind doch schon 2 Mos. 38, 8. Richt. 11, 39. und 1 Sam. 2, 22. Frauenspersonen erwähnt, die, nach Josephus (Antiqu. V. 10, 1.) Andeutung, durch das Gelübde der Jungfräulichkeit verbunden, vor der Thüre des Versammlungszeltes dem Herrn dienten. Vgl. hiemit 2 Kön. 11. 2 Chron. 22, 11. über Josaba. Dem sei aber, wie ihm wolle, das Fest Mariä Opferung behält dennoch seine Bedeutung; denn es kann ja auch, wie die treffende Festoration andeutet, als Feier der unschuldigen Jugend Mariens und ihrer Hingabe an die Gnadenwirkungen des hl. Geistes betrachtet werden. Uebrigens wurde es im Oriente zuerst gefeiert. Es führte dort den Namen „Introductio V. M. in templum, Ingressus Dominae in templum“. Nach Sim. Metaphrastes entstand es im Jahre 730 zu Constantinopel; laut der Constitution des Kaisers Immanuel Comnenus, der im Jahre 1143 den Thron bestieg, war es bereits ein im ganzen Reiche bekanntes Fest (Balsamon in Nomocan. Phot. tit. VII. c. 1.). Vom Morgenlande verpflanzte es sich in den Occident, wo man die erste Spur davon im Jahre 1374 findet, und zwar unter der Regierung Carls V. in Frankreich, der es nicht nur in seiner Schloßcapelle halten ließ, sondern auch mit Genehmigung des damals zu Avignon residirenden Papstes Gregor XI. auf das ganze Reich ausdehnte (Baron. in not. ad Martyrol. Martene de antiq. disc. c. 34. n. 42. Bolland. tom. 8. Maj. p. 110). Es war sonach nicht so fast de praecepto, sondern mehr ein Privilegium, das vorerst nur Frankreich galt. Aber im Jahre 1460 bewilligten Pius II. und Paul II. auf des sächs. Herzogs Wilhelm Bitten auch für Sachsen diese Festfeier, und befahlen, sie alljährlich wie die Griechen am 21. Nov. zu begehen. Unter Pius V. erhob sich eine Opposition gegen unser Fest oder vielmehr gegen das für dasselbe angewendete alte griechische Officium. Es ward sonach die Sache nochmal untersucht, und das Resultat dieser Untersuchung legte Sixtus V. am 1. Sept. 1585 in der Bulle „Intemeratae“ nieder, durch welche dieser Festtag für die gesammte lateinische Kirche mit Beibehaltung des alten griechischen, aber bedeutend veränderten Officiums gesetzlich vorgeschrieben wurde. Doch ist die Feier keine externe (Bened. de fest. p. II. § 182.). [Kraus.]

Mariä sieben Schmerzen (Festum septem dolorum B. V. M., ehedem auch Festum Spasmi Mariae). Dieses Fest wird alle Jahre am Freitage nach dem Passionssonntage gefeiert und soll zunächst jene Leidensmomente Mariens vergegenwärtigen, da sie unter dem Kreuze des sterbenden Sohnes stand, dann aber auch das gesammte geistige Martyrium der Gottesmutter, das sie zur „Königin der Martyrer“ adelte, der gläubigen Betrachtung vor Augen stellen. Auf die erstere Beziehung weiset der Introitus der Messe aus Joh. 19, 25., und das Evangelium aus demselben Capitel dieses Evangelisten, wie auch die Lection, aus Judith 13, 17 ff. genommen, worin die jungfräuliche Mutter dieser Heldin verglichen wird. Das gesammte geistige Martyrium Mariens führt man gewöhnlich auf sieben Hauptpuncte zurück, daher auch der Name des Festtages. Es sind das die Schmerzen Mariens 1) bei der Weissagung des Simeon, 2) bei der Flucht nach Aegypten, 3) bei dem drei Tage lang fruchtlosen Suchen des zwölfjährigen Knaben, 4) bei dem Anblicke des kreuztragenden Heilandes, 5) bei der Kreuzigung ihres Sohnes, 6) bei der Abnahme seines Leichnams vom Kreuze, 7) bei seinem Begräbniß. Andere zählen folgende sieben Schmerzen der Gottes-

mutter auf: 1) da Christus von ihr Abschied genommen, 2) da er mit der Dornenkrone dargestellt wurde, 3) da man ihn an's Kreuz geschlagen, 4) da er mit Essig getränkt wurde, 5) da er ausgerufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" 6) da er gestorben, 7) da er todt in ihren Armen gelegen. Noch Andere finden diese sieben Schmerzen darin, daß sie 1) mit ihrem göttlichen Sohne nach Aegypten geflüchtet, 2) daß sie den zwölfjährigen Jesus in Jerusalem verloren, 3) daß er gefangen genommen wurde, 4) daß er sein Kreuz hat tragen müssen, 5) daß er an's Kreuz geheftet wurde, 6) daß er am Kreuze gestorben, 7) daß er begraben worden ist. Sowohl Poesie als Musik haben gesucht, die Schmerzen der Gottesmutter zu verherrlichen; die erstere im berühmten Stabat mater, die andere in der Musik dazu. Der Verfasser des Stabat mater ist der Franciscanermönch Jacob de Benedictis oder Jacoponus (s. d. A.) aus Todi im Herzogthume Spoleto, † im Jahre 1306. Pergolese aber setzte es in Musik, in welcher die Lieblichkeit der Wehmuth mitten unter Schmerzen, ja so recht in der Tiefe derselben, das Lächeln in Thränen, der göttliche Trost im herzzerreißenden Kummer charakteristisch ist (Staudenmaier, Geist des Christenth. I.). So hatte Poesie und Musik dem Feste selbst gleichsam den Weg gebahnt, bis endlich die unter dem Bischofe Theodorich von Cöln im Jahre 1413 gehaltene Provincialsynode dasselbe als Palliativ gegen die Wuth, womit die Hussiten gegen die Bildnisse des leidenden Heilandes und seiner schmerzhaften Mutter tobten, einführte (Bened. de fest. p. II. § 48. 56.). Nachdem Sixtus IV. eine eigene Messe dafür verordnet hatte, dehnte es Benedict XIII. (Congr. Sacr. Rit. 22. Aug. 1727) auf die ganze Kirche aus. Zwar ist das Fest kein gebotener Feiertag, aber unter allen Marienfesten, die nicht durch eine externe Feier ausgezeichnet sind, wird diesem von frommen Gläubigen die größte Aufmerksamkeit zugewendet. Wer könnte berechnen, von welch' einem wohlthätigen Einflusse der Aufblick zu Maria war und ist, die unter dem Kreuze ihres unter so großen Verheißungen empfangenen, nun von Nägeln durchbohrten, schrecklich leidenden und sterbenden Sohnes steht? Wie unendlich viele Belehrung, Zurechtweisung, Tröstung mußten und müssen die Gläubigen zu jeder Zeit und insbesondere am Schmerzenfreitage (so nennen sie den Freitag in der Passionswoche) darin finden, daß die sündenreine Mutter des Sohnes Gottes das erleben mußte, was sie erlebte. (Vgl. über sämmtliche Marienfeste die auch bei Abfassung obiger Artikel benützten liturgischen Werke von Hnogek. I. Thl.; Marzohl und Schneller. IV. Thl.; Schmid III. Bd. und Binterim, Denkwürdigkeiten V. 1.) [Kraus.]

Mariä Verkündigung (Annuntiatio B. V. M.). Dieses Fest hat seinen historischen Grund in der Luc. 1, 26—39. berichteten Thatsache, dem höchsten welthistorischen Momente, da auf die Botschaft des Engels Gabriel, angenommen von der hl. Jungfrau, das Wort, das im Anfang bei Gott und Gott war, Fleisch geworden ist zu unserer Erlösung. Das Fest vergegenwärtiget demnach im Gedächtniß der Gläubigen und im Culte gerade jene Thatsache, welche die Mitte und Substanz des Christenthums bildet, und um deren Behauptung sich der Kampf der Kirche während der ersten sieben Jahrhunderte mit der Häresie bewegte, und deren Anerkennung zugleich die Summe aller Vorzüge in sich schließt, welche Maria von der Kirche beigelegt wurden und stets vindicirt werden, weßhalb sie Θεότοκος heißt, — d. i. die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Schooße der hl. Jungfrau. Wundern darf es nicht, wenn das Gedächtniß daran schon frühzeitig in den Cult überging, wenn es auch nicht erweislich ist, daß die Feier schon im apostolischen Zeitalter begonnen habe. Die Bollandisten zwar stützen diese ihre Behauptung auf das bekannte Axiom des heiligen Augustin (contr. Donat. l. II. c. 24.), daß, was immer in der Kirche beobachtet und nicht

durch Concilien eingeführt wurde, auf apostolische Authorität sich stütze. Allein eben der Nachweis wird vermißt, daß das Fest Mariä Verkündigung immer in der Kirche gefeiert worden ist. Man hat sich auf Gregor von Neucäsarea aus dem dritten Jahrhunderte berufen, denn dieser habe drei Homilien auf Mariä Verkündigung uns hinterlassen, in deren einer es heißt: „Heute ist Gabriel, der am Throne Gottes steht, zur reinsten Jungfrau gekommen, sie begrüßend mit den Worten: „„Sei gegrüßt, du Gnadenvolle!““ Aber die Unächtheit dieser Homilien steht außer Zweifel. Wir haben keinen früheren, kritisch unantastbaren Beweis für das Vorhandensein unseres Festes, als die Reden des Patriarchen Proclus von Constantinopel (Combefis. in Auctuar. biblioth. Patrum. — Opera Leon. I. ad edit. Ballerin. tom. I.), der noch vor Ablauf der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts starb. Da derselbe in einer dieser Reden bemerkt, „während des ganzen gegenwärtigen Jahrhunderts“ werde das Fest von der „ganzen“ Kirche gefeiert, so sind wir berechtigt, den Beginn desselben mindestens an's Ende des vierten Jahrhunderts zu setzen, aber auch nicht weiter hinauf; denn zur Zeit der Laodicäer Synode vom Jahre 372 (can. 49. 51.) bestand dasselbe, wie es scheint, noch nicht. Wenigstens wird hier dafür die Ausnahme nicht aufgezählt, welche wegen der Fastenzeit diese Feier nothwendig machte und Gegenstand einer späteren conciliarischen Bestimmung wurde. Wir sehen dieses aus den Acten der Synode von Constantinopel 692. Den auf dieser sog. Trullanischen Synode versammelten orientalischen Bischöfen war das Fest etwas bereits Bekanntes, denn sie verordnen (Conc. Quinisext. c. 52.), daß während der ganzen Quadragesimalzeit mit Ausnahme der Sonnabende, der Sonntage und des Festes Mariä Verkündigung die Messe in Praesanctificatis gefeiert werde. — Auch im Abendlande war das Fest Mariä Verkündigung um diese Zeit bekannt. Denn es ist schon im Sacramentarium des hl. Gregorius erwähnt und, entsprechend der Chronologie des jährlichen Festcyclus, nach welcher am 25. Dec. die Geburt des Herrn gefeiert wird, auf den 25. März angesetzt (Thomass. de fest. celebr. l. II. c. 12.). Da ihm derselbe Tag auch in den Salzburger Statuten vom Jahre 799, im Festverzeichnisse von St. Gallen aus dem neunten Jahrhunderte und andern Urkunden dieser Zeit angewiesen ist, so führt es in alten teutschen Calendarien auch den Namen „Mariä in der Fasten.“ In Spanien aber verlegte die Synode zu Toledo vom Jahre 656 unser Fest auf den 18. December, weil die Feier einer freudigen Begebenheit mit dem Bußernste der Quadragesimalzeit überhaupt unvereinbar sei, insbesondere aber die Feier der Empfängniß des Herrn der Feier seines Todes nicht so nahe gerückt sein dürfe (Harduin, Conc. tom. III.). Auch die mailändische Kirche beging es im December, und zwar am vierten Adventsonntage (Radulph. Tungr. propos. 16.). In dem darüber entstandenen Streite erhielt die Praxis der römischen Kirche die Oberhand. Noch heute gilt sie als Regel; nur wenn Mariä Verkündigung in die Charwoche fällt, wird es auf den Montag nach dem ersten Sonntage nach Ostern verschoben (Congr. Sacr. Rit. 1690. 11. Mart.). — Das Fest, das übrigens auch in foro externo gefeiert wird, ist aber nicht nur eine Feier der Mutterwürde Mariens, sondern auch eine Gedächtnißfeier der Menschwerdung Jesu Christi. Je nachdem nun in verschiedenen Zeiten die eine oder die andere Bedeutung mehr hervorgehoben wurde, führte es auch verschiedene Bezeichnungen, z. B. Annuntiatio B. V. M., Annuntiatio angeli ad Mariam, Mariae salutatio; aber auch Annuntiatio Christi, Annuntiatio dominica, Initium redemtionis, Conceptio Christi, Festum incarnationis; bei den Griechen ἡ τοῦ ἀγγελισμοῦ, ἡ τοῦ εὐαγγελισμοῦ, χαριτισμός. Aus unserer Meßliturgie und dem Officium geht hervor, daß die römische Kirche das Fest Mariä Verkündigung von dem Weihnachtsfeste dadurch unterscheidet, daß bei diesem der Mensch gewordene Gott der einzige Gegenstand der Feier sein, während bei jenem auch Maria bedacht werden soll, die demüthig und gehorsam ihre Ein-

willigung zur menschlichen Vermittlung der Incarnation dem Gottesgesandten gegeben hat. [Kraus.]

Mariä Verlobung (Desponsalio B. V. M.). So sollte, wird nur auf den entsprechenden Ausdruck der kirchlichen Sprache Bezug genommen, eigentlich jenes Fest genannt werden, welches unter dem Namen Mariä Vermählung bekannt, alljährlich am 23. Januar, doch bloß in choro, begangen wird. Allein nach dem, was Benedict XIV. (de fest. p. II. § 13.) über Genesis und Bedeutung dieses Festes berichtet, ist letztere Bezeichnung vollkommen gerechtfertigt. Es ist nämlich gewidmet dem Andenken an die Vermählung Mariens, der Erbtochter Eli's, mit Joseph, ihrem nächsten Verwandten, welcher ein Sohn Jacobs und ebenfalls aus der alten bethlehemitischen Linie, aber durch Salomo, wie Maria durch Nathan, von David entsprossen war (Matth. 1, 16. 18. 19. 24. Luc. 2, 5.). Die kirchliche Feier dieser Thatsache ward auf Anregung des berühmten Kanzlers Gerson von dem Franciscanerorden unter Paul III. begonnen. Dieser Papst ertheilte dem Dominicaner Peter Doré den Auftrag zur Abfassung des Officiums, und Benedict XIII. dehnte endlich laut einer unterm 22. August 1725 erlassenen Bulle das Fest auf die ganze Kirche aus. Welche Bedeutung man auch übrigens der Gedächtnißfeier unterlege, die der Verlobung oder der Vermählung, der eine Moment wie der andere ist wichtig in der Geschichte unseres Heiles. Jene wie diese sollten, wie schon Ignatius d. M. Ep. ad Ephes. c. 19. tiefsinnig bemerkt, dazu dienen, die Jungfräulichkeit und jungfräuliche Niederkunft Mariens nach Gottes Absicht in's Geheimniß zu hüllen. Die Vermählung aber betreffend, so ist ein Grund mehr zur Gedächtnißfeier in der Thatsache der besonderen Revelation gegeben, welche Matth. 1, 20. dieselbe herbeiführte. Diese aber diente, bevor das Mysterium der Incarnation entschleiert war, dazu, daß „Jesus als Sohn Josephs von Nazareth" (Joh. 1, 45.) als Davids-Sohn — mit diesem ersten Merkmale der Messiaswürde — bei seinem Volke eingeführt wurde (s. Maria). [Kraus.]

Mariä Vermählung, s. Mariä Verlobung.

Marienfeste, übrige, d. h. solche, welche sich nicht auf Momente aus dem irdischen Leben der Gottesmutter, sondern auf Erweise ihrer fortwährenden Gemeinschaft mit der streitenden Kirche beziehen. Hieher gehören: I. Das Fest Mariä vom Berge Carmel (Festum B. V. M. de monte Carmelo, solemnis commemoratio B. V. M. de monte Carmelo). Dieses Fest ward zuerst für den Carmeliterorden im Jahre 1587 von Papst Sixtus V. genehmigt, dann vermehrte Paul V. für denselben Orden dessen Officium, endlich aber ward die Feier im Jahre 1726 durch Benedict XIII. (R. S. C. 24. Sept. 1726) allgemein angeordnet (Bened. XIV. de fest. l. II. § 78.), und zwar auf den 16. Juli. Den Namen hat das Fest eben daher, daß es sich auf die übrige Christenheit vom Orden der Carmeliter aus verbreitete, welcher schon in der apostolischen Zeit ein Kloster auf dem Berge Carmel gehabt haben will. Das ist eine historisch nicht begründete Prätention (Papebroch. Bolland. m. Apr. tom. I.). — Das Fest heißt aber auch „Scapulierfest", und unter dieser Bezeichnung ist es in unsern Volkskalendern am Sonntage nach dem 16. Juli verzeichnet. Dieser Name gründet sich darauf, daß die hl. Jungfrau Maria dem sechsten Carmeliterordens-General Simon Stock in England während seines Gebetes erschienen sein und ihm das Scapulier (scapulare, Schulterkleid i. e. für Mönche, das sie bei ihren Handarbeiten trugen) gegeben haben soll mit der Verheißung: wer darin sterbe, werde das ewige Feuer nicht leiden. Die Wirklichkeit dieser Vision wird bestritten von Launoy (opp. tom. II. p. 2.) und vertheidigt von Benedict XIV. (de fest. p. II. § 76). Daß Johann XXII. unterm 3. März 1322 auf Grund einer ähnlichen Vision die Mönche des Carmeliterordens und die Träger des Scapulieres mit besondern Ablässen privilegirt habe, wie vielfach behauptet worden ist (Privilegium sabbathinum), kann, abgesehen von den theologischen Gegengründen,

schon darum nicht angenommen werden, weil die betreffende Bulle sich weder im römischen Bullarium findet, noch auch, sei es in forma speciali oder communi, von den römischen Päpsten approbirt worden ist (Bened. de fest. p. II. § 73. 77.). Pius V. hat den über die Aechtheit oder Unächtheit dieser Bulle entstandenen Streit mit einer Weisheit entschieden, die nicht minder für den apostolischen Stuhl ehrend, als für den Katholiken befriedigend ist (Bullar. Carmelit. tom. I.). Vgl. Sailers Pastoraltheologie III. S. 187. oder dessen Beiträge *rc.* II. S. 300: auch Leibnitzens System der Theologie. — II. Das Fest der Weihe der Kirche zu Mariä Schnee (Festum dedicationis S. Mariae ad Nives). Dasselbe fällt alle Jahr auf den 5. August und war ursprünglich das Weihefest einer einzelnen Kirche zu Rom. Johannes nämlich, ein römischer Patricier, und dessen Gemahlin, welche unter dem Pontificate des Liberius im vierten Jahrhunderte lebten, hatten, weil kinderlos und ohne Erben, all ihr Vermögen der hl. Jungfrau gelobt und sie gebeten, sie möchte ihnen offenbaren, wie sie zu ihrer Ehre ihr Vermögen verwenden könnten. Da fiel am 5ten des heißen Augustmonats zur Nachtzeit auf der Spitze des Berges Exquilia Schnee und an dieser Stelle ließen Johannes und dessen Gemahlin nach erhaltener visionärer Mahnung einen Tempel zu Ehren der Gottesmutter erbauen. Diese wunderbare Begebenheit, die hier dem römischen Breviere nacherzählt ist, findet sich auch in einigen sehr alten pergamentenen Brevieren, von denen das eine der Kirche zu Parma, das andere den Eremiten des hl. Augustinus zum Gebrauche diente. Auch sehr alte Manuscripte, die in den römischen Archiven aufbewahrt werden, erwähnen dieses Ereignisses, das nicht nur von Schriftstellern, z. B. Baronius (in not. ad Mart.), Fulvius dem Römer (l. II. c. 6.), Sigonius (tom. I. de occid. Imper.) u. s. w., sondern auch von den Päpsten Nicolaus IV., Gregor IX. und Pius II. als wahre Thatsache berichtet wird (Bened. de fest. p. II. § 90. 93. 94.). Gegründet auf diese Begebenheit, ward das Fest im 14ten Jahrhunderte auf die ganze Stadt Rom ausgedehnt und endlich durch Pius V. zu einer allgemeinen Feier der ganzen Christenheit erhoben. — III. Das Fest des Rosenkranzes Mariä (Festum vel solemnitas S. Rosarii B. V. M.). Dieses wird immer am ersten Sonntage im October gefeiert und war, wie das Scapulierfest, Anfangs ein bloßes Bruderschaftsfest, sich stützend auf das Rosenkranzgebet, welches unter dem Einflusse des Dominicanerordens jene Ausbildung erhielt, in der es alle Geheimnisse unserer Erlösung, die Angelpuncte des christlichen Glaubens, enthält und der Verherrlichung der Gottesmutter gilt. Als in der Folge die berühmte Schlacht bei Lepanto am 7. October 1571 unter Don Juan von Oestreich gegen die Türken gewonnen wurde an eben dem Tage, an welchem die Rosenkranzbruderschaften zu Rom ihre feierlichen Wallfahrten und besonderen Andachtsübungen um Verleihung des Sieges über die Ungläubigen hielten, verordnete der damalige, aus dem Dominicanerorden hervorgegangene Papst Sixtus V. ein eigenes Fest zu Ehren des Rosenkranzes, eine Verordnung, welche Gregor XIII. am 1. April 1573 mit dem Beisatze erneuerte, daß das Fest in Zukunft in allen jenen Kirchen, in denen ein Altar oder eine Capelle „sub invocatione B. Virginis Rosarii" sich befände, und zwar am ersten Sonntage im October gefeiert werden solle. Hieraus ist von selbst klar, warum dieses Fest auch den Titel „Mariä vom Siege" führt. Clemens X. dehnte im Jahre 1671 das Fest — ohne obige Bedingung — auf ganz Spanien aus, bis endlich Papst Clemens XI. im Jahre 1716 theils auf Ansuchen des Kaisers Leopold, theils wegen des von Carl VI. im Jahre 1715 bei Temeswar in Ungarn über die Türken erfochtenen Sieges sich bewogen fand, die Feier in der ganzen Christenheit einzuführen (Bened. de fest. p. II. § 156—172.). Als Zweck derselben bezeichnet Clemens XI.: „die Herzen der Gläubigen dadurch desto mehr zur Verehrung der glorwürdigsten hl. Jungfrau zu entflammen und das Andenken zur schuldigen Danksagung für

die damals empfangene Hilfe von Oben nie erlöschen zu lassen. — IV. Das Fest Mariä von der Barmherzigkeit zur Befreiung gefangener Christen (Festum B. V. M. de Mercede — merces heißt nach Düfresne im mittelalterlichen Latein auch s. v. a. misericordia — redemtionis captivorum). Dasselbe fällt alljährlich auf den 24. Sept. und war ursprünglich ein Privatfest jenes Ordens, welcher, von dem Priester Peter Nolascus (s. d. A.) in Verbindung mit Raymund von Pennaforte und Jacob von Aragonien im Jahre 1223 gestiftet, sich zur Befreiung der in maurischer Gefangenschaft schmachtenden Christen durch feierliches Gelübde verpflichtete. Aus diesem in Spanien gegründeten Orden verbreitete sich dieses Fest auch auf die übrigen Kirchen dieses Landes, ging von da nach Frankreich über und wurde dann durch Innocenz XII. im 17ten Jahrhunderte allgemein. — V. Das Schutzfest Mariä (Festum patrocinii B. V. M.), auf den dritten Sonntag im November treffend, ward im 17ten Jahrhunderte den spanischen Kirchen concedirt (S. R. C. 6. Mai 1679) und durch Benedict XIII. im Jahre 1725 auf die ganze Kirche ausgedehnt, als eine Feier der theilnehmenden Verbindung Mariens mit der streitenden Kirche und deren Gliedern (Bened. de fest. p. II. § 173). [Kraus.]

Marienpsalter, s. Psalterium Marianum.

Marina von Escobar. Unter den vielen Seelen, die der große Geisteslehrer Ludwig de Ponte zu hoher Vollkommenheit führte, war diese erleuchtete Jungfrau die bewunderungswürdigste und gefeierteste. Geboren 1554 zu Valladolid, Tochter des Rechtsgelehrten Jacob Escobar, gehört sie als einer der glänzendsten Sterne in den leuchtenden Kreis, der im 16ten und 17ten Jahrh. die Kirche Spaniens so sehr verherrlichte, daß der Freund wahrer christlicher Frömmigkeit, von der Zerrissenheit und Verwüstung der Kirche Teutschlands durch die Reformation mit gerechtem Zorn und Schmerz sich abwendend, so gern seine Blicke auf die damaligen kirchlichen Zustände der schönen iberischen Halbinsel wendet, um sich die Himmelsgestalten zu beschauen, die wie Johannes vom Kreuz, Theresia, Petrus von Alcantara, Johannes v. Avila u. s. w. wahrhaft reformirend auftraten und zahllose Früchte ächter Tugend hervorbrachten, nicht wie Luther u. a. m. die schönsten Blüthen katholischer Frömmigkeit, treue Gottesliebe, Keuschheit und Andacht mit Füßen traten. Marina ward so hoch begnadigt, daß Ludwig de Ponte, der 30 Jahre lang ihr Führer war, sie ohne Bedenken der hl. Theresia, Catharina von Siena und andern heiligen Frauen an die Seite stellt. Schon als dreijähriges Kind tief ergriffen vom Gebote der Liebe Gottes über Alles, suchte sie in Allem nur Gott, verirrte sich zwar im 10. Jahre zu weltlichen Zerstreuungen, ward aber im 14. Jahre durch einen Prediger wieder auf den rechten Weg geführt, verläßt später das innere Gebet als gefährlich auf's Neue, bis sie endlich im 33. Jahre zum zweiten Male begnadigt erst recht und fest in Christo zu leben anfing. So mußte zuerst in ihr selbst die Liebe Gottes allherrschend werden, bis sie im J. 1599 auf Geheiß des Herrn anfing, nach Außen anregend zu wirken. Da spricht sie bald mit flammenden Worten Klostergeistlichen zu, wie sie mit Gott sich vereinigen sollen; bald ermuntert sie auf den Gassen die Kinder, Gott zu lieben; redet dann wieder Bekannte und Unbekannte bittend an, daß sie recht oft beten und so Gott ihre Liebe zeigen möchten. Es war also Marina's Frömmigkeit nicht eine müssige wirkungslose; sie redete mit besonderer Anmuth und der Herr gab ihren Worten siegende Kraft. Umgestaltend trat sie für den Brigittenorden (s. d. A.) auf und Urban VIII. bestätigte die Reform. Tiefe Demuth, engelgleiche Sanftmuth, heroische Geduld bei 50jährigen oft sehr schweren innern und äußern Leiden waren die Tugenden, die sie besonders zierten. Von ihrer armen dunkeln Krankenzelle aus wirkte sie auch durch Briefe und schriftliche Aufsätze; um sich hatte sie viele Schülerinnen, die sie mit großer Weisheit, mit Ernst und Liebe leitete. Die letzten 30 Jahre ihres Lebens blieb

sie immer unter großen Schmerzen an ihr Bett gefesselt; selbst arm war sie eine Pflegerin vieler Armen, Dürftige und Bedrängte nahmen zu ihrem Hause ihre Zuflucht. Nahe 80 Jahre alt verschied Marina am 9. Juli 1633 in einer Entzückung, in die sie nach unausstehlichen Schmerzen der Todeskrankheit gefallen war. Ihr Begräbniß ward glänzend mit allgemeiner Theilnahme gefeiert. Ungemein lieblich sind die Bilder, die sie in ihren Gesichten schaute. Bald erscheint sie als arme Pilgerin vor dem Herrn, um von ihm ein Almosen zu heischen, und da wählt sie unter den ihr zur Auswahl vorgelegten Perlen und Edelsteinen nicht die Gaben der Weissagung, Wunder und Sprachen, sondern — die Gabe der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen; bald ergießt sich ein himmlischer Regen von Gnaden auf sie, während die Engel Loblieder anstimmen. Oder sie wird köstlich geschmückt und mit einer goldenen Krone geziert; ein ander Mal erblickt sie den Herrn als Sonne, mit der dann ihre bestrahlte Seele sich vereinigt; wiederum sieht sie sich vor ihm in einem schneeweißen glänzenden Sonnenkleide. Dieß Alles erzählt sie mit eben der mädchenhaften Naivität, wie die hl. Angela v. Foligno die süßen Worte des Herrn an ihre Seele. Christus erscheint ihr als goldstrahlender Stern, oder im köstlichen Gewande seiner unendlichen Verdienste, sein Blut als heller Fluß voll wunderbarer Reichthümer in seinem Grunde, oder als schönes klares Bächlein im himmlischen Jerusalem. Alle diese und andere Gesichte waren nicht unfruchtbare Phantasiegebilde für sie, sondern brachten reiche Früchte immer zunehmender Vollkommenheit in ihrer Seele hervor. Sie achtete nicht darauf, hatte große Furcht und Abneigung gegen diese außerordentlichen Erscheinungen, trachtete nur nach wahrer gründlicher Tugend, wollte und meinte in Allem nur den Erlöser, darum ihr auch einmal ihr Herz gezeigt ward ausnehmend schön und schimmernd gleich dem hellsten Rubin, und in der Mitte stand in den reinsten Goldbuchstaben geschrieben: „Hier wohnt Jesus". Also lebte und wirkte Marina v. Escobar, über welche unter anderm der berühmte Dichter Johannes Angelus Silesius in der Vorrede zu seinem cherubinischen Wandersmann sagt: „Was man bei den berühmtesten mystischen Lehrern von der geheimen Gottesweisheit gelesen, kann man am allertröstlichsten in dem Leben der Marina von Escobar finden, die allein durch Gottes Gnade alles dessen gewürdigt wurde, was je alle der geheimen Gotteskunst Erfahrene insgesammt geschrieben. Marina's Leben beschrieb nach ihren eigenhändigen Berichten größtentheils Ludwig de Ponte (siehe den Art.), dem sein Ordensbruder Ramirez ergänzend nachfolgte. Franz Cachupin, Provincial der Jesuiten, gab nach ihrem Tode 1664 diese Biographie heraus, so weit Ludwig de Ponte sie bearbeitet hatte. [Zingerle.]

Marinus, Martyrer in Cäsarea. Als die Christenverfolgung unter Kaiser Valerian nachgelassen, unter dessen Sohne Gallienus (n. Chr. 260—268) mildere Zeiten für die Christen eintraten, so litt Marinus in Cäsarea für Christus den Tod. Vielleicht war der Befehl des Gallienus, der Christen zu schonen, noch nicht allgemein kundgegeben; oder konnten, wie einst nach dem Willen des Trajan, in Kraft dieser Befehle zwar die Christen nicht aufgesucht, aber die zur Anzeige gebrachten gestraft werden (vgl. Baronius ad a. 262. n. 78). Marinus, aus vornehmem Geschlechte, diente im Heere, und hatte Anspruch auf den Rang eines Centurio. Da klagte ihn Jemand vor Gericht an: dem Marinus, einem Christen, der dem Kaiser zu opfern sich weigere, gebühre diese römische Würde nicht, auf welche er, der Ankläger, Anspruch habe. Der Richter Achäus lud den Marinus vor sich, und erfuhr von ihm, daß er ein Christ sei. Darauf gab der Richter ihm drei Stunden Bedenkzeit. Theotecnus, Bischof der Stadt Cäsarea, führte den Marin in die Kirche, und mahnte ihn zu standhaftem Bekenntnisse. Marin wurde wieder vor Gericht gerufen, und da er eine größere Freudigkeit des Glaubens, als zuvor, zeigte, so wurde er auf der Stelle hinweggeführt, und mit der Marter-

krone geschmückt. „Ein römischer Senator, Asterius (Astyrius) mit Namen, wegen seiner Reichthümer und seines Geschlechts berühmt, und bei den Kaisern sehr beliebt, war Zeuge der Hinrichtung, nahm den Leichnam des Martyrers auf seine eigene Schultern und trug ihn fort, obgleich er selbst in ein weißes kostbares Gewand gekleidet war; er hüllte den Leichnam in köstliche Tücher ein, und bestattete ihn mit Anstand.“ Von demselben Asterius wurden von seinen Bekannten noch unzählige andere Thaten erzählt, und eines der von ihm vollbrachten Wunder berichtet Eusebius l. c. (vgl. Eusebius hist. eccl. L. VII. c. 15. 16. 17. — Acta Sanct. ap. Bolland. T. I. Mart.). Das Andenken des hl. Blutzeugen Marinus feiert die Kirche am 3. März. [Gams.]

Marinus I. u. II., Päpste. Es gibt zwei Päpste, die eigentlich den Namen Marinus trugen, Marinus I. von 882—884, und Marinus II. von 943—946, doch wurden dieselben nach dem 13ten Jahrh., wie Papebroch in paralip. ad conat. chron. hist. Pontif. Bolland. Propyl. ad Majum pag. 106 meint, als Martin II. u. III. bezeichnet. Siehe daher diese Artikel.

Marius Aventicus, Bischof von Aventicum im sechsten Jahrh. (Aventicum, jetzt Avenches oder Wifflisburg im Kanton Waadt), ist der Verfasser einer Chronik, welche sich als Fortsetzung der Chronik Prospers an diese anschließt und bis zum J. 581 geht. Marius wohnte 585 der Synode von Macon bei. Er starb 64 Jahre alt, nachdem er in würdigster Weise 20 Jahre sein Bisthum verwaltet hatte. Für die Geschichte des burgundischen Reiches und der Schweiz enthält seine Chronik manches Wichtige; sie ist bei Bouquet, Script. rer. Gall. t. II. abgedruckt. — Marius Mercator, Kirchenschriftsteller des fünften Jahrh., der mit dem hl. Augustin in vielfacher Berührung stund, aber über dessen Vaterland, Stand und Lebensverhältnisse man nichts Gewisses weiß, schrieb mit viel Eifer wider die Pelagianer und Nestorianer, und hat sich um die Geschichte dieser Ketzer verdient gemacht. Seine Werke gab der Jesuit Johann Garnier, Paris 1673 und noch besser Stephan Baluzius, Paris 1684 heraus.

Markus, s. Marcus.

Maroniten ist der Name einer Partei orientalischer Christen, die, jetzt ungefähr 150,000 an der Zahl, zum größten Theil auf dem Berge Kesruan, einem Theile des Libanons in Syrien, einen Flächenraum von 56 Quadratmeilen inne haben. Ueber die Herleitung ihres Namens, ihre Entstehungszeit als häretische Secte und ihr Verhältniß zu dem Monotheletismus fehlen uns ganz bestimmte Nachrichten. Wir stellen die hauptsächlichern der ältesten Quellen oben an, um daraus eine möglichste Gewißheit über obige Puncte zu gewinnen. Nach Simon Assemani, einem Maroniten aus einer der ersten Familien, T. I. S. 497. seiner biblioth. orient. gab es schon im sechsten Jahrh. ein zwischen Apamea und Emesa am Flusse Orontes in Syrien gelegenes Mönchskloster des hl. Maro, dessen Bewohner von ihm als dem Stifter Maroniten genannt wurden. Dieser Stifter ist wahrscheinlich jener Maro aus dem Anfange des fünften Jahrh., dessen Theodoret in seiner histor. religios. III. Thl. C. 16. S. 1222 nach der Schulzischen Ausgabe gedenkt. Erst im siebenten Jahrh. begegnet uns wiederum ein Mann desselben Namens, der für seinen häretischen Glauben einen Anhang gewinnt und diesem seinen Namen gibt. Eutychius, im 10ten Jahrh. Patriarch von Alexandrien, erzählt: „Zur Zeit des Kaisers Moritz, Ausgangs des sechsten und Anfangs des siebenten Jahrh., lebte ein Mönch Marum, der in Christo zwei Naturen und Einen Willen und Eine Wirkung lehrte. Der größte Theil seiner Anhänger, von ihm her Maroniten genannt, waren die Einwohner der Städte Hamah, Kennesrim und Awasem. Nach dem Tode des Hauptes haben die Bürger von Hamah das daselbst erbaute Kloster Dair Marum (Maronskloster) genannt und seine Lehre öffentlich bekannt.“ Von der nämlichen Häresie spricht ein Zusatz der Schrift von Timotheus — de iis, qui accedunt ad ecclesiam — der

sich in der histor. Monotheletarum des Combefis II. Thl. S. 460 findet. Nach demselben setzen die Maroniten, die das 4., 5. und 6. allgemeine Concil verwerfen, zu dem dreimalheilig hinzu: „der du für uns bist gekreuzigt worden und lehren in Christo Einen Willen und Eine Wirkung". Da dieser Zusatz in der Handschrift des Timotheus fehlt und wahrscheinlich erst dem achten Jahrh. sein Dasein verdankt, so müßte er an Wichtigkeit verlieren, wenn er nicht durch gleichzeitige und gleichlautende Nachrichten unterstützt würde. Damascenus nämlich, der als Syrer die Maroniten kennen konnte, nennt sie Ketzer, mit welchen er keine Gemeinschaft habe und spricht vom obigen Schlußwort zum dreimalheilig (Libellum de vera sententia nach Lequiens Ausgabe T. I. cap. VIII. S. 395. und ep. de hymno trisagio cap. V. S. 485 desselben Werkes). Durch die weitere Nachricht des Wilhelm, Erzbischofes von Tyrus, kommen wir in der Geschichte der Maroniten um ein Bedeutendes vorwärts, indem wir durch sie nicht bloß über den Namen und die Entstehungszeit, sondern auch über die erstmalige Annäherung und Vereinigung dieser Häresie mit dem römischen Stuhle Kenntniß bekommen. De bello sacro lib. XXII. cap. VIII. in Bongars. gestis Dei per Francos T. I. berichtet dieser Schriftsteller über das J. 1182: „Da man nach Saladins Krieg des zeitlichen Friedens genoß, erlitt eine syrische Nation, die in Phönicien am Berge Libanon die Stadt Byblus bewohnt, eine große Veränderung ihres Zustandes. Nachdem sie 500 Jahre dem Irrthume eines Ketzerstifters Maro ergeben war, so daß sie von ihm den Namen Maroniten führten und, von der orthodoxen Kirche abgesondert, ihren eigenen Gottesdienst hielten, bekehrten sie sich durch göttliche Eingebung und kamen zu dem Patriarchen von Antiochien, Aimerich III. unter den lateinischen Patriarchen, und wurden nach Abschwörung ihres Irrthums mit der wahren Kirche wieder vereinigt. Sie erklärten sich bereit, die Vorschriften der römischen Kirche anzunehmen und zu beobachten. Es waren über 40,000 Menschen, die den ganzen Strich am Libanon inne hatten, und den Lateinern im Krieg wider die Saracenen sehr nützlich waren. Der Irrthum des Maro und seiner Anhänger ist und war, wie man in der sechsten Synode lesen kann, daß in Jesu Christo nur Ein Wille und Eine Wirkung sei und von Anfang an gewesen sei. Doch hatten sie nach ihrer Absonderung noch einige andere schändliche Lehren angenommen. Es hatte sich ihr Patriarch mit einigen Bischöfen zur wahren Kirche gewendet." Da Wilhelm bloß von der Umkehr des Patriarchen und einiger Bischöfe spricht, so ist Assemani nicht berechtigt, die Nachricht des jacobitischen Primas, Abulfaradsch (s. d. A.) aus dem Grunde als Fabel zu bezeichnen, weil er neben der obigen Vereinigung im 12ten Jahrh. auch noch im 13ten von syrischen Maroniten spreche, die sich dadurch von allen christlichen Secten unterscheiden, daß sie den beiden Naturen in Christo nicht zwei Willen und zwei Wirkungen, sondern Einen Willen und Eine Wirkung zuschreiben (Abulfaradsch de theolog. bei Assemani im 2. Thl. seiner biblioth. orient. S. 292). Im Gegentheil, da eine vollständige Vereinigung erst im 16ten Jahrh. vor sich ging, so müßte uns eine anderslautende Nachricht aus dem 13ten Jahrh. als sehr unglaubwürdig erscheinen. Folgern wir aus diesen Auctoritäten zuerst die Herleitung des Namens, so scheint es mir wahrscheinlich, daß nicht Maronia, die Gegend zwischen Antiochien und dem Libanon, noch die Stadt Maronea, sondern der hl. Abt, dessen Leben Theodoret beschreibt, und der im Anfang des fünften Jahrh. lebte, als muthmaßlicher Stifter zunächst dem Kloster und dessen Gliedern den Namen gegeben hat, während die Bewohner des Libanons und Antilibanons in ihrer spätern Vermehrung den gleichen Namen von dem spätern Joh. Maro aus dem siebenten Jahrh. als dem ersten Patriarchen angenommen haben. Daneben ist es allerdings nicht unwahrscheinlich, daß der vor dem siebenten Jahrh. noch kleine Stamm bereits den Namen vom Kloster des hl. Maro führte, wenn es auch ziemlich gewiß ist, daß derselbe Name als Bezeichnung einer bestimmten

größern häretischen Secte und zugleich eines bedeutenderen Volkes mit Joh. Maro und den Vorfällen seiner Zeit im innigsten Zusammenhange steht. Als nämlich die Monotheleten nach der Entthronung des Kaisers Philippicus Bardanes von Anastasius II. verfolgt und aus dem griechischen Reiche vertrieben wurden, sammelte sich ein Theil derselben um das noch unbedeutende Völklein des Libanons. Damit wollen wir aber nicht sagen, die Mönche vom Kloster des hl. Maro seien jetzt erst durch diese Einwanderer oder doch erst nach dem 6. Concil, wie Mosheim meint, mit den monotheletischen Ansichten bekannt geworden. Das, daß der Patriarch von Antiochien dieser Lehre beipflichtete, und syrische Mönche auf der obigen Synode sie vertheidigten, läßt auf eine frühere, wenigstens theilweise Kenntniß und Annahme dieser Irrlehre von Seite der Libanioten schließen. Walch glaubt, sie hätten eine solche Kenntniß schon zur Zeit des Kaisers Heraclius (s. d. A.) erhalten können. Die erneuerte Macht dieses Kaisers in Syrien, seine Vereinigungsversuche durch den Vorschlag Einer gottmenschlichen Willensrichtung in Christo machen uns diese Ansicht ziemlich glaubwürdig. Wenn aber dieselbe auch nicht über allen Zweifel gewiß ist, die unter Anastasius verfolgten Flüchtlinge suchten bei den freien Mönchen und Bewohnern des Libanons Schutz und Sicherheit. In diese Einwanderungszeit fällt unser Joh. Maro, den, wie Einige meinen, Eutychius irrthümlich als Stifter des Monotheletismus darstelle. Allein es liegt dieß gerade nicht in den oben gegebenen Worten. Und selbst wenn dieß ihr Sinn wäre, wäre der Irrthum dadurch verzeihlich und begreiflich, daß Joh. Maro von der Fortsetzung der monotheletischen Lehre in Syrien mit dem Titel eines Patriarchen von Antiochien zum Oberhaupt erwählt worden ist, und ohne Zweifel seine Lehre in den verschiedenen Städten Syriens zu verbreiten gesucht hat. Die durch die Einwanderung erfolgte rasche Vermehrung der Maroniten verlieh den Schützlingen und Beschützern Befestigung und Macht zur Vertheidigung. Ihre angestrebte Selbstständigkeit in Glaubenssachen forderte die Behauptung einer politischen Unabhängigkeit. Sie kündigten dem griechischen Kaiser den Gehorsam und behaupteten sich immer mehr als freies, selbstständiges, kriegerisches Volk. Gerade bei diesen und andern Feldzügen soll das obige kirchliche Oberhaupt besonders thätig gewesen sein. Er und seine Nachfolger nahmen an den kriegerischen Unternehmungen ihres Volkes thätigen Antheil, so daß die geistliche und weltliche Oberherrlichkeit in Einer Person vereinigt wurde und der Name des ersten patriarchalischen Regenten nicht bloß Religionsname einer im achten Jahrh. unzweifelhaft abgesonderten Religionspartei, sondern zugleich Volksname wurde, während die Melchiten, d. i. die kaiserlich Gesinnten die Maroniten wegen obiger Vorgänge Mardaiten, d. i. Aufrührer schalten. In Betreff ihres specifischen Glaubens können sie mit den Monophysiten nicht zusammenfallen, weil sie diese Häresie bekämpfen, Eutyches und die Seinen Irrende nennen. Daß bloß Verschiedenheit der Religionsgebräuche zu einer völligen Trennung geführt habe, ist an und für sich unglaublich und aus dem Grunde nichtssagend, weil sie hierin wohl von der römischen aber nicht von der griechischen Kirche abwichen. Wozu also in diesem Fall eine Auswanderung und Trennung von der letztern? Die Trennung mußte aber erfolgen, sobald sie den Glauben der Monotholeten bekannten und dadurch der Entscheidung des 6. Concils 680, Trullanum genannt, sich widersetzten. Diese Vermuthung bezeugen und bekräftigen unsere Quellen. Nach diesen war der abweichende Glaubenssatz der Maroniten der des Monotheletismus: beide Naturen sind die Factoren Eines freien Wollens und Einer Person, constituiren Einen Willen — *ἓν θέλημα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ εἰπεῖν τολμήσαντες.* — Den Beisatz zum Dreimalheilig konnten sie auch im orthodoxen Sinne gebraucht haben. Obige irrige Glaubenslehre hat sich in Syrien Jahrhunderte forterhalten und hier die meisten Bekenner gezählt. Die Maroniten, die im Kampfe zu einem Bergvolke erstarkten, wußten wie ihre kirchliche so ihre po-

litische Selbstständigkeit gegen Griechen und Araber zu vertheidigen. Die letztere behaupten sie bis heute unter türkischer Oberherrschaft gegen Erlegung einer Abgabe an die Pforte. Ihre Hauptniederlassung in Syrien wurde der Libanon und Antilibanon und das Kloster des hl. Maro. Ihren Hauptort, die Gegend Kesruan abgerechnet, sind nur wenige in den übrigen Theilen Syriens, wie zu Aleppo, Damascus, Tripolis und auf der Insel Cypern ansäßig; ihr vornehmster Wohnsitz bleibt der Libanon. — Rücken wir in der Geschichte der Maroniten in die letzten 6 Jahrhunderte vor, so waren sie seit dem 12ten Jahrh. mehrmals (1182 und 1445) mit der römischen Kirche vereinigt; aber eine dauerhafte Vereinigung kam erst seit der Mitte des 15ten Jahrh. zu Stande (s. d. A. Ferrara-Florenz). Die Veranlassung zum erstmaligen Anschluß gaben die Kreuzzüge, die sie mit unserer Kirche in Berührung brachten. Die letzte Vereinigung wurde durch das von Gregor XIII. (s. d. A.) 1584 zu Rom gestiftete Maroniten-Collegium befestigt, aus dessen Schule die Maroniten seit Ende des 16ten Jahrh. ihre meisten Geistlichen erhalten. Im J. 1736 vermochte sie Clemens XII. in einem auf dem Libanon gehaltenen Nationalconcil zur Annahme der Trienter Beschlüsse. Aber seine Weisheit und Nachgiebigkeit im Erlaubten und Zulässigen bekundet der römische Stuhl, wie sonst, so auch den Maroniten gegenüber. Die Vereinigung beläßt ihnen das Abendmahl unter beiden Gestalten, die Priesterehe nach Art der griechischen Geistlichen (wie denn ihr Cult überhaupt sehr viel an den Cult der griechischen Kirche erinnert) und den Gebrauch der syrischen und arabischen Sprache beim Gottesdienst. Die Messe wird in altsyrischer Sprache, die Pericopen dagegen werden zuerst in syrischer, dann in arabischer Sprache gelesen. Sie leiten ihre Liturgie von Ephräm, dem Syrer (s. d. A.), ab. Was ihre weitere kirchliche Verfassung betrifft, so haben sie einen Patriarchen, der, obschon er in dem Kloster Dair al Schafi auf dem Libanon wohnt, den Namen eines Patriarchen von Antiochien auch nach der Vereinigung fortbehält, stets Petrus heißt und alle 10 Jahre dem Papste Rechenschaft ablegt. Unter ihm stehen 17 Bischöfe, von denen 2 zu Aleppo, 2 in Mesopotamien, 1 in Beirut und die übrigen bei dem Patriarchen oder zu Mar Ephraim ihren Sitz haben. Für die practische Seelsorge in den 150 Gemeinden haben sie eine gleiche Anzahl von Geistlichen. Die erstern beziehen sehr geringe Einkünfte, letztere nähren sich von Handarbeit, alle aber genießen von den Laien eine hohe Achtung. Klöster finden sich sehr viele. In Kesruan zählt man über 200 Manns- und Frauenklöster, von 20—25,000 Ordensgliedern bewohnt, welche der Regel des hl. Antonius (s. d. A.) folgen, sehr streng leben und sich durch Feld- und Gartenbau nützlich machen, wovon sie sich zum Theil ernähren. Sie zeichnen sich vor den Weltleuten, wie die Geistlichen, durch eine blaue Binde um die Kopfbedeckung aus und genießen auch die hohe Achtung der letztern. Mönche und Priester sind vom Kriegsdienste frei. — Die kirchliche Statistik von J. Wiggers bemerkt S. 286 ff.: „Sie (die Maroniten) scheinen von dem monotheletischen Dogma zu dem rechtgläubigen übergegangen zu sein, wiewohl auch hiebei der Schein leicht trügen kann und es ist nicht unmöglich, daß im Innern der Gemeinschaft das trennende Dogma von Einem Willen in Christo noch fortlebt. Sie verwerfen die Privatmesse." Zu diesem ganz gleichen Schlußwort fügt die kirchliche Geographie und Statistik von D. C. Frid. Stäudlin I. Thl. S. 61 ff. noch hinzu: „Wenn sie auch die geistliche Gerichtsbarkeit des Papstes anerkennen, so richten sie sich doch nicht in allen Stücken nach der Vorschrift dieses obersten Glaubensrichters." Ich stehe an, ob ich diese Unwissenheit als eine wirkliche bewundern, oder als eine vorgegebene desavouiren soll. Es wäre mir lieb, zu erfahren, wie es den Verfassern möglich geworden, solch' tiefe Herzensblicke zu thun. Gleiche Ansichten läßt Fuhrmann in seinem Handwörterbuch III. Bd. S. 67 f. durchblicken. Wir können daher auch ihm die obige Anerkennung nicht versagen. — Seit der Zeit der Vereinigung

haben sich gelehrte Maroniten alle Mühe gegeben, die Welt glauben zu machen, die Maroniten hätten sich von Anfang an nur in Unwesentlichem, in einzelnen Religionsgebräuchen, von der römischen Kirche unterschieden, in Glaubenssachen aber stets mit dieser übereingestimmt, Joh. Maro sei orthodox gewesen und die Nachricht des Eutychius sei eine Fabel. Zu den Vertheidigern dieser quellenwidrigen Behauptung gehört Faustus Nayronus in seiner dissert. de orig. et relig. Maronit. Rom 1679 und in seiner enoplia fidei catholicae, Rom 1694. Simon Assemani sucht in seiner bibliotheca orientalis Nayrons Ansicht zu begründen. Es gelingt ihm dadurch, daß er die ältern Quellen, die gegen ihn sprechen, verwirft und bloß die neuern, die aus der Zeit nach der Trennung stammen, benützt hat. Dieß sein Verfahren hat Renaudot in seiner histor. patriarch. Alexandr. und noch mehr Michaelis Lequien dargethan, welch' letzterer in einer Abhandlung de eccles. Maronit. alle Gegengründe gesammelt und dieselben als einen Theil seinem „oriens Christianus" angehängt hat. Wir verbleiben sonach bei der Unterscheidung älterer und neuerer Maroniten und erkennen in den ersten die Fortpflanzer der monotheletischen Lehre. — Die politische Verfassung der Maroniten ist die eines militärischen Freistaats, der durch alte Gewohnheitsrechte regiert wird. Sie theilen sich in zwei Classen, Scheiks (Erbadel) und Volk. Die Regierung führen vier Oberscheiks, die patriarchalisch herrschen; aber im Kriege Anführer sein müssen. Gegen Angriffe von Außen schon durch locale Verhältnisse geschützt, nähren sie sich zwischen ihren Bergen, indem sie Acker-, Wein-, Tabaks- und Baumwollenbau treiben. Die Nahrung der Familien in den einzelnen Dörfern ist einfach. Sie gleichen an Einfalt der Sitten, Mäßigkeit, Gastfreiheit und Ehrlichkeit den alten Arabern. Auch gilt unter ihnen noch die Blutrache und zum Zeichen ihres Adels tragen sie den grünen Turban, ein sonst von den Türken in Anspruch genommenes Vorrecht. Aber die Maroniten sind zugleich ein stets kriegfertiges und streitbares Volk mit einer Macht von 30—40,000 Mann. Alle gehen bewaffnet und sind zur Vertheidigung ihres Eigenthums bereit. Sie leben in ihren Gebirgen frei. Der oben berührte Tribut, dessen Größe nach dem Verhältniß der Ergiebigkeit der Ernte jährlich festgesetzt wird, ist das einzige Merkmal ihrer Abhängigkeit. Mit ihren Nachbarn, den Drusen (s. d. A.), lebten die Maroniten bis in die neueste Zeit in den besten Verhältnissen. Sie waren bei kriegerischen Unternehmungen mehrere Male ihre treuen Verbündeten. Dieser Ruhe erfreuten sie sich so lange, bis Pascha und Vicekönig Mehemed Ali durch den Einfluß der Großmächte 1840 und die Niederlage bei St. Jean d'Acre zufrieden sein mußte, Aegypten als Statthalter des Sultan für seine Person behalten zu dürfen. Frankreich machte eine Ausnahme. Es sagte Mehemed Ali Hilfe zu. Ob die Mächte Europas und deren Politik an der alsbald folgenden unglücklichen Zeit der Maroniten nicht bloß eine negative, sondern eine positive Schuld tragen, können wir nicht entscheiden. Geschichtlich ist, daß schon gegen das Ende des J. 1841 zwischen den Maroniten und Drusen ein Kampf ausbrach, dessen Erbitterung zwischen beiden Völkern noch lange Zeit fortdauern wird. Die Maroniten haben in diesem blutigen Kampfe sehr viel gelitten, besonders sind viele ihrer Klöster zerstört worden. (Vgl. außer den schon angeführten Quellen Chr. Wilh. Fried. Walchs Entwurf einer Historie der Ketzereien ꝛc. 9. Thl. S. 474. ff.; Schröckh, Kirchengeschichte 20. Band S. 452. ff. u. 29. Bd. S. 370; Pierers Universal-Lexicon 18. Bd. S. 462 und Realencyclopädie von Brockhaus 9. Bd. S. 352, 1846). [Stemmer.]

Marozia, s. Johannes X. u. XI.

Marsilius Ficinus, s. Ficinus.

Marsilius Ingenuus, nach Tritenheim englischer, wahrscheinlich jedoch teutscher Abkunft, auf welche schon sein Beiname (von Inghen) hinzuweisen scheint, lehrte um's J. 1370 zu Paris. Von da wurde er auf die (1386) neugegründete

Universität zu **Heidelberg** berufen, deren erster Rector er war und wo er im J. 1396 starb. Der gemeinen Ansicht nach war er ein Nominalist und Anhänger Occams. Doch scheint er nach den Auszügen, welche **Tiedemann** und **Tennemann** aus seinen Schriften geben, derjenigen Richtung der Scholastiker anzugehören, welche überhaupt keinem der herrschenden Systeme beitraten, sondern mehr eine vermittelnde Stellung einnahmen. — In Beziehung auf die Freiheit des Willens folgte Marsilius dem Indeterminismus des Duns Scotus und des Occam. Die Freiheit des Willens setzt er in die Zwanglosigkeit desselben, vermöge deren sich derselbe ganz aus sich selbst bestimmt, so daß er gegen die Einsicht der Vernunft und gegen seine Ueberzeugung das Schlechte wählen und das Gute verwerfen kann. — Marsilius hat mehrere philosophische Schriften verfaßt, von welchen übrigens bloß sein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden (zu Straßburg) im Drucke erschienen ist. Vgl. **Schröckh**, christl. Kirchengeschichte 30, 411. f. **Tennemann**, Geschichte der Philosophie 8, 2. 909. ff.

Marsilius, weil aus Padua gebürtig, **Patavinus und Paduanus** beigenannt, war nicht ohne philosophische und medicinische Kenntnisse, hatte aber auf der Academie zu Orleans vorzugsweise Jurisprudenz studirt. Daß er Franciscanermönch gewesen und auch als Rector der Universität Wien vorgestanden sei, ist unrichtig. Als Leibarzt war er viel in der Nähe des Kaisers, Ludwigs des Bayers (s. d. A.) und von nicht geringem Einflusse auf dessen Gesinnungs- und Handlungsweise. Er war es gerade auch, der im Kampfe Ludwigs mit den Päpsten die Partei des Kaisers ganz lebhaft ergriff und in Verbindung mit Johann von Jandün, einem Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, den Cäsareopapat zu vertheidigen suchte. Dieß erhellt aus seiner Schrift, „defensor pacis“ betitelt, welche im J. 1324 erschien und auch bei Goldast (Monarchia Roman. Imperii T. II. p. 154—312. Francof. ad Moen. 1614. fol.) abgedruckt ist. Die Hauptsätze sind folgende: als Christus von hinnen schied, stellte er keinen Stellvertreter, kein sichtbares Haupt der Kirche auf; Petrus hat auch nach keiner Seite hin einen Vorrang vor den übrigen Aposteln, wie auch die Päpste, Bischöfe und Priester (ex institutione Christi) an Würde und Gewalt sich völlig gleich sind. Die Stelle bei Matth. 16, 18, meint Marsilius, spreche nicht für den Primat, da Christus unter dem Felsen sich selber nnd das Bekenntniß von ihm verstanden habe, und nach Luc. 22, 26. ausdrücklich gegen eine kirchliche Hierarchie eifere. Da ihm aber nicht entging, daß Petrus in der alten Kirche als princeps Apostolorum galt, so legte er sich dieß einfach dadurch zurecht, daß er sagte, es werde dem Petrus nur insofern ein Principat zugeschrieben, als er älter gewesen denn die übrigen Apostel, und **vor** denselben die Gottheit Christi bekannt habe. Wenn aber auch später die potior principalitas des römischen Stuhles unverkennbar hervortrete, so sei dieß auf Rechnung Constantius des Großen zu schreiben; dieser habe den Primat des römischen Stuhles begründet und die römischen Bischöfe hätten ihre Vorrechte nach und nach zum Schaden der Christen, besonders der Fürsten und vorzüglich des römischen Reichs immer mehr ausgedehnt. Nicht dem Papste, noch einem Bischofe oder Priester stehe eine Gerichtsbarkeit über Jemand zu; das Gericht und die Bestrafung der Ketzer, Schismatiker und Ungläubigen sei Sache der weltlichen Obrigkeit; nur die weltlichen Fürsten haben das Recht, allgemeine Kirchenversammlungen zu berufen, die Art der Wahl eines römischen Bischofs vorzuschreiben und über den Clerus überhaupt eine Zwangsgewalt auszuüben; kein Bischof oder Priester dürfe ohne Genehmigung des weltlichen Fürsten die Excommunication oder das Interdict verhängen. Bei Glaubensstreitigkeiten oder einem andern Bedürfnisse der Gläubigen könne der römische Bischof, nach vorausgegangener Berathschlagung mit seinem Clerus, von dem höchsten Regenten das Ausschreiben einer Kirchenversammlung beantragen, auf derselben den Vorsitz führen, und nur in völliger Uebereinstimmung mit ihr und unter ihrem An-

sehen, ihre Beschlüsse abfassen und zur Vollstreckung bringen, für sich allein aber habe der römische Bischof kein entscheidendes oder bindendes Urtheil in Glaubenssachen, und daher sei auch die Bulle „Unam sanctam" falsch, irrig, und allen Menschen so schädlich, als sich nur denken lasse (cunctis civiliter viventibus praejudicialissimam omnium excogibilium falsorum). Der Papst darf keine Heiligsprechung vornehmen, die Kirche soll keine zeitlichen Güter besitzen, nur eine allgemeine Synode oder die weltlichen Fürsten dürfen Fast- und Feiertage einsetzen, letzteren kommt es auch zu, über Würdigkeit und Fähigkeit der zu Ordinirenden zu entscheiden, die Anzahl der Kirchen und der Cleriker an denselben zu bestimmen, bei den durch ein menschliches Gesetz untersagten Ehen zu dispensiren ꝛc. Es konnte nicht fehlen, das Papst Johann XXII. (s. d. A.) diese Schrift verwarf und über deren Verfasser das Anathem aussprach 1327; er ließ sich auch auf eine Widerlegung der fraglichen Irrthümer ein (cfr. Raynald. ad ann. 1327 nr. 27), und mehrere Bischöfe thaten dasselbe. Bei Goldast finden sich noch weitere Tractate von Marsilius, so de jurisdictione imperiali in causis matrimonialibus, it. de translatione imperii etc. Geist und Richtung ist auch hier dieselbe wie im „defensor pacis". Marsilius starb im J. 1328. Vgl. Goldast l. c. Schröckh, Kirchengeschichte Thl. 31. S. 79. ff. Natal. Alex. hist. eccl. saec. 13 et 14. Cave. [Fritz.]

Martell, s. Carl.

Martene, Edmund, ein gelehrter Benedictiner und einer der fleißigsten Schriftsteller der Congregation von St. Maurus, wurde zu St. Jean de Losne, einem nicht weit von der Hauptstadt Burgunds Dijon gelegenen Städtchen den 22. December 1654 geboren. Seine Familie gehörte zu den angeseheneren in Burgund, und zählte unter ihre Mitglieder mehrere Parlamentsräthe, die bereit waren, für das Fortkommen ihres jungen Anverwandten im Staatsdienste zu sorgen, wenn ihn nicht Neigung und frommer Sinn zum klösterlichen Stande gezogen hätten. Er trat noch nicht 18 Jahre alt in der Abtei Saint Remi zu Rheims in den Orden des hl. Benedict und verband sich durch Ablegung der feierlichen Gelübde den 8. September 1672 der berühmten Congregation des hl. Maurus. Da er sich sogleich durch ungemeinen Fleiß und große Liebe zu den Wissenschaften auszeichnete, riefen ihn seine Obern nach Paris in die Abtei Saint Germain des Pres, um theils bei der Ausgabe der Kirchenväter behilflich zu sein, theils unter d'Achery's und Mabillons Leitung in den Wissenschaften fortzustreben. Von nun an widmete er sein ganzes Leben gelehrten Forschungen und besonders historischen und liturgischen Studien, lebte in verschiedenen Klöstern seines Ordens, einige Zeit auch in der Abtei Bonnenouvelle zu Rouen, wo er mit dem Prior Dionys von Sainte Marthe die Werke Gregors des Großen zur Herausgabe vorbereitete, und brachte viele Jahre seines Lebens auf Reisen zu, die er im Auftrage seiner Congregation und im Dienste der Wissenschaft unternahm. So erhielt er im J. 1708 vom Generalcapitel den Auftrag, die Archive aller Cathedralkirchen und Abteien in Frankreich zu durchforschen und alle Documente zu sammeln, welche zur Vervollständigung der Gallia Christiana, deren neue Ausgabe D. von Sainte Marthe übernommen hatte, dienlich sein könnten. Diese Reise, welche er in Gesellschaft seines Ordensbruders Ursinus Durand machte, dauerte sechs Jahre, und mehr als 2000 Documente zur Gallia Christiana und jene Menge der interessantesten Handschriften und Geschichtsquellen, welche beide Benedictiner gemeinschaftlich als Thesaurus novus Anecdotorum herausgaben, waren die Früchte dieser wissenschaftlichen Reise durch ganz Frankreich. Bald fand sich Gelegenheit zu einer neuen Reise. Als nämlich im J. 1717 der französische Kanzler Aguesseau zu einer Sammlung der Geschichtschreiber Frankreichs aufforderte, zeigte sich die Congregation von St. Maur bereit, dieser Aufforderung Genüge zu leisten, und bestimmte ihre beiden Mitglieder Martene und

Durand als die dazu tauglichsten Männer, auf Kosten der Congregation die Niederlande und Teutschland zu durchreisen, und alle Documente aufzusuchen, die für Frankreichs Geschichte wichtig in einer Sammlung der Geschichtschreiber dieses Landes aufgenommen werden könnten. Sie begannen ihre Reise im J. 1718 und die große Sammlung alter historischer und dogmatischer Schriften, die sie in den Jahren 1724—33 veröffentlichten, ist das reiche Ergebniß ihrer gemeinschaftlichen Forschung. Nachdem die Herausgabe dieses Sammelwerkes vollendet war, durcharbeitete und vermehrte Martene seine frühern Werke über die alten Kirchengebräuche, dann übernahm er die in Mabillons, Ruinarts und Massuets Nachlasse vorhandenen Materialien zur Geschichte des Benedictinerordens, und gab den sechsten Band der Annales Ordinis S. Benedicti (Paris 1739) heraus. So lebte Martene ununterbrochen mit literarischen Arbeiten beschäftigt, beidenen ihn plötzlich der Tod überraschte. Er starb in Folge eines Schlagflusses den 20. Juni 1739. Martene war ein fleißiger Sammler, ein gelehrter Geschichtsforscher, ein ausgezeichneter Kenner der alten Liturgie, aber auch ein frommer Mönch, der bei allen seinen gelehrten Beschäftigungen und auf seinen vielen Reisen nie seine Pflichten als Ordensmann vernachlässigte, nie seine Gebete versäumte, nie Benedicts heilige Regel außer Acht ließ. — Martene's sämmtliche Schriften mit Ausnahme einiger kleinen Abhandlungen und den in den J. 1717 und 1724 gedruckten beiden Reiseberichten, sind: Commentarius in regulam S. P. Benedicti literalis, moralis et historicus. Paris 1690 in 4., nach Calmets Urtheil die beste Sammlung alles dessen, was über Benedicts Regel geschrieben wurde. — De antiquis Monachorum ritibus libri V., collecti ex manuscriptis et probatis auctoribus. Lugduni 1690. 2 Bde. in 4. — La Vie du vénérable P. Dom Claude Martin, Benedictin de la Congr. de S. Maur. Tours 1697. in 8. — Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum et dogmaticorum Collectio nova. Rotomagi 1700. in 4. — De antiquis Ecclesiae ritibus libri IV, collecti ex libris Pontificalibus, Sacramentariis, Breviariis, Ritualibus etc. Rotomagi 1700—1702. 3 Bde. in 4. Zweite von Martene selbst sehr vermehrte Ausgabe Antverpiae 1736—38. 4 Bde. in 4. — Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis. Lugduni 1706. in 4. — Thesaurus novus Anecdotorum. Paris 1717. 5 Bde. in Fol. Dieses Werk, welches Martene mit Durand gemeinschaftlich herausgab, reiht sich würdig an d'Achery's Spicilegium und Mabillons Analecta vetera (s. die Art. Dacherius und Mabillon). — Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima Collectio. Paris 1724—33. 9 Bde. in Fol. (gleichfalls gemeinschaftlich mit Ursinus Durand). — Auch schrieb Martene in französischer Sprache die Geschichte der Congregation von St. Maur bis zu seinem Sterbejahre 1739, welche Jacob Fortet bis 1747 fortsetzte, und die als Manuscript in drei Foliobänden in der Bibliothek von St. Germain des Pres aufbewahrt wurde. Vgl. Tassins Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur. 2. Band. [Seback.]

Martianay, Jean, ein gelehrter Benedictinermönch der Congregation von St. Maurus, geboren den 30. December 1647 zu St. Sever-Cap. Schon frühe fand er Gefallen an dem Ordensleben, wurde auch mit zwanzig Jahren Noviz im Kloster la Daurade zu Toulouse und legte daselbst den 5. August 1668 seine Gelübde ab. Mit unermüdetem Fleiße legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen und der Bibelkunde, hielt auch bald in den Klöstern zu Montmajour, St. Andreä zu Avignon, zum hl. Kreuz in Bordeaux und zu Grasse im Kirchensprengel von Carcassonne linguistische und exegetische Vorlesungen zur großen Zufriedenheit seiner Zuhörer. Schon hiedurch, besonders aber durch seine Vertheidigung des hebräischen Textes und der Chronologie der Vulgata gegenüber dem Buche L'antiquité des tems retablie par le Père Pezron, Abbé de la Charmoye

de l'Ordre de Citeaux zog er die Aufmerksamkeit seiner Oberen auf sich; diese beriefen ihn jetzt nach Paris und beauftragten ihn mit einer neuen Edition der Werke des hl. Hieronymus. Von nun an entwickelte er bis zu seinem Tode — er starb an einem Schlagflusse in der Abtei St. Germain des Pres den 16. Juni 1717 — eine sehr großartige schriftstellerische Thätigkeit, hatte aber dabei manchen Strauß zu bestehen mit Pezron, Richard Simon, Clericus, Pastel ꝛc.; war er im Umgang die Freundlichkeit selber, so herrscht dagegen in seinen Schriften ein sehr bissiger, absprechender Ton; seine literarische Animosität brachte ihn so weit, daß er die gerechtesten Ausstellungen seiner Gegner, denen es freilich an Leidenschaftlichkeit auch nicht fehlte, nicht gelten lassen wollte, und die wohlgemeintesten Erinnerungen von Freunden sehr empfindlich aufnahm. Noch im J. 1690 erschien eine Schrift in 4.: „Divi Hieronymi Prodromus, sive epistola D. Joannis Martianay ad omnes viros doctos ac studiosos, cum epistola sancti Hieronymi ad Sunniam et Fretelam, castigata ad Mss. codices optimae notae cum multiplici observationum genere illustrata," worin er die Nothwendigkeit einer verbesserten Edition des hl. Hieronymus darthut. Sein Hauptwerk ist eben diese neue Ausgabe, welche zu Paris in den J. 1693—1706 in 5 Foliobänden erschien (s. d. Art. Hieronymus). Die Verfasser des Journal des Savans urtheilen darüber also: „die gelehrte Welt hat gewiß dem Eifer des P. Martianay und seiner Liebe zur Arbeit viel zu danken. Damit die Werke des hl. Hieronymus mit gutem Erfolg an's Licht gebracht würden, mußte der Herausgeber diesem großen Heiligen einigermaßen gleichen; er mußte so geschickt sein als der P. Martianay in der hl. Schrift, in den geistlichen und weltlichen Alterthümern, und in den drei Sprachen, welche Hieronymus inne hatte." In dem eben berührten Journal befinden sich auch mehrere Briefe gelehrten, verschiedenen Inhalts von Martianay, auf die wir aber hier nicht näher eingehen können; dagegen ist noch anzuführen: Vulgata antiqua latina et Itala versio Evangelii secundum Matthaeum, e vetustissimis eruta monumentis, illustrata prolegomenis ac notis, nuncque primum edita studio et labore D. J. Martianay. Paris 1695 in 12. Die angezogene Uebersetzung ist die von Hieronymus in der lateinischen Kirche übliche. Martianay spricht in den Prolegomenen von den Namen dieser Uebersetzung, ihren Verfassern, der Inhaltsanzeige, welche die Alten zu Anfang eines jeden Buches der hl. Schrift setzten, und den Vortheilen, die aus derselben gezogen werden können. Traité méthodique, ou manière d'expliquer l'Ecriture par le secours de trois Syntaxes, la Propre, la Figurée et l'Harmonique. Paris 1704 in 12. Und: Méthode sacrée pour apprendre a expliquer l'Ecriture Sainte par l'Ecriture même, contenant une infinité de concordances nouvelles etc. Paris 1716 in 8. In diesen zwei Schriften gibt Martianay eine Art biblischer Hermeneutik; vor Allem habe man sich in der Exegese zu halten an die Kirchenväter und Concilien, nicht aber an die Grundsätze der verblendeten Juden und stolzen Protestanten; dann an den Literal- oder buchstäblichen Sinn, und erst wenn dieser nicht befriedige, dürfe zum uneigentlichen oder methaphorischen gegriffen werden; in der dritten Syntax stellt er Regeln auf, nach welchen der scheinbare Widerspruch des alten und neuen Testaments gelöst werden müsse; am besten erkläre sich die hl. Schrift durch sich selber, durch Parallelstellen ꝛc. La vie de saint Jérôme, Prêtre, Solitaire et Docteur de l'Eglise, tirée particulièrement de ses écrits. Paris 1706 in 4. In 10 Buchern bespricht hier Martianay die Geburt, Erziehung und Taufe des hl. Hieronymus, seine Studien und Streitigkeiten, die derselbe mit Rufin und dem hl. Augustin gehabt. Remarques sur la version italique de l'Evangile de saint Matthieu, qu'on a decouvert dans des forts anciens manuscrits. Par. 1695 in 12. Die Uebereinstimmung der italienischen Uebersetzung des Matth. Evangeliums, die nach den beiden Handschriften der Congregation von St. Maurus abgedruckt worden, mit derjenigen, deren sich die Väter der vier ersten Jahrhunderte der Kirche bedient haben, wird hier nachgewiesen.

Harmonie analytique de plusieurs sens cachés, et rapports inconnus de l'ancien et du nouveau Testament, avec une explication literale de quelques pseaumes et le plan d'une nouvelle édition de la Bible latine. Paris 1708 in 12. Martianay theilt das Resultat seiner Forschungen über die Bibel mit; der Plan aber, eine Art von Polyglotte herauszugeben, kam nicht mehr zur Ausführung. Vgl. Renatus Prosper Tassin's, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur; aus dem Französ. in's Teutsche übersetzt. Bd. I. S. 596—620. Schröckh, christl. Kirchengeschichte seit der Reform. Thl. 7. Biographie universelle tom. 27. p. 287. sqq. Biblioth. critique de Lecerf. [Fritz.]

Martin von Duma, der heilige, Erzbischof von Braga, in Pannonien, dem Vaterlande Martins von Tours geboren, ein Apostel der spanischen Kirche im sechsten Jahrhundert, hatte sich nach Palästina zur Besuchung der hl. Orte begeben und war daselbst ein Mönch geworden, als er hier, etwa auf Zureden einiger spanischer Pilger, den Entschluß faßte, nach Galläcia in Spanien zu reisen, um die arianischen Sueven, welche unter dem Fürsten Hermerich 411 hier sich ein Reich gebildet hatten, zur katholischen Kirche zu bekehren. Bei ihrem Einfall in Spanien waren sie Heiden; doch war ihr König Rechiar († 456) katholisch, aber ihr König Remismund, gest. nach 469, trat mit seinem Volke i. J. 465 zum Arianismus über. Im Arianismus verharrten nun die Sueven bis auf die Zeit ihres Königs Kararich († 559), der um 550 mit seinem Volke zur katholischen Kirche sich bekehrte, wozu unser Martin von Duma nicht wenig beitrug. Unter Kararichs Regierung nämlich herrschte eine ansteckende Krankheit, von der selbst der Sohn des Königs an den Rand des Grabes gebracht wurde. Jener Martin, fragte nun Kararich, der in Gallien so viele Wunder wirken soll, wessen Glaubens war er? Er war katholisch, lautete die Antwort. Begebt euch schnell, erwiederte der König, mit Geschenken an die Grabstätte dieses Heiligen, und wird mein Sohn gesund, so werde ich den katholischen Glauben prüfen und annehmen. „Pensato ergo auro argentoque ad filii pondus", ging die Legation ab, opferte und betete am Grabe Martins, allein der kranke Sohn genaß nicht. Jetzt errichtete der König dem Heiligen zu Ehren eine schöne Kirche und erklärte, Alles glauben zu wollen, was die Priester predigen, wenn er gewürdiget würde, Reliquien des Heiligen zu erhalten. Eine neue Legation geht wieder ab, unter Psalmengesang werden die Reliquien erhoben und den Abgesandten übergeben. Merkwürdig fügte es nun die Fürsehung so, daß gleichzeitig mit den Reliquien auch der Diener Gottes Martin von Duma im Hafen Galläcias anlangte. Mit größter Andacht wurden die Reliquien aufgenommen, der Sohn Kararichs ward gesund, Kararich und sein ganzes Haus wurden katholisch, und auch das ganze Volk nahm den katholischen Glauben an. Martin von Duma hatte bei dieser Bekehrung der Sueven einen großen Antheil, indem er die Sueven im katholischen Glauben unterrichtete, zu dem sie durch das auf Fürbitte des hl. Martin v. Tours gewirkte Wunder bestens disponirt waren (s. Greg. Tur. mirac. s. Mart. I. 11). Kararichs Nachfolger und Sohn Theodomir (al. Ariamir, Mir) begünstigte die Fortsetzung und Befestigung des Bekehrungswerks, wie er auch, wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Vaters, unserm Martin den Ort Duma nahe bei Braga zur Errichtung eines Klosters schenkte, das bald zu einem Bisthum erhoben wurde, dem als erster Bischof unser Martin vorstund. Im J. 563 ward auf einer nach Braga berufenen Kirchenversammlung das katholische Glaubensbekenntniß von der sämmtlichen Geistlichkeit der Sueven abgelegt und eine neue Kirchenzucht eingeführt: auf diesem Concil war auch Martin anwesend und hatte großen Theil an den neuen kirchlichen Einrichtungen. Er starb als Metropolit von Braga den 20. März 580 und hinterließ mehrere Schriften. S. Greg. Tur. l. cit.; Isidor. Hispal. l. de vir. illust. c. 35; Bolland. ad 20. Martii; Ferrera u. Lembke, Gesch. von Spanien, und den Artikel: Capitula episcoporum. [Schrödl.]

Martin I.—V., Päpste. Martin I., Nachfolger des Papstes Theodor, zu Todi in Tuscien geboren, von seinen Vorgängern im Pontificat mit Legationen nach Constantinopel betraut, wurde im Juli 649 zum Papst gewählt. Gegen den Monothelitismus hielt er im October 649 die berühmte Synode im Lateran, worin er mit den versammelten 105 Bischöfen die genannte Ketzerei sammt ihren Urhebern und die Ecthesis und den Typus verdammte, ohne jedoch weder den Kaiser Heraclius (s. d. A.) noch den Kaiser Constans II. mit einer Censur zu beladen. Die Acten sammt dem schönen Synodalschreiben der Synode an alle Gläubigen machte der Papst im Abendlande und im Morgenlande bekannt, und die Beschlüsse dieser Synode wurden allenthalben von den Katholischen wie Beschlüsse eines öcumenischen Concils verehrt, wie auch die Päpste selbst, und zwar noch nach der sechsten allgemeinen Kirchenversammlung, in der professio fidei, welche sie bei ihrer Erhebung auf den apostolischen Stuhl an die Hauptkirchen zu senden pflegten, nebst den öcumenischen Synoden auch der Synode des Papstes Martin gedachten und deren Decrete zu beobachten versprachen. An Kaiser Constans II. (s. d. A.) schrieb Martin sammt der Synode eigens einen höflichen Brief, worin er ihn zwar zur Treue an den orthodoxen Glauben mahnt, aber es vermeidet, ihm die Urheberschaft des Typus zuzulegen. Allein Kaiser Constanz, umgarnt von den monothelitischen Prälaten, beleidigt von der Repugnanz des Papstes gegen seinen Cäsareopapismus (s. d. A.) und nach alter Sitte seiner Vorfahrer gewohnt, die orientalischen Bischöfe wie elende Sclaven zu behandeln, antwortete dem Papste dadurch, daß er ihn im Juni 653 durch den Exarchen Kalliopas gefangen nehmen ließ. Der kranke Papst wurde auf ein Schiff geschleppt, das geflissentlich recht langsam die Fahrt nach Griechenland machte, zu Naxos überwinterte und erst nach einem vollen Jahre, am 17. September 654, zu Constantinopel landete. Viele fromme Seelen brachten dem Papste unterwegs Geschenke dar, die aber die Wächter desselben an sich rissen. Indeß wurde in Rom, aus Furcht der Kaiser möchte einen monothelitisch gesinnten Papst eindrängen, Eugenius I. zum Papste erwählt, was die betrübte Lage des Papstes wohl auch nicht linderte, aber von ihm, als er es später erfuhr, doch hingenommen wurde. Zu Constantinopel gab man den Angekommenen einen Tag lang am Ufer dem Hohne des Pöbels Preis, ließ ihn 93 Tage hilflos im Kerker schmachten und stellte ihn dann 19. Dec. 654 vor Gericht. Zwei Soldaten müssen den kranken Papst stützen, damit er stehend die Anklagen höre; diese lauteten, aus dem Munde erkaufter Zeugen, auf Hochverrath an dem Kaiser und Einverständniß mit den Mohammedanern in Africa, denen er Waffen und Gelder zugeschickt habe! Mit ruhiger, edler Würde wies Martin diese Anklagen von sich ab, aber es half nichts; Martin wurde für abgesetzt und des Todes schuldig erklärt, in Gegenwart des zusehenden Kaisers von Henkern seiner Pontificatskleider beraubt, in Ketten und mit einem Eisenring um den Hals durch die Straßen der Stadt geschleppt und wenn er nicht hingerichtet wurde, so geschah dieß nur, weil der durch die Mißhandlung des Papstes erregte allgemeine Volksunwille zu fürchten war. Indeß war es doch auf den Tod, wenn auch einen etwas langsameren, des Papstes abgesehen; man schleppte ihn wieder in den Kerker und dann in die Verbannung nach Cherson, wo er am 15. Mai 655 anlangte und am 16. September desselben Jahres in großem Elende starb; nicht einmal, wie er sich kurz vor seinem Tode in rührenden Briefen aus Cherson beklagt, die Römer trügen für seinen Lebensunterhalt Sorge und er wisse nicht, ob dieß aus Haß oder Furcht geschehe. Wohl mag Letzteres der Fall gewesen sein oder die kaiserlichen Beaufsichtiger des Papstes ließen ihm keine Unterstützung zukommen. Der Leib des hl. Martyrers wurde Anfangs bei Cherson begraben, dann nach Constantinopel und von da nach Rom gebracht. Die Griechen feiern das Gedächtniß dieses Heiligen vorzüglich am 16. September, die Lateiner begehen es am 12. November. Eine beträchtliche Anzahl von Briefen voll apostolischen

Geistes bildet den schönen Nachlaß von Schriften, die wir von dem hl. Papst besitzen. S. die Acta Conc. bei Mansi; lib. Pontificalis; Pagi Brev. R. Pont.; Conatus chronicohist. ad Catalog. Pont. v. Papebroch; Damberger, synchron. Gesch. d. Mittelalters Bd. II., und ganz besonders Anastasii bibl. Collectanea in Sirmonds opp. Venedig 1727 t. III. — **Martin II.** (Marinus I.) regierte die Kirche von 882—884. Seine Tüchtigkeit erhellt daraus, daß die Päpste Nicolaus I., Hadrian II. und Johann VIII. sich seiner als Legaten zu Constantinopel in der Angelegenheit des Patriarchen Photius bedienten. Wenn es, was jedoch nicht außer Zweifel steht, wahr ist, daß Marinus schon vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Bischof gewesen sei, so ist er der erste, welcher schon als Bischof zur päpstlichen Würde gelangte. Den Photius excommunicirte er, dagegen löste er den von Papst Johann VIII. gebannten Bischof Formosus von Porto von der Excommunication. Dem Erzbischof Fulco von Rheims übersendete er das Pallium, dem König Alfred von England ein Stück vom hl. Kreuze. S. Papebroch. conat. chronol. hist. ad catal. P. u. Pagi Brev. R. P. — **Martin III.** (Marinus II.) von 943—946. Pagi führt mehrere Privilegien an, welche dieser Papst Klöstern verlieh. Gewiß gehörte Martin III. zu den unbescholtenen Päpsten des 10ten Jahrh. — **Martin IV.**, gebürtig zu Brie in Touraine, von niedriger Herkunft, von Papst Urban IV. zum Cardinal creirt, bewies schon als Legat des Papstes Nicolaus III., daß der Hofgeist mehr in ihm wohne als der hl. Geist. Zum Papst gewählt im J. 1281 weniger von den Cardinälen als von Carl von Anjou (s. d. A.), der einen ihm gewogenen Papst französischer Abkunft für seine Zwecke brauchte, war Martin ein gefügiges Werkzeug der Politik und Tyrannei Carls und des französischen Hofes und konnte sich, wenn er auch hin und wieder gewollt haben mag, aus diesen Schlingen nicht befreien. Mit Recht bemerkt Döllinger über Martin IV. und damit stimmt auch der Sache nach Damberger (Geschichte des Mittelalters Bd. VII. S. 317—431) überein: „Von dieser unglücklichen Wahl (Martins IV.) ist nachher alles Unheil, das über den päpstlichen Stuhl gekommen, der Verfall und die Erniedrigung desselben ausgegangen, und französische Gunst, Politik und Tyrannei hat von da an der Würde und dem Ansehen dieses Stuhls tiefere Wunden geschlagen als je die trotzige Feindschaft der Hohenstaufen" — „der erste unter den Päpsten gab er sich jener engherzigen und kurzsichtigen Politik hin, welche nur für das Bedürfniß des Augenblicks sorgt und ohne Wahl jedes Mittel zu dessen Befriedigung ergreift, unbekümmert um die entfernteren Folgen." Ein Sclave Carls, machte er ihn zum Senator Roms, überließ ihm und den Franzosen, so weit es an ihm war, die Herrschaft, entzündete dadurch von Neuem den Kampf zwischen Guelfen und Gibellinen, ließ sich in Folge der sogenannten sicilianischen Vesper noch mehr in die eines allgemeinen Vaters der Christenheit unwürdige Stellung eines Parteigängers der Franzosen hineinzwängen (siehe das herrliche Gegenbild in Papst Pius VII.!), verschwendete die Censuren und kirchlichen Zehnten und Abgaben im französischen Interesse, und untergrub auf diese Weise die Achtung des apostolischen Stuhles im Abendlande; und so wirkte er andererseits durch seine feindselige Stellung zu Kaiser Michael Paläologus auch mehr gegen als für die Aufrechthaltung der zu Lyon 1276 bewerkstelligten Vereinigung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche. Er starb zu Perugia 1285. Vgl. Rayn. Annal. 1281—1285; Muratori Script. t. III. p. II; Pagi Brev. R. P. — **Martin V.** (Cardinal Otto Colonna, geb. zu Rom). Ueber dessen Wahl und Wirksamkeit in der Synode zu Constanz s. den Artikel: Constanzer Concil. Nach beendigter Synode ging Martin nach Italien und stellte den Kirchenstaat wieder her, der während des Schisma's größtentheils in fremde Hände gekommen war. Der zu Constanz gegebenen Verheißung gemäß schrieb er 1423 die allgemeine Synode nach Pavia aus, die bald nach Siena verlegt und vom Papste wieder aufgelöst wurde, um später zu Basel eröffnet zu werden, worüber der Art. Ba-

seler Concil nachzulesen ist. Martin starb 1431 in der Nacht vom 19. auf den 20. Februar. Vgl. Muratori, Script. III. p. II; Leo, Gesch. v. Italien Bd. IV; Pagi, Brev. R. P. [Schrödl.]

Martin von Dunin, s. Dunin.

Martin von Tours, der hochberühmte heilige Bischof, wurde zwischen 316—317 zu Sabaria in Pannonien (s. d. Art. Gran, S. 661) geboren. Sein Vater war ein Soldat, der sich von der untersten Stufe des Kriegsdienstes zum Tribun emporgeschwungen hatte. Noch als zartes Kind kam Martin mit seinen Eltern nach Pavia in Italien und erhielt daselbst seine Erziehung. Obgleich seine Eltern heidnisch waren, so ließ er sich doch schon in einem Alter von zehn Jahren unter die Katechumenen aufnehmen. Dieß war die Schule, in der er lernte, gelehrte Studien machte er nicht, dennoch zeigte er in der Folge eine Beredtsamkeit, welcher es, abgesehen von dem höhern Lichte und Geiste, wovon sie durchdrungen war, an Schönheit, Reinheit und Erudition nicht gebrach. Es entstand in ihm die lebhafte Begierde, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, aber er mußte dieses Vorhaben aufgeben und, erst 15 Jahre alt, in die römische Reiterei eintreten. Römische Soldaten hatte es genug gegeben, welche für Christus während der Verfolgungen zu sterben gewußt; diesen nacheifernd lebte er auch als Soldat für Christus und trug unter dem Panzer ein mitleidsvolles Herz für die Armen. Zeugniß davon gibt unter Anderm das weltberühmte Factum, wie er einst, noch im Stande der Katechumenen, einem von Kälte zitternden halbnackten Bettler, der ihn an dem Thore der Stadt Amiens um Almosen angerufen hatte, die Hälfte seines Mantels schenkte, worauf ihm in der folgenden Nacht der Heiland erschien, angethan mit der Hälfte des Mantels, den er dem Bettler gegeben hatte, und zu der ihn umgebenden Engelschaar sprechend: „Martin, noch Katechumen, hat mich mit diesem Gewande bekleidet!" An der Stelle, wo Martin dieses Liebeswerk vollbrachte, wurde nachher eine Capelle gebaut. Im 18. Jahr seines Alters empfing er die Taufe. Nach der Taufe blieb er noch zwei Jahre im Kriegsdienst, auf seinen Hauptmann wartend, der nach dieser Frist sich mit ihm zurückzuziehen versprochen hatte, und erhielt sodann den verlangten Abschied. — Nachdem Martin die Waffen abgelegt, zog er sich, wie Sulpitius Severus erzählt, nach Poitiers zu dem hl. Hilarius zurück. Verhält sich nun dieß wirklich so, so geschah es zur Zeit, da Hilarius noch ein Laie war, was aber nicht zum Context paßt, indem Sulpitius weiter erzählt, Hilarius habe den Martin für seine Kirche behalten und zum Diacon weihen wollen, Martin aber dazu nicht bewogen werden können und sich nur zum Exorcisten weihen lassen. Wahrscheinlicher möchte wohl die Annahme sein, Sulpitius habe mehrere Jahre, die zwischen dem Abschied Martins vom Militärdienste bis zu dessen Reise nach Poitiers lagen, mit Stillschweigen übergangen. Sei dem wie ihm wolle, Martin unternahm kurz nach seiner Ordination zum Exorcisten eine Reise nach Pannonien, wohin seine Eltern zurückgekehrt waren, um diese, die noch dem Heidenthum anhingen, zur christlichen Religion zu bekehren. Als er durch die Alpen zog, machte er auf einen Räuber, der schon im Begriff stand, ihn zu tödten, durch seine ruhige Zuversicht auf Gott und durch die Bemerkung, nicht für ihn, sondern für sie (die Räuber) sei Alles zu befürchten, weil sie sich der göttlichen Barmherzigkeit unwürdig machten, einen solchen Eindruck, daß er sich bekehrte und in einem Kloster ein bußfertiges Leben führte. In Pannonien hatte Martin zwar nicht die Freude, seinen Vater bekehren zu können, aber desto besser gelang es ihm mit seiner Mutter und vielen Andern. Hier, wo der Arianismus wie in seinem Reiche thronte, erwarb er sich auch zuerst den Titel eines Bekenners, indem er für das Bekenntniß der Gottheit Jesu Christi mit Ruthen geschlagen und vertrieben wurde. Er wollte nun, seinem Versprechen gemäß, nach Poitiers zu Hilarius zurückkehren, allein auf die Nachricht von dessen Verbannung ging er nach Mailand und von da durch den arianischen Bischof

Auxentius (s. d. Art. Mailand, Erzbisthum) vertrieben, zog er sich auf die verlassene kleine Insel Gallinaria bei Genua zurück und führte hier einige Zeit mit einem Priester ein strenges Einsiedlerleben. Als endlich Hilarius im J. 360 die Erlaubniß erhielt, in seine Diöcese zurückzukehren, reiste ihm Martin nach Rom entgegen, und als er ihn hier nicht mehr traf, folgte er ihm nach Poitiers. Sowie die Einsamkeit von Jugend an Martins Wonne bildete, so errichtete er nun, von Hilarius mit einem kleinen Stück Land beschenkt, zwei Stunden von Poitiers das Kloster Ligugé (Locociagense), das erste Kloster in Gallien und eines der ältesten im ganzen Abendlande. Hier war es auch, wo er einen Katechumenen vom Tode erweckte, das erste seiner vielen Wunder, die seinen Ruhm im ganzen Occidente und Oriente verbreiteten und über die uns sein intimster Freund und treuer Biograph Sulpitius Severus, der von einem Theile derselben selbst Augenzeuge war, unter der wiederholten Versicherung, nur Wahres zu erzählen, berichtet, dabei unter Anderm bemerkend, Martin habe ihm öfter gesagt, er habe als Bischof keine so mächtige Gnade zu Werken dieser Art in sich gefühlt, wie er sie vor dem Episcopat gehabt habe. — Zwischen 371—372 starb Lidorius, der zweite Bischof von Tours, der von 338 bis 371—72 Bischof dieser Stadt gewesen war und den Gatianus, ersten Bischof von Tours, von Rom her gekommen, zum Vorgänger gehabt hatte. Zum neuen Bischof wünschten sich die Touronenser Niemand Andern als Martin, aber wie ihn aus seiner Zelle locken, die er so ungerne verließ? Ein Bürger von Tours bat ihn zu seiner mit dem Tode ringenden Frau, doch kaum hatte Martin den Fuß über die Schwelle des Klosters gesetzt, als die im Hinterhalt verborgenen Schaaren von Bürgern aus Tours sich seiner Person bemächtigten und ihn nach Tours brachten. Hier war ganz Tours, die Umgegend und die benachbarten Städte versammelt, Alles wollte den Martin zum Bischof haben, nur ein kleines Häuflein ausgenommen, worunter sich einige Bischöfe befanden, denen er wegen seines Mundes, seiner ungekämmten Haare und seiner wenig eleganten Kleidung nicht ebenbürtig schien! Das Volk verlachte diese Gegner und wählte Martin. Als Bischof behielt Martin seine strenge, arme und demüthige Lebensweise bei und wohnte eine Zeitlang in einer Zelle nahe bei der Kirche, allein da er hier zu sehr von dem Andrange des Volks gestört wurde, baute er nicht weit von der Stadt das Kloster Marmoutier zu seinem gewöhnlichen Wohnsitz. Der Ort, wo Martin dieses Kloster errichtete, war eine zwischen Felsen und der Loire gelegene Oede, wohin man nur auf einem sehr schmalen Wege gelangen konnte. Hier bewohnte er, und ebenso mehrere Brüder, eine Zelle aus Holz, die meisten andern Brüder bauten sich Löcher in die Felsen und wohnten darin. Die Gesammtzahl dieser Mönche stieg bald auf 80. Keiner durfte etwas zu eigen besitzen, nicht einmal die Communität, sondern der nöthige Unterhalt wurde aus dem allgemeinen Kirchenfond bestritten. Die jüngern Mönche schrieben Bücher ab, die ältern oblagen nur dem Gebete und geistlichen Verrichtungen. Selten verließen die Mönche ihre Zellen, außer zum gemeinschaftlichen Gebet im Oratorium und zum gemeinschaftlichen Abendtisch, der einzigen Erquickung des Tages, wobei nie Wein getrunken wurde, oder wann Martin auf das Land ging, denn da nahm er immer viele Mönche mit sich, ging jedoch allein, getrennt von ihnen. Ihre Kleidung bestand in einer Tunica aus Kameelhaaren, gleichwohl lebten unter ihnen mehrere von edler Geburt und zarter Erziehung. In der Folge bestiegen die meisten dieser Mönche bischöfliche Stühle, denn allenthalben wollte man in Martins Schule und heiliger Atmosphäre gebildete Männer zu Hirten der Kirchen haben. Ueber die weitere Geschichte dieses Klosters s. Mabill. Annal. — Bei dieser Lebensweise des Heiligen mit seinen Mönchen kam die Ausübung der bischöflichen Obliegenheiten nicht zu kurz, Martin war für Gallien, wie im sechsten Jahrh. sieben gallische Bischöfe in ihrem Briefe an die hl. Radegundis (s. d. A.) erklären, ein von der göttlichen Fürsehung gesen-

deter und mit der apostolischen Gnade ausgerüsteter Apostel (Greg. Tur. hist. IX. 39). In Gallien wie in mehreren andern Ländern des römischen Reiches gab es damals noch viele Heiden auf dem Lande, noch existirten hier Tempel, Statuen und Priester der alten Gottheiten, noch herrschte bei den gallischen Bauern die Gewohnheit „simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia" (Sulp. Sev. vit. Mart. c. 9), Folgen der Regierung des Kaisers Julian und der zwei christlichen Kaiser Jovian († 364) und Valentinian I. († 375), welche beide den Heiden Religionsfreiheit gestatteten. Martin, der große Verehrer der Demuth und Armuth, der glühende Liebhaber Christi war es nun, welcher durch sein Beispiel, durch seine Predigt und die ihm gewordene Wundergabe das gallische Landvolk massenweise zum Christenthum bekehrte. Oft gerieth er bei dieser apostolischen Arbeit, besonders wenn er Hand an die Götzentempel legte und heilige Bäume umhaute, in Lebensgefahr. So stürzten, als er im Lande der Aeduer einen Götzentempel zerstörte, die Bauern über ihn her, einer schwang schon das Beil ihn zu tödten, Martin aber bot ihm seinen Hals dar, der Wüthende wird von Schrecken ergriffen, sinkt in die Knie und bittet um Verzeihung. Ein andersmal will ihn ein Götzendiener erdolchen, aber der Dolch entfiel seinen Händen und war nicht mehr aufzufinden. Wie wunderbar der Schutz Gottes über Martin waltete, leuchtet besonders aus Folgendem hervor. Martin hatte eben einen sehr alten Götzentempel zerstört und wollte auch eine vor demselben stehende Fichte umhauen. Die Heiden widersetzten sich, endlich sagten sie: „Hast du so großes Vertrauen auf deinen Gott, so wollen wir selbst den Baum umhauen, unter der Bedingung, daß du, wenn er fällt, ihm deine Schultern unterlegest." Martin nahm die Bedingung an und ließ sich gebunden an die Stelle bringen, wohin der Baum bei dem Falle neigte. Eine große Menschenmenge sah dem Schauspiele zu, blaß vor Schrecken standen Martins Mönche umher, schon fiel der Baum mit großem Gekrach auf Martin zu, als er auf das Kreuzzeichen, welches der Heilige machte, wie von einem heftigen Sturme ergriffen auf die entgegengesetzte Seite sich wendete und beinahe die heidnischen Zuschauer erschlagen hätte. Diese, betroffen durch dieses Wunder, begehrten alle durch Handauflegung unter die Katechumenen aufgenommen zu werden. Während aber Martin die Heiden bekehrte und auf den Ruinen der Götzentempel christliche Kirchen und Klöster errichtete, trat er bei den Christen dem Aberglauben entgegen. In der Nähe von Tours stand eine Capelle über der Grabstätte eines angeblichen Martyrers, von dem man nichts Näheres wußte. Martin wollte weder die Andacht des Volks, das an diese Stätte zum Gebete kam, stören noch dieselbe authorisiren, bis er über die Sache in's Reine gekommen wäre; als ihm aber endlich Gott zu erkennen gab, daß der vermeintliche Martyrer ein hingerichteter Räuber sei, ließ er den Altar niederreißen und machte so der Superstition ein Ende. — Nicht weniger merkwürdig ist, was Sulpitius Severus von den wiederholten Reisen Martins nach Trier an das kaiserliche Hoflager und von dessen Benehmen bei dem Verfahren gegen die Priscillianisten erzählt. Kaiser Valentinian I., befürchtend, der Heilige möchte etwas begehren, was er nicht bewilligen wollte, und von seiner arianischen Gemahlin Justina (s. d. A.) verleitet, ließ ihn Anfangs gar nicht vor. Martin nahm zu seinen gewöhnlichen Waffen des Fastens und Betens seine Zuflucht, und diese eröffneten ihm denn auch die Pforte des Palastes und das Herz des Kaisers, der alle Bitten Martins gewährte, ihn öfters zu sich lud und reichlich mit Geschenken beehren wollte, die aber der Heilige aus Liebe zur Armuth nicht annahm. Dem Kaiser Maximus verweigerte Martin längere Zeit die kirchliche Gemeinschaft und nahm auch dessen Einladung zur Tafel nicht eher an, als bis er seine Unschuld an dem Tode des Kaisers Gratian betheuerte und versicherte, nur gezwungen von den Soldaten den Purpur angenommen zu haben. Als nun Martin die Einladung zur kaiserlichen Tafel acceptirte, lud Ma-

ximus, wie zu einer außerordentlichen Festlichkeit, die Vornehmsten seines Hofes ein, Martin saß bei der Tafel an der Seite des Kaisers, und dieser reichte, ohne vorher getrunken zu haben, seinen Weinbecher dem Heiligen dar, der ihn aber nicht, wie der Kaiser erwartete, ihm zunächst zurückgab, sondern vorher seinem priesterlichen Gefährten aus Hochachtung für das Priesterthum darbot. Wenn übrigens Martin bei Hof erschien, so geschah es immer, um für Unglückliche und Hilfsbedürftige Fürbitte einzulegen, namentlich um die Gnade des Kaisers für Viele, welche in die letzten politischen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Oefter ließ ihn Maximus selbst rufen, sich mit ihm zu besprechen, wobei Martin nicht unterließ, das, was ihm der hl. Geist eingab, frei herauszureden; so sagte er ihm prophetisch das Loos voraus, das ihn treffen werde, wenn er den jungen Valentinian bekriegen würde. Auch mit der Kaiserin, einer hohen Verehrerin Martins, mußte dieser verkehren, und sie ruhte nicht, bis er ihr die große Freude gemacht, ihn eigens bei ihr bewirthen und dabei wie eine andere Martha bedienen zu können. Unter denen, für die sich Martin bei dem Kaiser verwendete, befanden sich auch die Priscillianisten (s. d. A.), nicht als hätte er die Häresie nicht verdammt, sondern weil er es für eine beispiellose, verbrecherische Neuerung hielt, eine kirchliche Angelegenheit dem weltlichen Gerichte zu unterwerfen und Häretiker mit Tortur und Tod zu bestrafen. Martin bat den Maximus, das Leben der Priscillianisten zu schonen, genug sei es, daß sie durch bischöflichen Urtheilsspruch als Häretiker erklärt und von ihren Kirchen vertrieben worden seien. Während Martins Anwesenheit zu Trier (384—385) zögerte man wirklich mit der gerichtlichen Untersuchung, und der Kaiser versprach ihm sogar vor seiner Abreise, daß kein Blut vergossen werden sollte. Aber nach Martins Abreise ließ sich der Kaiser durch den spanischen Bischof Ithacius und dessen Genossen, welche die Häupter des Priscillianismus von dem weltlichen Gerichte inquirirt und gestraft wissen wollten, wieder umstimmen und den Priscillian mit mehreren Anhängern hinrichten. Bald darauf, um 386, unternahm Martin wieder eine Reise nach Trier zum Kaiser, um die Begnadigung der zwei kaiserlichen Großbeamten Narses und Leucadius durchzusetzen, welche als Anhänger Gratians hingerichtet werden sollten. Zu Trier war eben eine Versammluug von Bischöfen, um den neugewählten Bischof von Trier zu ordiniren. Diese Bischöfe hatten dem Ithacius nicht, wie Martin, Ambrosius und der Papst Siricius, die kirchliche Gemeinschaft entzogen, sondern ihn sogar für unschuldig erklärt. Als sie daher von Martins naher Ankunft hörten, fürchteten sie sich nicht wenig und brachten es bei dem Kaiser dahin, daß er dem Martin, ehe er in die Stadt kam, sagen ließ, er dürfe nicht kommen, wenn er nicht mit den Bischöfen Frieden halten wolle. Martin antwortete, er komme mit dem Frieden Christi. In Trier angekommen, trug er dem Kaiser seine Bitte für die zwei Beamten vor, und da er gehört, es solle eine Militärcommission mit unbeschränkter Vollmacht nach Spanien geschickt werden, um die Untersuchungen gegen die Priscillianisten fortzusetzen und gegen die Schuldigen mit Confiscation und Todesstrafe einzuschreiten, so fügte er auch die Bitte bei, diesen Beschluß nicht zur Ausführung kommen zu lassen. Maximus hörte den Heiligen sehr huldreich an, suchte ihn aber von der Rechtmäßigkeit des Verfahrens gegen die Priscillianisten zu überzeugen und mit den Bischöfen auszusöhnen; trete er mit diesen in Kirchengemeinschaft, so würden seine Bitten Erhörung finden. Als sich Martin auf diese Bedingung nicht einließ, entließ ihn der Kaiser mit Unwillen. Auf einmal kommt dem Heiligen zu Ohren, die zwei Beamten sollen wirklich hingerichtet werden und die Militärcommission sei schon auf dem Wege nach Spanien. Sogleich, obwohl es schon Nacht war, eilte er in den kaiserlichen Palast und versprach dem Kaiser die Kirchengemeinschaft mit den Bischöfen, und so rettete er viele Unglückliche, ohne Zweifel selbst manche *Katholiken*, wenigstens fürchteten sich selbst reiche Katholiken in Spanien vor den an-

gedrohten Confiscationen wohl nicht ganz ohne Grund, weil Eiferer, wie ein Ithacius, schon ein anhaltendes Studium und Fasten für verdächtig hielten und Kaiser Maximus über Habsucht nicht erhaben war. Am andern Tag wohnte Martin mit den Bischöfen der Ordination des Felix bei, ließ sich aber nicht bewegen, dem Ordinationsacte seine Unterschrift zu geben. Seitdem vermied er strengstens jede Communion mit den Ithacianern und nahm an keiner bischöflichen Versammlung Theil. Und oft erzählte er seinen Schülern, seit dieser Zeit habe sich die ihm gegen die Dämonen verliehene Gewalt vermindert. — Die übrigen Jahre, die Martin noch lebte, floßen in segensvoller Wirksamkeit für seine Gläubigen und Mönche dahin und wurden durch eine Menge Wunder verherrlichet. Das größte Wunder der Gnade blieb aber immer Martin selbst, dem Jesus Alles in Allem war, der Alles in Gott schaute und auf ihn zurückführte, an dem man nie eine Leidenschaft bemerkte, dessen Sanftmuth und Mitleid alle Herzen eroberten, dessen Demuth und Bußgeist sein Herz zum reinsten Krystall läuterten, dessen Thaten Thaten Gottes und dessen Worte himmlische Einfalt und Weisheit waren. Wahrlich, jener Präfect von Rom, Arbor mit Namen, dessen Tochter Martin geheilt hatte und die darauf eine gottgeweihte Jungfrau ward, hatte kein falsches Gesicht, als er einst die Hand des Heiligen bei der Celebration der hl. Messe von Licht strahlend und wie mit Perlen besäet sah! Endlich kam die Zeit, da ihm Gott die himmlische Krone reichen wollte. Er erkrankte auf einer Reise, die er nach Cande, einer Pfarrei an der äußersten Grenze seiner Diöcese, gemacht hatte, und verlor plötzlich alle seine Kräfte. Weinend sprachen seine ihn umgebenden Schüler: „Vater, warum verläßt du uns? wem läßt du uns Trostlose zurück? Reißende Wölfe werden deine Heerde überfallen!" Martin entgegnete betend: „Herr, wenn ich noch deinem Volke nothwendig bin, ich weigere mich nicht der Arbeit, dein Wille geschehe!" Ganz in Gott versammelt starb er am 11. November 397 oder 400 auf einem mit Asche bestreuten Bußsack. Die Bürger von Poitiers und Tours stritten sich um seinen hl. Leichnam, „unser ist er," sagten jene, „denn bei uns war er Abt, ihr habt ihn als Bischof gehabt"; „unser gehört er," entgegneten die Touroner, „denn bei uns ist er zum Bischof geweiht worden" (Greg. Tur. hist. Fr. I. 43). Tours siegte. Als der Leichenzug des Heiligen sich Tours nahte, strömte ihm die ganze Stadt und Umgegend entgegen, 2000 Mönche fanden sich ein, ebenso eine große Anzahl gottgeweihter Jungfrauen. Martins Nachfolger Briccius (s. Greg. Tur. hist. Fr. II. 1) ließ über Martins Grab eine Cellula errichten, Bischof Perpetuus von Tours († 490) eine schöne Basilica (ibid. II. 14; X. 31); der berühmte Eligius (s. d. A.) verfertigte für Martins Gebeine einen mit dicken Goldplatten überzogenen und mit den kostbarsten Edelsteinen übersäeten Reliquienkasten; eine Menge anderer im Verlaufe der Zeit sich mehrender kostbarer Donativen verherrlichte die Grabstätte und noch König Ludwig XI. ließ das Heiligthum mit einem 6776 Mark wiegenden Silbergitter umgeben. Martins Verehrung verbreitete sich bald über das ganze Abendland nicht nur, sondern auch über das Morgenland. Die Wallfahrten an sein Grab, an dem eine Menge unläugbarer Heilungen und Wunder geschahen, erlangten eine Celebrität wie die Pilgerfahrten nach Jerusalem und Rom. Der Martinstag wurde ein Fest, das im ganzen Abendland und besonders in Frankreich (s. d. Art. Bekenner) hochgefeiert wurde. Kirchen zu Ehren des hl. Martin errichtete man seit dem fünften Jahrh. allenthalben und alle Martyrologien verkünden seinen Ruhm. Frankreichs Regenten betrachteten St. Martin stets als ihren und des Reiches Schutzpatron, bedienten sich des großen Schleiers, womit seine Tumba bedeckt war, als Heerbanner und hielten es für eine Ehre, als Domherren von St. Martin aufgenommen zu werden. Anders sahen die Sache die Hugenotten (s. d. A.) an, sie beraubten die Martinskirche all' ihrer Schätze und verbrannten Martins Gebeine zu Asche. S. Sulp. Sev. opp. edit. Hieron. de Prato, Veronae 1754; Pau-

lini (Nolani?) l. VI. de vita s. Martini; Greg. Tur. l. IV. Mir. s. Martini; Venant. Fortunati l. IV. vit. s. Martini; Tillemont, Mém. t. 10. p. 309—357 et p. 771—787. [Schrödl.]

Martinus Bracarensis, s. Capitula episcoporum.

Martyr Petrus, s. Petrus Martyr.

Martyrer (μάρτυρ, Zeuge, Blutzeuge) hießen in der Kirchensprache schon in der ältesten Zeit diejenigen Christen, die in der Verfolgung für den Glauben den Tod erlitten oder auch nur durch leibliche Mißhandlung durch Kerker oder Verbannung ihren Glauben bezeugt haben. S. den Art. Bekenner. Wenn wir die Grausamkeit der heidnischen Verfolgungen und die Absicht in's Auge fassen, die ihnen zu Grunde lag, das Christenthum selbst von Grund aus zu vertilgen; wenn wir namentlich der Qualen und Leiden gedenken, zu denen die Verfolgten verurtheilt waren, und die fast Alles übertreffen, was die Geschichte der Tyrannei aufzuweisen hat; und wenn wir zugleich das gläubige und sittliche Bewußtsein, das höhere Vertrauen und die Freudigkeit, womit jene heldenmüthigen Dulder dem heiligen Kampfe für den Glauben sich unterzogen, und die nicht stoischer Vernunftstolz und stoische Resignation war, in Erwägung ziehen, so kann man nicht anstehen, zu behaupten, nicht bloß daß diese Blutzeugen als die größten Heroen bezeichnet werden müssen, die in der Geschichte auftreten, sondern auch, daß mit auf ihrem Heldenmuthe die schnelle Verbreitung und Befestigung des Christenthums beruhete, daher auch die ausgezeichnete Verehrung, die ihnen gleich Anfangs zu Theil wurde. War es gestattet, sie im Kerker zu besuchen, so mußten Diacone sie bedienen; man küßte ihre Ketten und Bande und ihre Wunden, stärkte sich an ihrem Worte und Beispiel, und den Büßern wurde ein Theil der Kirchenbuße auf ihre Fürbitte erlassen (s. den Art. Abgefallene). Diese Verehrung wurde in noch höherem Grade nach ihrem Tode fortgesetzt. Man beging mit hoher Festlichkeit die jährliche Wiederkehr ihres Todestages, feierte dabei das heilige Opfer, indem man im Gebete ihrer gedachte, ihnen zu Ehren Hymnen sang, ihre Namen verkündete, und die Geschichte ihrer Leiden und ihres Todes vorlas (s. den Art. Acta martyrum). Bald wurden über ihren Gräbern und auf ihren Namen Capellen und Kirchen erbaut (martyria); man ehrte sie in ihren sterblichen Ueberresten (Reliquien), und die berühmtesten kirchlichen Redner erschöpften sich in ihrem Lobe. Das Verzeichniß der ausgezeichnetsten Martyrer findet sich in den kirchlichen Martyrologien. [Lüft.]

Martyrer, die vierzig. Ueber das Martyrium dieser hl. Blutzeugen besitzen wir Homilien mehrerer hl. Väter, namentlich eine des hl. Basilius, aus welcher Gregorius von Nyssa, Ephräm und Gaudentius von Brixen geschöpft haben. Jüngern Ursprungs, aber doch immer alt und ehrwürdig genug, um als Beleuchtung und Ergänzung der Homilie des hl. Basilius über die vierzig Martyrer zu dienen, sind die Acten dieser Martyrer bei den Bollandisten zum 10. März, wovon die einen von einem anonymen Verfasser herrühren, die andern aber eine Uebersetzung aus dem Griechischen in's Lateinische sind, geliefert von Johannes Diaconus, dem Biographen der Erzbischöfe von Neapel bis auf seine Zeit (er endet mit dem Erzbischofe Athanasius, † 872). Die Feier dieser hl. Martyrer verbreitete sich nach ihrem Tode bald über den ganzen Orient und kam durch den hl. Bischof Gaudentius von Brescia (s. d. A.) nach dem Occident, indem dieser von seiner Reise nach Jerusalem mit Reliquien dieser hl. Martyrer zurückkehrte, die er zu Cäsarea in Cappadocien von den gottgeweihten Nichten des hl. Basilius zum Geschenk erhalten hatte, und zu deren Ehren er bei seiner Zurückkunft nach Hause eine Kirche erbauen ließ, bei deren Einweihung er vor einer Versammlung der Comprovincialbischöfe die noch vorhandene Homilie über die vierzig Martyrer hielt. Seitdem wurden auf den Namen der vierzig Martyrer allenthalben im Abendland Kirchen erbaut, wie man damit schon vorher im Morgenlande ange-

fangen hatte, wo noch jetzt am 9. März das Gedächtniß dieser hl. Martyrer mit großer Feierlichkeit begangen wird, während das Abendland das Andenken derselben am 10. März begeht. Wie hoch man die Reliquien der hl. Martyrer überhaupt und namentlich die der vierzig Martyrer hielt, beweist die Stelle bei Gregor von Nyssa: „Ihre Leiber (i. e. der vierzig Martyrer) sind zwar verbrannt, aber ihre Asche und Reliquien sind auf dem Erdkreise dergestalt verbreitet, daß beinahe jede Provinz davon etwas bekommen hat", und die große Feierlichkeit, welche bei Gelegenheit der Auffindung von Reliquien der vierzig Martyrer zu Constantinopel unter der Regierung des Kaisers Theodosius jun. stattfand (Sozom. hist. eccl. l. 9. c. 2.). Ueber die Passionsgeschichte derselben erzählt der hl. Basilius in der Eingangs erwähnten Homilie der Hauptsache nach Folgendes. In der Christenverfolgung des Kaisers Licinius (in welcher auch der hl. Bischof Blasius von Sebaste den Martyrtod starb, s. den Art. Blasius und die Bolland. zum 3. Febr.), ungefähr um das Jahr 320, bekannten sich zu Sebaste in Armenien vierzig junge tapfere Soldaten als Christen, und entgegneten auf alle Schmeicheleien und Drohungen, die man zu ihrer Apostasie anwendete, sie wollten nichts als ein Geld, das immer währe, eine Ehre, die ewig blühe, Wonnen, welche alle irdische Herrlichkeit unendlich übertreffen, und fürchteten nichts als die Peinen der Hölle. Sie wurden verurtheilt, nackt unter freiem Himmel bei strengster Kälte auf einem zugefrorenen Teiche ausgesetzt, den Tod des Erfrierens zu leiden (wahrscheinlicher ist, daß sie im Teiche immergirt und dem Oberleibe nach im Freien gelassen wurden, Boll. comm. praev. § IV.). Freudig warfen sie ihre Gewänder weg, die sie wegen der Schlange angezogen, „ward ja auch unser Herr entblößt", eiferten sich gegenseitig zur Standhaftigkeit an und beteten: „Vierzig haben wir den Kampfplatz betreten, laß o Herr uns vierzig auch gekrönt werden, denn diese Zahl ist heilig durch dein Fasten, durch das Fasten des Elias und des Moses". Ihre Bitte fand Erhörung, denn für den Einen, der abfiel und dem warmen Bade zulief, welches für die etwaigen Abtrünnigen hergerichtet war, stellte sich der Soldat, welchem über die hl. Bekenner die Wache übertragen war. Zuletzt wurden sie theils noch athmend, theils schon todt auf einen Karren geworfen und zu einem Scheiterhaufen geführt, wo man sie verbrannte und die Asche und Ueberreste in den Fluß warf. Die Mutter eines dieser Martyrer legte ihren noch athmenden Sohn selbst auf den Karren, ihn zur Ausdauer mahnend! [Schröbl.]

Martyrien, s. Bethaus.

Martyrologia sind die für den kirchlichen Gebrauch abgefaßten Verzeichnisse der hl. Martyrer, nach der Folge der Monatstage eingerichtet. Anfangs waren es bloße Calendaria martyrum, indem bei jedem Tage nur der Name des Martyrers angegeben wurde, dessen Gedächtniß begangen werde. Es war aber natürlich, daß sich dem Namen bald biographische Notizen über den Martyrer anschlossen, und auch andere Heilige, die nicht gemartert wurden, zuerst die Confessores, dann die Bischöfe xc. in dem Martyrologium Aufnahme fanden. Die gleichen Bücher heißen bei den Griechen Menologien von μήν = Monat, gleichsam Monatregister. Verschieden davon sind die griechischen (auch russischen) Menäen, die zwar das nämliche Etymon haben und auch Kirchenbücher sind. Es ist dieß nämlich ein großes, aus zwölf Foliobänden (den zwölf Monaten analog) bestehendes Werk, welches für jeden Tag die officia der Heiligen mit den dazu gehörigen Legenden und Hymnen enthält. — Das berühmteste griechische Menologium ist das auf Befehl des Kaisers Basilius Macedo im neunten Jahrhundert veranstaltete und im J. 1727 von Cardinal Hannibal Urbini herausgegebene. In der lateinischen Kirche soll der hl. Hieronymus das älteste Martyrologium verfaßt haben, wenigstens schreibt ihm Cassiodor ein solches zu; aber dasjenige, welches jetzt noch den Namen des hl. Hieronymus trägt und mehrfach,

auch im eilften Bande der Vallarsischen Ausgabe des Hieronymus abgedruckt worden ist, ist nicht von späteren Zusätzen rein. Von einem zu Rom im Kirchengebrauch vorhandenen Martyrologium spricht Gregor d. Gr., es bleibt aber zweifelhaft, ob dieß römische identisch mit dem des hl. Hieronymus sei. Im Mittelalter haben namentlich Beda der Ehrwürdige in England, Florus, Ado und Usuard in Frankreich, Rabanus und Notker von St. Gallen für Teutschland Martyrologien verfaßt, aber das unter dem Namen Beda's auf uns gekommene ist nicht ächt. Noch später entstanden die Martyrologia particularia für einzelne Länder und Mönchsorden. — Im Gegensatze hiezu ist das römische Martyrologium, weil es Heilige aller Länder umfaßt, das universale. Es wurde mit einem gelehrten Commentar auf Befehl Gregors XIII. edirt von Baronius 1586 und noch vermehrt in einer neuen Auflage von dem Jesuiten Heribert Rosweid. [Hefele.]

Maruthas, der heilige, Bischof von Tagrit oder Maipherkat (auch Martyropolis) in Mesopotamien, gehört der schönen, von ihm verfaßten Martyreracten wegen zu den berühmtesten Schriftstellern der syrischen Kirche. Blühend am Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts, schilderte er in denselben auf lebendige anziehende Weise, nur manchmal in einer zu gesuchten Schreibart, die langen schrecklichen Leiden, womit Sapors des II. grausame Verfolgung 40 Jahre hindurch die Kirche Persiens heimsuchte. In 18 Geschichten stellt der beredte Verfasser die glänzendsten Beispiele christlichen Heldenmuthes dar, hie und da mit Prologen und Epilogen, worin er oft zu dichterischem Fluge sich erhebt. Maruthas ist aber nicht bloß als Schriftsteller, sondern auch seiner Tugenden und Verdienste für die Kirche wegen unserer Aufmerksamkeit würdig. Die Freundschaft des großen hl. Chrysostomus, Gelehrsamkeit, bischöflicher Eifer und die Wundergabe zeichneten ihn aus. Nach dem Berichte mehrerer syrischer Schriftsteller wohnte er dem im J. 380 gegen Macedonius gehaltenen ersten Concilium zu Constantinopel bei; im Concilium zu Antiochia (383 nach Baronius, 390 nach Tillemont) trug er zur Verdammung der Messalianer (s. d. A.) bei. Um zur festern Stellung des Christenthums in Persien zu wirken, unternahm er im Jahr 403 eine Reise nach Constantinopel zu Kaiser Arcadius, in der Absicht, diesen zu bewegen, daß er den Nachfolger Sapors, Jezdegerd, milder gegen die Christen stimmen möchte. Weil aber der Kaiser damals zu sehr in Geschäfte verwickelt war, indem die Verfolgung des hl. Chrysostomus gerade jetzt am heftigsten wüthete, reiste Maruthas bald zurück und das Jahr hernach wieder nach Constantinopel, um für die persische Kirche mehr wirken zu können und auch die Sache seines verbannten Freundes zu vertheidigen. Der hl. Chrysostomus erfreute ihn mit zwei Briefen von seinem Exil aus und rühmt ihn auch in einem Briefe an Olympias. Vom nachfolgenden Kaiser Theodos II. wurde Maruthas öfter als Gesandter an König Jezdegerd nach Persien geschickt, diesen zu einem Bündnisse zu bewegen, und gewann durch seine herrlichen Eigenschaften die Bewunderung und Liebe des mächtigen Monarchen. So konnte er trotz der Eifersucht und des Fanatismus der Magier thätig für die christliche Religion wirken. Darin unterstützte ihn vorzüglich der persische Bischof Abdas, mit dem er den Sohn des Königs von einem Dämon erlöste. Zur Erweckung der während der Verfolgung gesunkenen Kirchenzucht hielt Maruthas zwei Synoden in Ktesiphon. So machte er sich um die Kirche durch rastlosen Eifer verdient; darum sein Andenken auch mit Recht von den Lateinern und Griechen, Kopten und Syrern gefeiert wird. — Die von ihm in syrischer Sprache verfaßten Martyreracten bilden den ersten Theil der von Stephan Evodius Assemani 1748 in Rom edirten Acta SS. Martyrum Orientalium et Occidentalium. Eine teutsche Uebersetzung davon ließ der Unterzeichnete unter dem Titel: Echte Acten hl. Martyrer des Morgenlandes u. s. w., Innsbruck 1836, erscheinen. [Zingerle.]

Masius, Andreas, geboren 1516 zu Lennich bei Brüssel, war einer der größten Gelehrten und Staatsmänner des 16ten Jahrhunderts. In seiner Jugend verlegte er sich auf das Studium der Philosophie und Rechtsgelahrtheit. Seine hohe Befähigung verschaffte ihm die Stelle eines Secretärs bei dem Bischof von Constanz, Johann von Weze. Eine Sendung nach Rom, womit er nach des Bischofs Tode betraut worden war, gab ihm die Gelegenheit zu einem längeren Aufenthalt in der christlichen Weltstadt, welchen Masius dazu benützte, sich im Syrischen auszubilden. Ueberhaupt besaß Masius ein ausgezeichnetes Sprachentalent; außer mehreren lebenden Sprachen war er des Lateinischen, des Griechischen, des Hebräischen, Chaldäischen und Syrischen mächtig. Nach seiner Rückkehr von Rom ward er Rath beim Herzog Wilhelm von Cleve, und trat 1558 daselbst in den Ehestand. Schon im Jahre 1573 erreichte er, 57 Jahre zählend, ein erbauliches christliches Ende. Masius war kein einseitiger Philologe, vielmehr besaß er auch in andern Fächern des Wissens eine ungemeine Belesenheit, die mit einem großen Scharfsinne verbunden war, von welchem seine literarischen Leistungen stets eine kritische Haltung erhielten. In der Kenntniß der Geschichte und alten Geographie, sowie in der Kritik der Bibel that es ihm wohl kein Gelehrter seiner Zeit zuvor. So beurtheilten ihn schon Seb. Münster und Richard Simon. Auf die Bitte des Arias Montanus nahm Masius Antheil an der Antwerpischen Ausgabe der königlichen Polyglotte; er lieferte dazu die chaldäische Paraphrase über die ersten Propheten, die Psalmen, den Prediger Salomons und das Buch Ruth; außerdem schrieb er ein syrisches Lexicon unter dem Titel: „Syrorum Peculium" (Antw. 1571 in Fol.), dann eine Grammatik der syrischen Sprache (Antw. 1571 in Fol.), um beide der Polyglotte beizugeben. Sein Commentar über das Buch Josua gilt als ein Meisterwerk biblischer Kritik, wie historischer und sprachlicher Erudition (enthalten in den Criticis sacris, London und Amsterdam T. II.). Als Anhang dazu erschienen seine Annotationes in Deuteronomii caput XVI. bis XXXIV. Masius übersetzte mehrere ältere und neuere Stücke aus dem Syrischen; die Sammlung ist enthalten in der Bibliothek der Väter von Margarin de la Bigne und in den Criticis sacris (2. Edit.). So übersetzte Masius unter andern den Commentarium de Paradiso, ante annos DCC a Mose Bar-cepha Syro scriptum, und S. Basilii λειτουργίαν. Antw. 1569. Auch schrieb Masius eine Disputatio de coena Domini gegen die Calvinisten, und Bemerkungen über einzelne Stellen des Jeremias und der Evangelisten. Masius bereitete Commentare über die historischen Bücher der Schrift vor, als er vom Tode überrascht wurde. [Dür.]

Masora oder **Massora** (מָסוֹרָה, מַסּוֹרָה, מַסֹּרֶת, מַסּוֹרְתָּא, vom chald. מְסַר prodere, tradere) ist eigentlich traditio, Ueberlieferung im allgemeinsten Sinne, wird aber vorzugsweise und speciell von einer gewissen Leistung früherer Rabbinen in Betreff des hebräischen Bibeltextes gebraucht, welche eben deßhalb auch den Namen Masorethen (בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרָה) erhalten haben. Ihre Hauptaufgabe war die allseitige, endgültige Fixirung der Form und Aussprache des hebräischen Bibeltextes nach Maßgabe der systematisch bearbeiteten Ueberlieferung. Ihre wichtigste Leistung ist daher zuvörderst die Vocalisirung und Accentuirung jenes Textes, in Betreff welcher hier einfach auf die hebräischen Sprachlehren verwiesen werden kann, und nur etwa noch bemerkt zu werden braucht, daß in denselben die späte Entstehung der Vocalzeichen und Accente nicht immer genugsam beachtet wird. Außerdem haben die Masorethen eine Unzahl von Bemerkungen über den hebräischen Bibeltext aufgezeichnet, welche theils A. auf den factischen Bestand desselben sich beziehen, theils B. in Correctionen bestehen. Von ersterer Art sind: 1) die Angaben der sogenannten Ittur sopherim (עִטּוּר סוֹפְרִים) und Tikkun sopherim (תִּקּוּן סוֹפְרִים) und der außerordentlichen Puncte (Puncta extraordinaria נָקוּד עַל־), die großentheils schon im Thalmud vorkommen und

von den Masorethen von dort herübergenommen wurden (vgl. Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1848. S. 601 ff.). 2) Die Angabe der ungewöhnlichen Buchstaben, namentlich der sogenannten literae majusculae, minusculae, suspensae, inversae, die zum Theil auch schon im Thalmud erwähnt werden. So macht die Masora gleich zum ersten Buchstaben der Bibel, zum ב in בְּרֵאשִׁית, die Bemerkung: ב׳ רבתי, und zu ה in בְּהִבָּרְאָם (Genes. 1, 4.) die Bemerkung: ה׳ זעירא. Und solche Buchstaben kommen so häufig vor, daß die Masorethen ein vollständiges Alphabetum ex literis majusculis (א״ב מאותיות גדולות) und ein Alphabetum ex literis minusculis (א״ב מאותיות קטנות) zusammensetzen konnten, welches stellenweise sogar doppelt und dreifach wird. Zu נ in בנסע Num. 10, 35. bemerkt die Masora: נון הפוכה (nun inversum) und schreibt demgemäß בִּנְסֹעַ mit dem Beifügen, daß eine solche Schreibweise an neun Stellen Statt habe, die sie andeutungsweise citirt (vgl. jedoch Norzi's Minchat schai zu d. Stelle). Zu נון in מנשה Richt. 18, 30. bemerkt sie: נון תלויה (nun suspensum), und so an manchen andern Stellen, gibt aber immer bloß den Sachverhalt an, ohne die Ursache desselben zu berühren. 3) Die Zahl der Abschnitte (Paraschen, Sedern ꝛc.), Verse, Wörter und Buchstaben der einzelnen Bücher und Bezeichnung der Stellen, welche die Mitte derselben einnehmen. So wird z. B. in Betreff des Pentateuchs bemerkt, er habe 5845 Verse, 290 offene, 379 geschlossene Paraschen und werde halbirt durch die Stelle: וישם עליו את החשן וגו Levit. 8, 8. Ein großer Theil solcher Angaben kommt ebenfalls schon im Thalmud vor. Die Masorethen haben aber dieselben nicht bloß einfach herübergenommen, sondern die früheren Leistungen weiter geführt und nöthigen Falls auch berichtigt. An Wort- und Buchstabenzählung z. B. scheinen die Thalmudisten noch nicht gedacht zu haben. 4) Die Angabe verschiedener Eigenthümlichkeiten einzelner Verse. So wird z. B. zu Genes. 4, 8. bemerkt: כ״ח פסו׳ פסקי במצו׳ פסוק, d. h. 28 Verse enden in der Mitte des Verses, so nämlich, daß mit der zweiten Vershälfte ein neuer Satz beginnt. Zu Exod. 32, 8. wird bemerkt: ב׳ פסו׳ רישהון סמ״ך בתו׳, d. h. zwei Verse sind im Pentateuch, die mit ס anfangen (außer Exod. 32, 8. noch Num. 14, 19.). Zu Num. 29, 33. wird bemerkt: ב׳ פסו׳ בתו׳ דסופ׳ כל תבותהון מ״ם, d. h. zwei Verse sind im Pentateuch, deren sämmtliche Worte mit ם endigen. Zu Exod. 29, 5. wird bemerkt: ג׳ פסו׳ אית בהו׳ ג׳ את וג׳ ואת, d. h. es kommen drei Verse vor, in denen sich dreimal את und dreimal ואת findet. Zu Num. 36, 8. wird bemerkt: ג׳ פסו׳ אית בהון פ״ח אתין, d. h. drei Verse kommen vor, deren jeder 88 Buchstaben hat. Zu Jerem. 21, 7. wird bemerkt: אית בפסו׳ מ״ב מלין ואנון ק״ס אתין, d. h. der Vers enthält 42 Wörter und 160 Buchstaben. 5) Bemerkungen über gewisse Wortverbindungen, wie z. B. die Bemerkung zu לְקוֹל Genes. 16, 2.: שמיעה לקול י״ז, d. h. שמע mit לקול construirt kommt 17 Mal vor, oder die Bemerkung zu Ezech. 18, 21.: ח׳ פסו׳ אית בהו׳ חטאה ועשייה, d. h. חטאה ist in acht Versen mit עשה construirt. 6) Bemerkungen über die Bedeutung gewisser Wörter, die zuweilen in exegetischer Hinsicht beachtenswerth sind. So wird z. B. zu רֹעָה Genes. 29, 9. bemerkt: ג׳ בג׳ ל׳יש, d. h. רֹעָה kommt dreimal vor in drei verschiedenen Bedeutungen; die beiden andern Stellen sind Jes. 24, 19. und Sprüchw. 25, 19. Zu וַיָּגֶל Genes. 29, 10. wird bemerkt: ב׳ בתרי ל׳יש, d. h. das Wort kommt zweimal so vor, aber in zwei verschiedenen Bedeutungen; die andere Stelle ist Ps. 16, 9. Zu כָּאֲרִי Ps. 22, 17. wird bemerkt: ב׳ קמצין בתרי ל׳יש, d. h. כארי mit Kamez unter Kaph kommt zweimal vor in zwei verschiedenen Bedeutungen; die andere Stelle ist Jes. 38, 13., wo es die Bedeutung: „wie ein Löwe" hat, welche in der Psalmstelle allerdings nicht paßt. Endlich 7) eine

Menge grammatischer Bemerkungen über Vocale, Accente, diakritische Zeichen und plene und defective Schreibweise, dergleichen auch in den gewöhnlichen hebr. Bibelausgaben oft manche vorkommen. — B. Masorethische Correctionen sind besonders die unter dem Namen Keri (קְרִי) bekannten und vom geschriebenen Texte (Ketib כתיב) abweichenden Lesearten. Sie sind meistens kritischer und exegetischer, zum Theil auch grammatischer und orthographischer Art, und beziehen sich a) theils auf Verwechslungen von Buchstaben, wie wenn 1 Kön. 12, 33. statt des Ketib מלבד, das Keri מִלִּבּוֹ, oder Ezech. 25, 7. statt des Ketib לבג das Keri לְבַז lautet; b) theils auf Versetzungen von Buchstaben, wie wenn 1 Kön. 7, 45. statt des Ketib האהל das Keri הָאֵלֶּה, oder Sprüchw. 23, 26. statt des Ketib תרצנה das Keri תִּצֹּרְנָה lautet; c) theils auf Ersetzung eines fehlenden, oder Weglassung eines überflüssigen Buchstabens, wie wenn Amos 8, 8. statt des Ketib נשקה das Keri נִשְׁקְעָה, oder Jos. 8, 12. statt des Ketib לעיר das Keri לָעָי lautet. d) Zuweilen betreffen sie auch unrichtige Worttrennungen und suchen sie zu verbessern, wie wenn Ps. 123, 4. im Ketib לגאיונים, im Keri aber לִגְאֵי יוֹנִים, oder Ps. 55, 16. im Ketib ישימות, im Keri aber יַשִּׁי מָוֶת vorkommt. e) Grammatische Keris sind z. B. das im Pentateuch häufige הִיא für הוא und נַעֲרָה für נער. f) Orthographische Keris sind Ezech. 27, 15. הָבְנִים für הובנים und 2 Chron. 8, 18. אֳנִיּוֹת für אוניות. g) Euphemistische Keris sind z. B. מֵימֵי רַגְלֵיהֶם 2 Kön. 18, 27. statt שיניהם und טְחֹרִים statt עפלים 1 Sam. 5, 6. 9. 12. Die Anzahl solcher Keris ist bekanntlich sehr groß, aber in keiner Handschrift und in keiner Ausgabe werden sie alle angemerkt, auch stimmen in Betreff derselben weder die Handschriften noch die Ausgaben mit einander überein, wovon wohl die allmählige Entstehung der Masora und noch mehr die Nachlässigkeit der Abschreiber die Schuld haben mag. — Außer solchen Keris verdienen hier noch Erwähnung die masorethischen Conjecturen unter dem Namen סְבִירִין. An manchen Stellen nämlich, wo von der gewöhnlichen Construction und der grammatischen Analogie abgewichen wird, setzen die Masorethen das ihrer Meinung nach Richtige an den Rand. So bemerken sie zu הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא Genes. 19, 22.: ג׳ סבירין יצאה, d. h. an drei Stellen ist vermuthlich יָצְאָה statt יָצָא zu lesen; die beiden andern Stellen sind Jer. 48, 45. Dan. 8, 9. Zu שַׁב מִצְרָיִם Exod. 4, 19. bemerkt die kleine Masora: ה׳ סבירין מצרימה, d. h. an fünf Stellen ist statt מִצְרַיִם vermuthlich מִצְרַיְמָה zu lesen; die große Masora dagegen wiederholt die Bemerkung mit ו statt ה und führt außer Exod. 4, 19. wirklich noch fünf weitere Stellen an, wo מצרימה statt מצרים vermuthet werde, nämlich Genes. 37, 36. 43, 15. Deut. 28, 68. Jos. 24, 5. 1 Sam. 12, 8. Als masorethische Correctionen erscheinen auch die öfteren Keri welo Ketib (קְרִי וְלֹא כתיב) und Ketib welo Keri (כתיב וְלֹא קְרִי), die jedoch zum Theil schon im Thalmud vorkommen (Nedarim f. 37. b. 38. a.) und in soweit aus einer frühern Zeit herrühren. Im erstern Falle handelt es sich um Wörter, die gelesen werden sollen, obwohl sie nicht im Texte stehen; der Text hat dann einen leeren Raum, den die Vocale des zu lesenden Wortes einnehmen, das Wort selbst aber ist am Rande beigefügt; im letztern Falle dagegen handelt es sich um Wörter, die nicht gelesen werden sollen, obwohl sie im Texte geschrieben sind; sie sind deßhalb auch bei der Vocalisation nicht mit Vocalen versehen und schon dadurch kenntlich gemacht worden. So wird z. B. von אֵלַי Ruth 3, 5., אֵלַי Ruth 3, 17., בָּאִים Jerem. 31, 38. ausdrücklich bemerkt: קְרִי וְלֹא כתיב, und umgekehrt von זאת Deut. 6, 1., ידרך Jerem. 51, 3., חמש Ezech. 48, 16.: כתיב וְלֹא קְרִי. — Die Entstehungszeit der Masora läßt sich leichter aus ihrem Inhalt und ihrem Verhältniß zum Thalmud, als aus

den dießfallsigen Aussagen der Rabbinen ermitteln. Letztere harmoniren nicht mit einander und sind zum Theil augenfällig unrichtig. Einige bezeichnen die Masora mit dem Ausdrucke הלכה למשה מסיני als ein von Moses herrührendes Werk (cf. Carpzov. Crit. sacr. p. 285); Andere betrachten sie als eine der vielen Arbeiten Esra's, wie namentlich Juda Levita (הַלֵּוִי) im Buche Cosri (s. d. A.), und später Elias Levita im Masoreth Hemmasoreth, denen dann auch manche christliche Gelehrte, wie Buxtorf, Bartolocci, Wolf, beistimmten; Andere endlich halten sie für ein Werk der Gelehrten zu Tiberias nach dem Abschluß des Thalmud, wie schon Abenesra in seinem Zachut, und nachher viele andere. Die erstern beiden Ansichten sind unhaltbar, und die letztere, sofern sie nicht alles in der Masora Vorkommende aus der nachthalmudischen Zeit herleiten will, verdient entschieden den Vorzug. Denn die Masora gehört im Ganzen augenfällig der nachthalmudischen Zeit an, wie hinlänglich schon daraus erhellt, daß der Thalmud noch keine Vocale und Accente beim hebr. Bibeltexte kennt. Man hat ihm zwar solche Kenntniß wegen einzelner Aeußerungen zugeschrieben, wie namentlich wegen des öfter vorkommenden יש אם למקרא und יש אם למסורה; allein in solchen Fällen handelt es sich nicht um Vocale und Accente, und überhaupt nicht um etwas von dem, was wir unter Masora verstehen, sondern um eigenthümliche exegetische Kunstgriffe der alten Rabbinen (vgl. Quartalschr. Jahrg. 1842. S. 43 f.). Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, daß ein Werk, wie die Masora, nicht auf einmal entstehen konnte; die Beobachtungen, deren Ergebniß sie mittheilt, und die Vergleichungen und Combinationen, auf welche sich ihre Berichtigungen stützen, konnten nur allmählig im Laufe geraumer Zeit gemacht werden, und Elias Levita, der die Masora zwar von Esra herleitet, sie aber noch lange nach ihm fortgesetzt werden und zur Vollendung gelangen läßt, hat gewiß vollkommen Recht, wenn er sagt, die Masorethen seien hunderte und tausende gewesen viele Generationen hindurch, und es lasse sich weder ihr Anfang noch ihr Ende genau bestimmen (cf. Buxtorf, Tiberias, sive Commentarius Masorethicus etc. p. 3.). Denn obwohl der Zeitraum ihrer Thätigkeit im Allgemeinen bekannt ist, so doch die Ausdehnung und Abgrenzung desselben keineswegs. Von der Wichtigkeit der Masora haben schon die mittelalterlichen Rabbinen sehr hohe Vorstellungen. Sie bezeichnen dieselbe als Umzäunung des Gesetzes (סייג לתורה cf. Carpz. l. c. p. 290), und reden in der anerkennendsten Weise von ihr. Abenesra z. B. sagt im Anfang seines יסוד מורא, man habe es nur den Bemühungen der Masorethen zu verdanken, daß das göttliche Gesetz noch unversehrt fortbestehe und die heiligen Bücher vor jeder Zuthat und Weglassung bewahrt worden seien, und in ähnlicher Weise vindicirt Elias Levita den Masorethen das Verdienst, die hl. Schrift in ihrer vollkommenen Unversehrtheit erhalten zu haben, die ohne sie das Schicksal anderer Bücher getheilt und gleiche Entstellungen wie sie erfahren haben würde, so daß man nicht mehr recht wüßte, was zum hl. Text gehöre und was nicht. Mag in solchen Urtheilen immerhin einige Uebertreibung liegen, so sind doch auch die geringschätzigen Urtheile, die schon einzelne Rabbinen des Mittelalters (cf. Buxtorf, l. c. p. 47 sq.) und manche neuere Gelehrten über die Masora fällten, nicht zu billigen. Einer weitgehenden Entstellung und Verschlimmerung des hebr. Bibeltextes wurde durch die Masorethen jedenfalls vorgebeugt. Selbst die bloß mechanische Zählung der Verse, Wörter und Buchstaben war ein zwar beschwerliches aber gutes Mittel, den Text gegen Zuthaten und Weglassungen zu sichern. Auch was man als „Kleinigkeiten, die der Mühe des Aufzeichnens kaum werth waren" (Eichhorn, Einleitung. I. 417), bezeichnet, wie z. B. die Angabe auffallender Eigenthümlichkeiten einzelner Verse oder die Anzeige bestimmter Constructionsweisen, war in der fraglichen Hinsicht nicht gleichgültig. Die kritischen und exegetischen Bemerkungen behalten ohnehin als alte Traditionen ihre Bedeutsamkeit. Freilich wäre zu wünschen, daß eine berichtigende

ordnende Hand über das zum Theil noch ungeordnete und manche Versehen verrathende (Eichhorn, a. a. O. S. 433 ff.) masorethische Material kommen möchte. — Im Obigen wurde gelegenheitlich schon eine kleine und eine große Masora erwähnt. Die **kleine Masora** (Masora parva, קציר המסורה oder מסורה קטנה) macht ihre Bemerkungen in abbrevirten technischen Ausdrücken, gewöhnlich am Seitenrande des Textes, und heißt darum auch oft Masora marginalis; die **große Masora** dagegen (Masora magna, מסורה גדולה oder מסורה רבתא) findet sich gewöhnlich über und unter dem Schrifttext und dient der kleinen Masora zur Ergänzung und Vervollständigung, oder auch, was im Grund auf dasselbe hinauslauft, die kleine Masora ist ein Auszug aus der großen. Wenn z. B. die kleine Masora zu וַיָּגֶל Genes. 29, 10. bemerkt: ב׳ בתרי לישׁ׳, so zeigt in solchen Fällen die große Masora die Stellen an, um die es sich handelt, entweder mit den Anfangsworten, oder mit sonst einem oder einigen Schlagwörtern. Außerdem unterscheidet man noch eine **Endmasora** (Masora finalis, auch Masora maxima oder Masora magna finalis genannt). Sie ist eine Art Concordanz, welche in alphabetischer Ordnung die Wörter und Stellen aufführt, zu denen die Masorethen Bemerkungen zu machen hatten. Da die bisher besprochene Masora der Hauptsache nach von den Gelehrten zu Tiberias ausging, so konnte man sie auch die palästinensische nennen im Gegensatz zur babylonischen, welche ungefähr gleichzeitig mit ihr in den Schulen zu Sora, Nahardea und Pumbeditha entstund, von der uns jedoch wenig bekannt geworden ist. Es scheint sich nämlich von derselben nichts erhalten zu haben, als ein Verzeichniß von morgenländischen Lesearten gegenüber von abendländischen aus unbekannter Zeit, und ein Verzeichniß von Lesearten unter dem Namen des R. Naphtali, eines babylonischen Juden im 11ten Jahrhundert, gegenüber den Lesearten des R. Aaron, eines Palästinensers. Beide sind in der großen Bomberg'schen und Buxtorf'schen Bibel und im sechsten Theil der Londoner Polyglotte gedruckt. Die Lesearten des ersten Verzeichnisses haben es, zwei Fälle ausgenommen, bloß mit Consonanten zu thun, die des zweiten, einen Fall ausgenommen, bloß mit Vocalen und Accenten. Nun ist von selbst klar, warum unser jetziger hebräischer Bibeltext der masorethische genannt wird, und bei dem großen Ansehen, dessen sich die Masora seit ihrer Entstehung erfreute, auch leicht begreiflich, daß durch denselben der vormasorethische Text völlig verdrängt worden ist. [Welte.]

Massalianer, s. **Messalianer.**

Massilianer. Im südlichen Frankreich, besonders in Massilia (Marseille) — wovon der Name — gab es im Anfang des fünften Jahrhunderts viele Geistliche und Mönche, welchen der Lehrbegriff des hl. Augustinus über die Gnade und Prädestination zu hart erschien. Diese wollten eine mildere Erklärung aufstellen, oder eine Art von Versöhnung stiften zwischen der Augustinischen Lehre und dem Pelagianismus, verfielen aber dadurch in den Semipelagianismus. Im Gegensatze zu Pelagius hatte Augustinus gelehrt: Diejenigen, welche zur Seligkeit auserwählt seien, verdankten ihre Auserwählung nur der Gnade Gottes; weder in der Voraussicht Gottes, daß sie mit seiner Gnade treu mitwirken werden, noch im Verdienst des Menschen überhaupt sei der Grund der Auserwählung (praedestinatio ad vitam) zu suchen. Würden dagegen die übrigen von der Seligkeit ausgeschlossen, so liege der Grund davon nicht im Willen Gottes, der alle Menschen selig haben wolle, nicht darin, daß ihnen Gott die zureichende Gnade, selig zu werden, versagt habe, sondern darin, daß sie wegen ihrer Lust am Bösen sich selbst des Lebens beraubten, oder daß ihnen die Gabe der Beharrlichkeit abgehe, welche Gabe stets der Vorzug der Prädestinirten sei, so daß diese vermittelst dieser Gabe ihres herrlichen Zieles gar nicht verlustig werden könnten. Das donum perseverantiae aber sei eine **freie Gnade Gottes**, die er unbeschadet

seiner Gerechtigkeit den Einen aus Barmherzigkeit ertheilen, den Andern versagen könne. Nach der Lehre der Pelagianer konnte der Mensch, wofern er nur dem göttlichen Gebote nachlebte, durch sich selbst — mittelst des Gebrauchs seines freien Willens — heilig und selig werden. Von Jenen, bei welchen Gott dieses vorausgesehen, heiße es in der hl. Schrift, Gott habe dieselben vor der Schaffung der Welt auserwählt und in Christo vorherbestimmt. Das waren Extreme, welche die Massilianer vermeiden wollten. Prosper von Aquitanien, ein eifriger Anhänger des hl. Augustinus, schrieb an diesen um das J. 427 über die schwebenden Anstände, welche die gallischen Christen an der Augustinischen Lehre fänden. Dieselben glaubten, daß Augustin den freien Willen läugne, und dieß glaubten sie um so fester, seitdem die Mönche des africanischen Klosters zu Adrumetum ähnliche Bedenken dem Bischofe von Hippo vorgelegt, und dieser ihnen in dem Buche de correptione vollständige Antwort gegeben habe. Nach Prosper war die Ansicht der Massilienser folgende: Alle, die sich dem Glauben und der Taufe näherten, könnten selig werden, denn das Blut Christi sei für Alle ohne Ausnahme zur Versöhnung geflossen. Diejenigen nun, welche glauben, und durch Gottes Gnade im Glauben verharren würden, diese habe Gott schon vor der Weltschöpfung vorhergewußt, und diese habe er auch zum Leben vorherbestimmt. Diese Ansicht war ganz der semipelagianischen Lehre gemäß, nach welcher auf Seite des Menschen der anfangende Glaube als Bedingung der Prädestination gefordert ward. Die Augustinische Prädestinationslehre war den Massilianern deßhalb vorzüglich anstößig, weil sie daraus folgerten, daß alle sittliche Thätigkeit des Menschen dadurch aufgehoben sei, daß sonach an die Stelle von Tugend und Laster die unbedingte Nothwendigkeit trete; denn sei die Auserwählung oder die Verwerfung nur von dem Wohlgefallen Gottes abhängig, dann sei bei den Gefallenen an keine Sorge wieder zu erstehen, und bei den Heiligen an keine Wachsamkeit und Behutsamkeit mehr zu denken, auf beiden Seiten könne ja die menschliche Bemühung an dem einmal verhängten Loose nichts mehr ändern. Der Mensch, lehrten diese Semipelagianer, müsse wenigstens den Willen haben, zu glauben, so verdorben sei durch Adams Sünde der Mensch nicht, daß er nicht einmal den Willen haben könne, geheilt zu werden; die Gnade werde dadurch nicht geläugnet, wenn der Wille vorhergehe; das ewige Leben werde nur von jenen erlangt, welche freiwillig an Gott geglaubt, und durch ihre Bereitwilligkeit zu glauben (merito credulitatis) auch den Beistand der Gnade empfangen hätten. Selbst die Gabe der Beharrlichkeit lasse sich mit dem freien Willen combiniren, denn diese Gabe könne der Mensch sich durch Gebet verschaffen, oder durch Uebermuth verlieren. Ein gewandter Vertreter der semipelagianischen Lehre zu Massilia war ein Schüler des hl. Chrysostomus, Johannes Cassianus, der als Abt zweier Klöster sowohl, als durch seine Schriften sich einen bedeutenden Einfluß auf die gallischen Mönche sicherte. Cassianus (s. d. A.) nahm zwar an, daß alles Gute, selbst jeder gute Gedanke, von Gottes Gnade herrühre; doch zeige sich auch manchmal durch unsere eigene Natur der Anfang eines guten Willens, der jedoch ohne Gottes Beistand nicht zur vollen Tugend reifen könne. Cassian hielt Unterredungen mit den Anachoreten der scytischen Wüste, deren Gegenstände er mitgetheilt hat. Die von Prosper und nachher von Hilarius dem hl. Augustinus zugekommenen Berichte machten auf den letzteren merklichen Eindruck; er schrieb, um sich gegen seine gallischen Gegner zu rechtfertigen (um 428 oder 429) zwei Bücher, die er dem Prosper und Hilarius zueignete. Darin tadelt er seine Gegner, daß sie nicht den Anfang des Glaubens selbst, sondern nur das Wachsthum desselben der Gnade Gottes zuschrieben, da sie die Gnade vom Verhalten des Menschen abhängig machen wollten u. s. w. In der Schrift: de dono perseverantiae beweist Augustin, auch die Beharrlichkeit sei ein Gnadengeschenk Gottes, beinahe das ganze Gebet des Herrn sei eine Bitte um Beharrlichkeit ꝛc. Uebrigens

hatte die Massilianische Auffassung nicht bloß bei Mönchen (selbst der glaubenseifrige Vincenz von Lerin sollte nicht ganz unberührt geblieben sein), sondern auch bei Bischöfen, wie bei Faustus von Riez (s. d. A.), Gennadius von Massilia (s. d. A.) ꝛc., Anklang gefunden, wozu allerdings die bis zur Schroffheit des Ausdrucks getriebene Darstellung Augustins (s. d. A.) die nächste Veranlassung gewesen sein mag. [Dür.]

Masillon, Jean Baptist, wurde 1663 zu Hyeres in der Provençe geboren, wo sein Vater als Notar lebte. 1681 trat er in die Congregation des Oratoriums und zog bald durch seine Talente die Aufmerksamkeit seiner Obern auf sich. Hier verfaßte er einige Reden auf Heilige und zwei Trauerreden auf Villars, Erzbischof von Vienne, und auf Villeroy, Erzbischof von Lyon. In der Rede auf Villars entwickelt er zugleich seine Ansicht von den Lobrednern der damaligen Zeit, die nur „weltliche Angelegenheiten in die Betrachtung des Todes mischten". Beide Reden verrathen übrigens seine Jugend, sie sind überhäuft von dialectischen und rhetorischen Formen, voll von Vergleichungen, Anspielungen aus dem alten Testamente, Antithesen. 33 Jahre alt wurde er in das Seminar St. Magloire als Vorsteher berufen und verfaßte hier fünf Conferenzreden über die Wichtigkeit des geistlichen Standes, Zurückgezogenheit von der Welt, Ehrgeiz der Geistlichen, Vorbereitung zur Communion, Eifer der Geistlichen gegen Aergernisse. Es zeigt sich in denselben viel Eifer, Einsicht und Erfahrung; bei aller jugendlichen Frische und Lebendigkeit ist die Darstellung einfach, jene mächtigen Entfaltungen rhetorischer Kraft, welche ihn später auszeichneten, waren hier nicht am Platze. Er entschied sich auf die glücklichen Erfolge der Conferenzreden in St. Magloire, in die große Laufbahn der damaligen katholischen Kanzelberedtsamkeit in Frankreich als Advents- und Fastenprediger zu treten. Von La Tour, dem Vorsteher des Oratoriums, gefragt, wie er von den Rednern in Paris urtheile, sagte er: ich finde, daß Alle viel Witz und große Gaben haben, aber wenn ich einmal predige, werde ich anders predigen als sie. Masillon war längst mit sich wegen der Beredtsamkeit einig. Seine großen Vorgänger Bossuet (s. d. A.) und Bourdaloue (s. d. A.) hatten die Seite der Einbildungskraft und des Verstandes erschöpft, es blieb noch die des Gefühles übrig, und hier, glaubte er, sei sein Boden und sein Ruhm zu finden. Er verstand unter dieser Beredtsamkeit des Gefühls nicht jene weiche Empfindsamkeit sentimentaler Seelen, er wollte keine Rührungen hervorbringen, welche nicht einem höhern Zwecke dienten, sondern wollte zu Gunsten des Glaubens und der christlichen Frömmigkeit die gewaltigsten und kräftigsten Gefühle des menschlichen Herzens aufregen, die ganze Gemüthswelt in das Streben nach Heiligung hineinziehen und sie aus einer feindseligen Macht in eine segensreiche verwandeln. Wenn ihm dieß auf eine so ausgezeichnete Weise gelang, so verdankte er es nicht allein seinem Talente, seinem erregbaren Gemüthe, seinem tiefen Studium des eigenen Herzens und der Sitten der Menschen, sondern der Geist der Zeit kam ihm zu Hilfe, die Literatur war social, practisch, die Sprache des Umgangs war keine andere als die der Literatur, dadurch wurde die Prosa sehr veredelt und vervollkommnet, die bedeutendsten Talente schrieben in dieser Prosa, Bossuet, Fénelon, Pascal, Marieaux, Rousseau, Büffon; Masillon konnte für seine Beredtsamkeit diese Vollendung der Prosa benützen; dann gab gerade die große Unsittlichkeit seiner Zeit seiner Beredtsamkeit Kraft und Energie, gewaltig stemmte er sich gegen das Verderben, und seine Beredtsamkeit rauschte daher wie ein Strom, der auf seinem Wege viele und große Hindernisse findet; dieß verlieh seinen Reden jene rührende Wehmuth und tiefe Trauer, welche so anzieht. So gelangte er zu jener Beredtsamkeit, welche so große Eigenschaften in sich vereinigt, vor Allem jenes Pathos, bei dem er die stärksten und zartesten Empfindungen mit Leichtigkeit erregt, in die Seele eindringt, Seufzer und Thränen erweckt und sie mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt,

ihre Noth zu bekennen und Gott als den einzigen Helfer anzurufen. Die Rührung schreitet von Stufe zu Stufe fort, seine tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, seine fruchtbare und lebhafte Einbildungskraft bieten ihm stets neue Seiten, um zu rühren, bis auf das geringste Detail hinaus weiß er den einzelnen Gedanken zu erschöpfen und ihn so lebendig und frisch als möglich darzustellen. Statt den Umfang der Pflichten zu entwickeln, setzt er dieselben voraus, sagt, wie wenig wir sie erfüllen, stellt das göttliche Gebot unsern Sitten gegenüber, stellt sich auf den Standpunct des Zuhörers, geht in seine Ansichten ein und benimmt ihm mit steigender Kraft alle und jede Entschuldigungsgründe. Eben so trefflich weiß er zu rühren durch Schilderungen der verschiedensten Art, wo er mit den ernstesten Ausdrücken bald erschreckt, bald mit den glänzendsten Farben erfreut, aber immer erbaut und rührt. Dabei häuft er die Gedanken nicht auf einander, sondern wenige reichen oft hin, eine ganze Rede auszufüllen. Neben diesem Pathos glänzt er durch seinen Styl, er ist nicht kühn, schwingt sich nicht schnell und unerwartet in die Höhe, um eben so schnell zu fallen; Masillon berechnet seinen Ausdruck, fügt ihn zusammen, sorgt emsig für Eleganz, Farbe, Adel, Pomp und Harmonie, dabei vermeidet er alle gezwungenen Bilder, scharf ausgeprägte Sentenzen, Kraftausdrücke, welche den Styl bizarr und schwülstig machen, dabei arbeitet er so leicht, daß die Ausdrücke ohne alle Mühe sich ihm einstellen, und wenn er bei Wiederholungen der Leerheit des Begriffs nicht entgehen kann, entgeht sein Styl doch dabei der Einförmigkeit, indem er bald Fülle, bald Kürze ausdrückt. Seine ersten Versuche in den Predigten wurden von M. 1698 in Montpellier angestellt; sie waren im höchsten Grade ermuthigend. 1699 trat er vor dem Publicum in Paris mit sehr großem Beifalle auf, und Bourdaloue, der ihn hörte, äußerte: er muß wachsen, ich aber muß abnehmen. In demselben Jahre trat er noch als Adventsprediger vor dem Könige und Hofe auf und eröffnete seine erste Predigt an Allerheiligen mit einem sehr feinen glänzenden Complimente. 1701 und 1704 hielt er die Fastenpredigten zu Versailles vor dem Könige und vor dem Hofe. Der König entließ ihn mit den schmeichelhaftesten Ausdrücken und sagte: „Wenn ich andere Redner hörte, war ich immer mit ihnen zufrieden, wenn ich Sie hörte, war ich mit mir unzufrieden", und fügte bei: „Von jetzt an will ich Sie alle zwei Jahre hören." Masillon kehrte aber erst wieder 1718 an den Hof zurück, um die Petit carême zu halten. Diese Advents- und Fastenpredigten nun, welche mit den Reden über die Geheimnisse sechs Bände füllen, begründen seinen eigentlichen Ruhm. In ihnen entwickelt sich der ganze Pomp seiner Sprache, treffliche Vergleichungen, großartige Figuren wechseln mit einander ab, alle oratorischen Schönheiten hat er hier ausgegossen, und sie treten frisch und lebendig vor uns. Wäre Plan und Anlage der Rede gleich vollendet wie Form und Ausführung in diesen Reden, sie würden nichts zu wünschen übrig lassen und als kaum zu erreichende Muster christlicher Beredtsamkeit stets angeführt werden. Die schönsten von diesen Predigten sind: Ueber das Glück der Gerechten, der Tod des Frommen und des Sünders, jüngstes Gericht, Aufschub der Buße, Gottheit Christi, Wort Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Rückfall, Unbußfertigkeit im Tode, geringe Zahl der Auserwählten, Vermischung der Guten mit den Bösen, über den Tod, Almosen, Verzeihung der Beleidigungen, Unterwerfung unter den Willen Gottes, Geist Christi und Geist der Welt. 1718 wurde Masillon wieder an den Hof berufen, um in den Tuilerien vor dem achtjährigen Ludwig XV. Fastenreden zu halten. Masillon war schon lange vom Hofe entfernt, er glaubte, seine Fastenreden seien für das Alter des Königs zu streng und zu unzuverständlich, und er entschloß sich, neue Reden zu verfertigen. So entstand die Petit carême in der kurzen Zeit von drei bis vier Monaten, eine ganz neue Schöpfung der Beredtsamkeit. Von Seite des Styls ist das Werk ausgezeichnet, Harmonie, Eleganz, Kraft, Fülle, Wechsel des Tons, erhabene Poesie

des alten Testamentes zeigen sich überall, und von Seite des Styls gehört es zu dem Schönsten, was die französische Prosa hervorgebracht hat. Eben so trefflich ist die Arbeit in Bezug auf die Moral, mit unglaublicher Kenntniß der Sitten der Großen, gleich als hätte er an all' ihren Spielen, Intriguen, sinnlichen Vergnügen Theil genommen, gleich als wäre er in ihr Herz hinabgedrungen, entwickelt er die Leidenschaften der Großen, ihren Ehrgeiz, ihre Heuchelei, ihre Sittenlosigkeit, und zeigt dabei große Freimuth und eine erhabene Würde. Von Seite der Religion aber ist die Petit carême ein großer Mißgriff. Statt von Christo, seiner Liebe, seiner Gnade, seiner Leitung des Herzens der Könige und der Völker zu reden, und dem jungen Könige zarte Empfindungen gegen diesen Christus einzuflößen, redet er nur von Moral, die erschütternden oder beseligenden religiösen Wahrheiten treten ganz in den Hintergrund, selbst am Charfreitage spricht er nicht vom Leiden Christi, sondern von den Leidenschaften der Großen. Freilich war noch in lebendigem und traurigem Andenken Aller, wie verderblich die Leidenschaften Ludwigs XIV. für Volk und Land gewesen waren. Aus den Jahren 1709, 1711, 1715, 1721 stammen seine Lob- und Trauerreden auf den Prinzen Conti, den Dauphin, Ludwig XIV., die Herzogin von Orleans. Seine Lobreden auf Heilige und diese Trauerreden sind der schwächste Theil seiner Beredtsamkeit, sie sind kalt, trocken, voll von moralischen Betrachtungen, es ist keine Entwicklung der Thatsachen, kein dramatisches Interesse, der Heilige oder Held steht immer im Hintergrunde, wird nur zufälliger Weise herbeigezogen, man vermißt kühne Züge, großartige Schilderungen, Glanz des Ausdrucks, Kraft der Gedanken, und er ermüdet meist, ohne zu erbauen. Selbst die Lobrede auf Ludwig XIV. enthält nur wenige Schönheiten. 1719 wurde er als Mitglied in die französische Academie aufgenommen und hielt daselbst eine geistreiche Rede, welche sich über viele Gegenstände verbreitete, ohne einen einzigen zu erschöpfen. Zugleich nahm er in dieser Rede Abschied von der französischen Academie, sich mit seinen bischöflichen Geschäften entschuldigend. Außer bei der Rede auf die Herzogin von Orleans verließ er bis zu seinem Tode, welcher den 28. Sept. 1742 in einem Alter von 79 Jahren ihn erreichte, seinen bischöflichen Sprengel nicht mehr. Als Bischof von Condom, wozu er erst spät, im Jahre 1717, vom Regenten, dem berüchtigten Herzog von Orleans, ernannt wurde, entwickelte er einen großen Eifer, vertheilte nach und nach 20,000 Livres, ohne seinen Namen zu nennen, und suchte durch wohlthätige Anstalten der großen Noth der Zeit zu Hilfe zu kommen. In diese Zeit fallen auch seine Conferenzreden an die Geistlichen, ausgezeichnet durch gerundete, harmonische Sprache, durch Würde und Kraft des Styls und durch väterliche Milde, welche aus diesen Reden spricht. Seine Gegenstände sind immer aus der Mitte und Tiefe des Herzens und der Lebensverhältnisse der Geistlichen genommen, er redet vom Eifer der Geistlichen gegen die Aergernisse, von der Bescheidenheit, vom Ehrgeize, vom Umgange mit der Welt, von dem Gebrauche der Kirchengüter, in welcher eine Stelle eine Art Berühmtheit erlangt hat, weil er darin wegen Mißbrauchs der Kirchengüter die Entreißung derselben prophezeit. Sein berühmter Name war Ursache, daß selbst seine Synodalreden, die er auf der jährlichen Synode seines Clerus hielt, und seine Fastenmandate aufbewahrt wurden. Noch hat er Paraphrasen über die Psalmen, Gedanken und Betrachtungen über moralische und religiöse Gegenstände hinterlassen, aus denen die Gefuhle einer gläubigen Seele in edler Einfachheit sprechen. Masillon gefiel sehr durch den Vortrag. Er war nicht so schnell, wie der des Bourdaloue, hatte aber mehr Reiz und Salbung. Er sprach mit viel Würde, meist in aufrechter Haltung, obgleich von kleiner Statur, war seine Haltung edel, mit seinen feurigen, stechenden Augen wußte er eben so seltene als ehrwürdige Geberden zu entfalten. Seine Stimme war weich und wohlklingend, wenn er sie anstrengte, wurde sie kläglich und weinerlich. Er

besaß übrigens ein treuloses Gedächtniß, und hatte mit demselben viel zu kämpfen, lernte übrigens seine Reden genau auswendig und nannte diejenige die beste, welche er am besten auswendig wußte. In seiner Einsamkeit sah er seine Arbeiten durch, gab ihnen die letzte Feile und machte wohl auch einzelne Zusätze. Man hat aus seinen sämmtlichen Reden Blumenlesen veranstaltet, z. B. pensées sur differents sujets de moral et de pieté, tirées des oraisons de Masillon. Paris 1748, oder: nouveaux choisis de M. Paris 1810, bildet in der Ausgabe von Benouard den 13ten Band. Seine Predigten wurden in verschiedene Sprachen übersetzt, in die portugiesische, polnische, teutsche. Die teutsche Uebersetzung, Dresden 1753—1759, 15 Bände, und Wien 1785—87, 15 Bände, ist indeß ziemlich schleppend. Neuere Arbeiten über Masillon sind: Theremin, Demosthenes und Masillon. Berlin 1845. Lutz, Chrysostomus. Tübingen 1846. Lutz, ausgewählte Predigten von Masillon. Tübingen 1848. Eine ältere Schrift über Masillon ist Maury éloquence de la chaire. Bd. I. § 23. u. 58. [Lutz.]

Massuet, Dom René, wurde zu St. Ouen de Mancelles in der Diöcese Evreux 1665 von frommen Eltern geboren, trat in das Maurinerkloster zu unsrer lieben Frau in Lire, und legte dort noch nicht 17 Jahre alt (1682) die Ordensgelübde ab. Seine Vorbildungsstudien betrieb er im Kloster Bonnenouvelle in Orleans, wo er durch seine Talente, Kenntnisse und sittlichen Charakter bei seinen Obern sich so sehr empfahl, daß diese ihn 1693 als Lehrer der Philosophie in die Abtei Bec, einige Jahre später nach Caen schickten, wo er in der Abtei St. Etienne die Theologie zu lehren hatte. Hier erlangte er die Würde eines Baccalaureus und Licentiats der Rechte. Dem Wunsche der dortigen theologischen Facultat, ihn in ihrem Gremium zu besitzen, konnte Massuet nicht entsprechen, da ihn seine Obern als Professor der Theologie auf ein Jahr nach Jumiège, und auf drei Jahre nach Fécamp riefen. Auch in St. Ouen zu Rouen lebte er eine kurze Zeit (1702). Hier verlegte er sich mit regem Eifer auf die Erlernung der griechischen Sprache. Hierauf (1703) erhielt er den Ruf als Professor der Theologie nach St. Germain des Pres. Neben seinem Lehramte beschäftigte er sich hier mit der Abfassung einer Geschichte der Patriarchen und mit andern anstrengenden literarischen Arbeiten; allein seine rastlose Thätigkeit in einem gebrechlichen Körper erschöpfte bald seine Kraft, er erlag 1716 am 11. Januar im fünfzigsten Lebensjahre einem Schlagflusse. Schon während seines Aufenthaltes zu Bonnenouvelle befiel ihn eine Lähmung am rechten Arm, wovon ihn die Bäder zu Bourbon nicht völlig wieder befreien konnten. Sein früher Tod war ein großer Verlust für den Orden und für die Wissenschaft. Seine vorzüglichste Leistung ist die herrliche Ausgabe der Schriften des hl. Irenäus (Paris 1710 in Fol.). Die früheren Ausgaben des hl. Lehrers Irenäus waren die von Erasmus, Basel 1526; die zu Genf 1570; Basel 1571; die durch den Franciscaner P. Franz Feuardent besorgte (oft nachgedruckte) Ausgabe, Cöln 1596; endlich die kritische Ausgabe, welche der gelehrte Joh. Ernst Grabe (s. d. A.) 1702 hatte erscheinen lassen. Auch die Grabe'sche, an sich vorzügliche Ausgabe konnte sich der Massuet'schen Arbeit nicht an die Seite setzen. Den Grabe'schen Text verbesserte Massuet ansehnlich durch Hilfe von drei, den früheren Herausgebern unbekannt gebliebene, vortreffliche Handschriften; auch erhielt derselbe eine Vermehrung durch Beifügung mancher ungedruckten Stücke, und überdieß eine kostbare Bereicherung durch drei ausgezeichnete, viel Licht verbreitende Dissertationen; die erste davon enthält die Geschichte der von Irenäus bekämpften Ketzereien, die zweite das Leben und die Schriften des Kirchenvaters, und die dritte eine Erörterung seines Lehrbegriffs. Nebstdem besorgte Dom Massuet den fünften Band der Jahrbücher des Benedictinerordens, welchen Mabillon (s. d. A.) ungedruckt hinterlassen hatte; dazu gab er einige Zusätze und eine Vorrede, worin er Mabillons und Ruinarts Leben beschreibt. Auch hat man von Massuet eine Epistel an R. P. E. L. J. d. i.

an den hochw. Pater Stephan Langlois, einen Jesuiten. Darin antwortet Massuet auf eine Schrift gegen die von seinen Ordensbrüdern besorgte Ausgabe des hl. Augustin. Endlich fünf lateinische Briefe an Bernard Petz, die in Schellhorns „amoenitat. literariae“ enthalten sind. Manche Schriftsteller, die der Gelehrsamkeit und den Eigenschaften des Herzens D. Massuet's volle Anerkennung zu Theil werden lassen, bedauern die Beziehungen, in welche sich derselbe mit einer Partei eingelassen, welche sich ein Geschäft daraus gemacht habe, den Samen der Zwietracht und des Unfriedens in der Kirche auszustreuen. Vgl. die Abhandlung von Dr. Herbst in der Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1833. [Dür.]

Mastiaux, Caspar Anton von, geb. den 3. März 1766 zu Bonn am Rheine, von Pius VI. 1786 zum Domherrn in Augsburg ernannt, erhielt den 29. März 1789 in Cöln die Priesterweihe und ward in demselben Jahre Domprediger in Augsburg; 1803 Landesdirections-Rath der churpfalzbayerischen Provinz Schwaben, 1804 Director der General-Landesdirection in München, 1806 wirklicher geheimer Rath des Königs von Bayern, promovirte 1784 zu Cöln als Magister der Philosophie, 1786 zu Heidelberg als Doctor der Rechte, 1790 zu Rom als Doctor der Theologie, und war Ehrenmitglied mehrerer Academien und gelehrten Gesellschaften. Nach dem Tode des geistlichen Rathes Felder übernahm er die Redaction der Literaturzeitung für katholische Religionslehrer, einer entschieden katholischen Zeitschrift. Mastiaux schrieb scharf und satyrisch. Seine herausgegebenen Schriften sind: 1) De veterum Ripuariorum statu civili et ecclesiastico commentatio historica. Bonnae 1784. 2) Historisch-geographische Beschreibung des Erzstifts Cöln. Frankfurt 1785. 3) Christliche Lieder. Erfurt 1786. 4) Ueber das negative Religionsprincip der Neufranken. Dillingen 1793. 5) Carl Borromäus, Cardinal der römischen Kirche und Erzbischof von Mailand. Eine Skizze. Augsburg 1796. 6) Katholisches Gesangbuch zum allgemeinen Gebrauche bei öffentlichen Gottesverehrungen. 3 Bde. München 1810. 7) Vollständige Sammlung der besten alten und neuen Melodien nach Anleitung des katholischen Gesangbuchs. I. Bd. 1—4. Heft. Leipzig 1812. 4. Heft 1813, 5. Heft 1816, 6. Heft 1817, 7. Heft 1818, 8. Heft 1819 (die drei letzten Hefte in München). 8) Ueber Choral- und Kirchengesänge. Ein Beitrag zur Geschichte der Tonkunst im 19ten Jahrhundert. München 1813. 9) Chorgebet der römisch-katholischen Kirche am Feste des hl. Frohnleichnams unsers Herrn Jesu Christi. Herausgegeben von der teutschen Bürgercongregation zu München 1815. 10) Die hl. Charwoche nach dem Ritus der römisch-katholischen Kirche, von derselben Congregation herausgegeben. München 1817 (mit einer Vorrede von Sailer). Außerdem erschienen von Mastiaux mehrere Predigten, teutsche und lateinische Reden zu Dillingen, Bonn und Augsburg. (Siehe Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon der teutschen katholischen Geistlichkeit von F. K. Felder. I. Bd. 457. und III. Bd. 530 u. 31.) Mastiaux starb in München, nachdem er durch Einsicht, Muth und Geschäftsgewandtheit in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten sich große Verdienste erworben hatte. [Haas.]

Mastricht, Bisthum, s. Lüttich.

Materialismus ist jenes philosophische, oder wenn man lieber will, unphilosophische System, welches die Materie für das Erste, Ursprüngliche erklärt, die Entstehung der Welt (*κόσμος*) von ihr ableitet, und dann consequent den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Körper läugnet, weil Materie nur wieder Materie erzeugen kann. Die roheste Form desselben ist die von Leucipp und Democrit gegründete und von Epicur (s. d. A.) aufgenommene und benützte Lehre des Atomismus, wornach die Welt aus einer unendlichen Menge der Qualität nach gleichartiger, der Quantität nach aber verschiedener, untheilbarer, im leeren Raume schwebender Grundstoffe oder Körperchen, Atomen (*ἡ ἄτομος*, sc. *οὐσία*, was Cicero in Academ. Quaestion. I. 2. § 55. mit indi-

viduum übersetzt), in Folge gegenseitigen Zusammenstoßens entstanden sei. Höher als dieser atomistische, mechanische Materialismus steht der dynamische, der nach Heraclit die Welt aus dem Zusammenwirken von Kräften (δύναμις) zu erklären sucht. Es kann hier die Aufgabe nicht sein, diesen theoretischen, abstracten Materialismus zu würdigen; es findet dieß in der christlichen Lehre von der Weltschöpfung (s. d. A.) seine Erledigung. Vielmehr ist es an uns, denselben in seiner Anwendung auf das religiöse Leben und sittliche Handeln, also den practischen Materialismus zu besprechen. — Ist auch das ganze Heidenthum von der materialistischen Anschauung durchdrungen, weil es bei seiner Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Geist und Natur jenem nie die richtige Stellung angewiesen, so muß doch namentlich der Naturforscher Plinius als Vertreter dieser Richtung genannt werden, bei welchem auch die französischen Materialisten, z. B. La Mettrie, in die Schule gegangen sind (s. Encyclopädisten). Er identificirte den Geist mit der Materie, hielt den Menschen nicht wesentlich vom Thiere verschieden, läugnete seine Unsterblichkeit und stellte gleichfalls das Dasein einer Gottheit in Abrede. Aus dem Judenthume gehören die Sadducäer (s. d. A.) hierher. Aus Matth. 22, 23. Marc. 12, 28. Apg. 23, 7—9, wo sie die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein höherer Geister läugnen, so wie aus der Thatsache, daß die Anhänger des Sadducäismus Männer des Genusses aus den höhern Ständen waren, darf man schließen, daß ihre Lehre ein in Materialismus übergehender Deismus war. Materialistisch ist ferner der Gnosticismus (s. d. A.) schon deßhalb, weil er Pantheismus ist, jeder Pantheismus aber, sobald man aus der Einheit zu deren Theilen übergeht, was namentlich in practischer Hinsicht nicht wohl zu verhüten ist, zum Materialismus führt; materialistisch ferner, weil er dualistisch ist. Ebendahin gehört der Manichäismus (s. d. A.), der dieselben Principien enthält. Ihren Materialismus legt diese Häresie schon in der Auffassung Gottes an den Tag. Augustinus sagt aus der Periode, in welcher er ihr angehörte: Multumque mihi turpe videbatur, credere figuram te (sc. Deum) habere humanae carnis et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari. Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, neque enim videbatur mihi esse quidquam quod tale non esset, ea maxima et prope sola caussa erat inevitabilis erroris mei. Confess. l. IV. 10, 19. Ganz besonders aber tritt der sittliche Materialismus in Folge jenes in das Leben eingeführten Dualismus hervor. Je strenger diese dualistische Lehre im Manichäismus als im Gnosticismus festgehalten ist, desto crasser und allgemeiner müßte sich der Materialismus auch ausbilden. Nach derselben nämlich ist ein ewig gutes und ein ewig böses Princip; der Mensch, als geistiges und körperliches Wesen zumal, ist eine Composition dieser beiden Mächte, die mit Naturnothwendigkeit in ihm wirken. Damit nun, daß die sittliche Freiheit geläugnet ist, gibt es eigentlich nichts Sittliches oder Unsittliches, Tugend wie Laster sind etwas rein Natürliches, weil der Mensch ja der Naturnothwendigkeit überantwortet ist. Da die Sünde nach dieser Lehre in der Materie als solcher und an sich schon liegt, kann im Menschen, wenn der Widerstreit jener beiden in ihm wirkenden Principien aufhören soll, die Befreiung oder Erlösung von der Sünde nur durch Zerstörung oder Destruction der Materie, d. h. durch Abschwächung, Entkräftung des Körpers bewirkt werden. Es leuchtet aber ein, daß diese Erlösung von der Sünde oder der Materie nur durch völlige Hingabe an die Materie, d. i. durch die grausenerregendste Unsittlichkeit erzielt werden kann. So aber kömmt das gerade Gegentheil des Bezweckten zu Stande, der Geist geht in der Materie auf; und die vermeintliche Erlösung oder Entsündigung wird durch den schändlichsten Naturproceß vollzogen: der wahrhaft Erlöste wird derjenige sein, welcher der größte Schlemmer ist! Und in der That findet sich im Manichäismus der Satz: Adam primum heroëm

peccavisse et post peccatum fuisse sanctiorem! (Augustin. de morib. Manich. §§ 72. 73.) Daher die empörende Entsittlichung und Lasterhaftigkeit, wie sie uns Augustinus in dem so eben citirten Buche Cap. 18 bis Ende zur Erklärung des signaculum sinus schildert. Diese pantheistisch-dualistische in Materialismus übergehende Weltanschauung schleppte sich fort bis in's Mittelalter, wozu noch eine mystisch-pantheistische Richtung kam, und erzeugte dieselben unheiligen Früchte. Dem Fleische und seiner Lust wurde der Geist ganz und gar geopfert, um in der innern Ruhe bleiben zu können! Namentlich gehören die Brüder und Schwestern des freien Geistes hierher. Indem wir hieran nur erinnern und auf die betreffenden Artikel verweisen, gehen wir zum Materialismus der neuern Zeit über. Hat derselbe auch einen andern Ausgangspunct, er ist für christlichen Glauben und christliche Sitte gleich gefährlich. Sein wissenschaftlicher Grund nämlich ist in dem in England entstandenen Empirismus oder Sensualismus (s. d. A.) zu suchen, welcher die Sinnenwelt nicht bloß als die Veranlassung, sondern als die Ursache unserer Vorstellungen und Erkenntnisse selbst ansieht. Locke (s. d. A.) war es, der in Folge jener fehlerhaften Verwechslung den Satz aufstellte: Alle unsere Erkenntnisse entspringen nur aus der sinnlichen Erfahrung; die Seele ist an sich eine tabula rasa, welche nur durch, aus der Erfahrung gewonnene Kenntnisse vollgeschrieben werden kann. Hiernach ist der menschliche Geist keine erste, ursprüngliche Substanz, keine substantielle Wesenheit mehr, noch gibt es angeborne Begriffe oder Ideen. Locke machte von jenem ungemein folgereichen Satze keine volle Anwendung, er capitulirte noch, wie Fr. Schlegel sich ausdrückt, mit dem Bedürfniß des Glaubens einigermaßen und suchte wenigstens den an das innere moralische Gefühl aufrecht zu erhalten; aber sein Empirismus verhielt sich dennoch principiell gegen alles Uebersinnliche negativ. So kann z. B. nach Kant's Bemerkung aus der Erfahrung auf sittliche Freiheit nicht geschlossen werden, weil die Erfahrung nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen gibt. Der so gewonnene Begriff der Freiheit sei nur der einer psychologischen, welche aber die Freiheit eines Bratenwenders sei, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichte! Ebensowenig lassen sich aus der Empirie die Ideen der Unsterblichkeit und Gottes gewinnen, consequent müssen sie also geläugnet werden. Wie gesagt, Locke zog diese Consequenzen nicht; aber sie lagen in seinem System und ließen darum nicht lange auf sich warten. — Da die sinnliche Erfahrung für das Denken kein Gesetz der innern Nothwendigkeit, sondern nur Zufälligkeit geben kann, wurde der Locke'sche Empirismus durch Hume (s. d. A.) zur Skepsis fortgetrieben. Noch vor Locke's Auftreten artete die Theologie in Deismus (s. d. A.) aus. War früher der noch abstracte Materialismus des Thomas Hobbes (s. d. A.) für die Theologie ohne weitere Folgen geblieben, so leiteten die Deisten jetzt die philosophische Strömung des Sensualismus und des Skepticismus (s. d. A.), und zwar jenen Skepticismus, der nicht zweifelt, um zur positiven Wahrheit zu gelangen, sondern der sich der Skepsis bedient, um alles Positive verneinen zu können, in die deistische über, und machten damit ihre Opposition nachhaltiger. Die jetzigen, durch die sensualistische und skeptische Philosophie verstärkten Deisten traten daher viel schroffer als die frühern, ja zum Theil mit Frivolität auf. Schon Toland (s. d. A.) bestritt das Uebernatürliche der Offenbarung; Collins (s. d. A.) machte die Subjectivität des Denkens, oder wie man es nannte, das Freidenken geltend (s. Freidenker), und rüttelte an der Unsterblichkeit, bestritt die Weissagungen, Woolston (s. d. A.) das Wunder, Chubb (s. d. A.) erklärte die natürliche Religion für die allein wahre, bis endlich dieser Naturalismus durch Bolingbroke's (s. d. A.) Leichtfertigkeit in Materialismus und Atheismus auszuarten drohte. Aber es kam nicht vollends mehr zu diesem Facit. Die englische Nation

war einer derartigen Religionsphilosophie durchaus abhold; der Deismus zerfiel in sich selbst. Die vollständige Lösung dieser traurigen Aufgabe ward Frankreich vorbehalten! Peter Gassendi, geb. 1592, Dompropst zu Digne, später Professor der Mathematik am Collége royal, Zeitgenosse und Freund Hobbes, suchte dem Empirismus in Frankreich Eingang zu verschaffen; mit Glück und einigem Erfolg frischte er Epicurs Lehre auf. Aber erst Condillac (s. d. A.) gelang es, den englischen Sensualismus mit tiefer Wurzel auf französischen Boden zu verpflanzen. Sein Satz: es gibt keine ersten Principien, sondern nur erste Facta, fand allgemeinen Beifall. War er auch nicht consequent genug, die Materialität der Seele zu behaupten, so ist er doch der eigentliche Vater des französischen Materialismus. Einige Zeit vorher hatte Voltaire (s. d. A.) während seines unfreiwilligen Aufenthaltes in England den frivol gewordenen Deismus kennen gelernt und ihm sodann in Frankreich durch Geist und Witz allgemeine Geltung verschafft. Jene philosophische und diese naturalistisch-theologische Richtung verbanden sich miteinander, nahmen die Weiterentwicklung da auf, wo sie in England stehen geblieben war. Helvetius (s. d. A.), in seiner bekannten Schrift de l'esprit, ist schon die Immaterialität der Seele etwas ganz Gleichgültiges; die Tugend hält er nicht für eine ewige Idee; nach ihm ist es eine reine Unmöglichkeit für den Menschen, das Gute um des Guten willen zu thun (il est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien que d'aimer le mal pour le mal); der einzig wahre Beweggrund der Tugend sei die Eigenliebe (le sentiment de l'amour de soi), die nur auf Befriedigung der sinnlichen Lust gehe. Dieß sei die einzige Basis, auf die man eine nützliche Moral gründen könne. Voltaire ging schon weiter; ist er auch nicht geradezu Atheist, spricht er auch noch von Vorsehung, so bleibt bei ihm doch die sittliche Freiheit in suspenso; er hält die Seele für etwas Materielles und bezweifelt folgerichtig stark ihre Unsterblichkeit. Seine Lehren sind zwar nicht so craß, als die der folgenden Genossen; aber durch seinen bis zum Fanatismus gesteigerten Haß gegen alles Positive des Christenthums, durch seinen frivolen Witz, sowie durch seine geistreiche blendende Oberflächlichkeit hat er am Meisten geschadet. Diderot (s. d. A.) war Anfangs dem Deismus ergeben; den Atheismus (s. d. A.) hielt er für Unsinn. Bald genug aber wurde er zur Skepsis getrieben, wie sich dieß in folgendem Gebet ausspricht: O Dieu, je ne sais, si tu es, mais je penserai comme si tu voyais dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi. — Je ne demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessaire par lui-même si tu n'es pas, ou par ton décret, si tu es (Pensées philos.). Endlich verfiel er in Materialismus. Er läugnet den Unterschied zwischen Leib und Seele, vergleicht den Menschen einem musicalischen Instrument, das sich nur dadurch unterscheide, daß es sich selber spiele, während beim Klavier ein Musicus erforderlich sei. Das „Gefühl" der Unsterblichkeit ist nichts Anderes als die Begierde, sich bei der Nachwelt berühmt zu machen. Seine Moral ist jene des Helvetius. Herrscht in diesen atheistisch-materialistischen Schriften noch Etwas, was man Anstand, guten Ton nennen könnte, wodurch sie aber nur um so schädlicher wirkten, so treten die nämlichen Bestrebungen am Unverschämtesten und Plumpsten in den Schriften von La Mettrie auf. Selbst ein Voltaire haßte ihn, nannte ihn einen Narren, und Diderot sagt von ihm: il est mort comme il devait mourir victime de son intempérance (er starb an Indigestion) et de sa folie. Nach La Mettrie macht nur der Atheismus die Welt glücklich; die Seele ist ein leeres Wort, denn sie ist nur der Theil des Körpers, welcher denkt! Der Mensch ist eigentlich nur Thier; ja bis zu einem bestimmten Alter ist er noch mehr Thier als die Thiere (il est plus animal qu'eux), weil er weniger Instinct als sie mit auf die Welt bringt; und nachher unterscheidet er sich von ihnen wesentlich nur dadurch, daß er mehr Bedürfnisse hat (in L'homme plante). Im Système d'Epicure erklärt er den Atheismus für das Gegengift der

Misanthropie; vortheilhaft sei er für den Bürger, weil er ihn der Reue über die Laster enthebe, indem er ja nicht Ursache sei, daß die Federn seiner Maschine so schlecht spielen, für den Philosophen, weil er sich nicht für verantwortlich halte. In der Schrift l'homme machine heißt es: la mort est la fin de tout, un néant éternel; alles Andere hierüber une fable. Und die Moral hieraus? Das Leben ist nur Genuß; iß und trink und genieße darum so früh als möglich, damit du nicht verkürzt wirst; du weißt ja nicht, wann du sterben mußt! — Auf gleicher Stufe steht mit ihm der unbekannte Verfasser des Système de la nature (s. d. Art. Holbach); auch es hält den Unterschied zwischen physischer und moralischer Welt für einen groben Irrthum; der Unterschied zwischen Körper und Geist ist nur der Unterschied zwischen Körper und Gehirn; die Annahme eines Gottes ist ein so großer Irrthum, als es die Unterscheidung zwischen Körper und Geist ist. Damit fällt auch die Religion im gewöhnlichen Sinne weg; den besten Sinn hat sie noch, wenn man sie als Mythologie auffaßt, denn Gott ist die Natur. Die Unsterblichkeit ist auch hier „vivre dans la mémoire des hommes". Die Moral ist in folgenden Sätzen niedergelegt: Être utile c'est contribuer au bonheur de ses semblables, être nuisible c'est contribuer à leur malheur. Le bonheur n'est que le plaisir continué. Die Freiheit ist begreiflicher Weise auch geläugnet; die Reue beweise nichts hiefür, denn sie sei nur ein schmerzhaftes Gefühl über den Verdruß, den nur gegenwärtige oder zukünftige Folgen unserer Leidenschaften verursachen; wären diese Folgen immer nützlich für uns, wir würden nie Reue empfinden. Wie La Mettrie findet auch das Système de la nature im Atheismus einen großen Trost, nämlich, daß derselbe die Menschen zum Wenigsten sein lasse, wie sie sind, während die Religion die Leidenschaften nur immer mehr fanatisire. Da ferner der Atheist weiß, daß sein Blick sich nicht über die Grenzen des Diesseits erweitere, so muß er mindestens wünschen, daß seine Tage in Glück und Frieden dahin fließen. So war der Mensch jetzt gänzlich in das Diesseits herabgezogen, die Materie sein Gott, ihr Dienst seine wahre Tugend. Der geistige Mensch war seiner Würde entkleidet, seines idealen Inhaltes entleert und durch den Rausch der Sinnlichkeit in den Schlamm des gemeinsten Materialismus hinabgerissen! Die Entwicklung war consequent; der Empirismus hatte mit keiner Idee, sondern mit der Materie begonnen, er endete ohne Idee, mit der Materie! — Diese revolutionäre Bewegung des philosophischen und religiösen Geistes, mit der in unseliger Verblendung, und ohne Ahnung ihrer eigenen Gefahr selbst die hohen und höchsten Herrschaften, ja sogar ein Theil der hohen Geistlichkeit kokettirte, war zunächst gegen das Christenthum und die Kirche gerichtet. Es ist aber leicht begreiflich, daß sie auch auf die Wissenschaft den größten Einfluß ausüben mußte. In der Logik galt seit Helvetius der Grundsatz: Penser c'est sentir, rien que sentir; sie war sonach nichts Anderes als die Lehre von den Gedanken als feiner Secretion des Gehirnes. Der Arzt Cabanis empfing für diese geistreiche Erfindung ungetheilten Beifall. Die Psychologie ging in Physiologie und Medicin über; die cartesianische Metaphysik (s. Cartesius) galt als Hirngespinnst und wandelte sich in Physik um. Die Moral wurde nicht etwa bloße Glückseligkeitslehre oder Eudämonismus (s. d. A.), sondern die Theorie des Egoismus! Wie konnte da noch von Theologie die Rede sein! Noch im J. 1798 erregte der fromme St. Pierre allgemeine Entrüstung, als er aus Veranlassung seiner Aufnahme in das Institut de France in seiner Antrittsrede zum ersten Male den Namen Gottes aussprach! Diese materialistische Richtung dauerte bis zu Ende des Kaiserreichs. Sie ist eigentlich bis auf heute noch nicht ganz erloschen. Das Buch von Lemaire, Initiation à la philosophie de la liberté, Paris 1842—43 2 vol. ist nichts Anderes, als die Repristination des materiellen Pantheismus, wie er im Système de la nature enthalten ist. — In Teutschland hatte dieselbe theologische Richtung wie in England sich unter dem Namen des Rationalis-

mus (s. d. A.) geltend gemacht, ohne jedoch mit seiner theologia naturalis bis zum Materialismus zu kommen. Man hat dieß dem tiefsinnigen und religiösen Gemüthe des Teutschen zugeschrieben. Jedenfalls aber hat an diesem Resultate der glückliche Umstand, daß in Teutschland das Bewußtsein der Revolution auf politischem Boden noch nicht erwacht war, auch seinen Antheil. Indessen sollte der Materialismus darum nicht ausbleiben. Es sollte bei den gründlichen und tiefsinnigen Teutschen nur auf eine ihrem philosophischen Talente entsprechendere Weise als in Frankreich entwickelt werden! Der englische Empirismus und der dadurch veranlaßte Skepticismus rief in Kant die kritische Philosophie hervor, welche den Idealismus begründete und mit raschen Schritten durch Fichte, Schelling, Hegel zum Pantheismus (s. d. A.) führte. Mag nun der Pantheismus Gott in der Alleinheit der Welt suchen, oder die Welt in Gott aufgehen lassen, also die Welt eigentlich läugnen, er führt in beiden Fällen zum Atheismus (s. Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelsch. Syst. S. 852 u. s. w.), der aber selbst wieder zum Materialismus führt. Sieht doch Hegel selbst den „sogenannten" Materialismus und Atheismus der Encyclopädisten als das nothwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewußtseins an. Und die Anhänger dieser Philosophie erklären selbst die abstracte Identificirung Gottes und der Welt in d'Alembert's und Diderot's Materialismus als einen wenigstens formellen Fortschritt zur modernen Immanenz des Göttlichen in der Welt (Noack, die theolog. Encyclopädie als System, Darmstadt 1847. S. 473). Dieses Formelle ging aber bald in's Materielle über. Hegel setzt das Wesen der Religion in das Selbstbewußtsein Gottes; da aber nach ihm Gott ohne die Welt nicht Gott, d. h. das Endliche wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes ist, kommt Gott erst im Menschen zum Selbstbewußtsein. Daher ist das Wesen der Religion auch Selbstbewußtsein Gottes im Menschen. Es war nun nur Consequenz aus diesen Prämissen, wenn L. Feuerbach das Wesen der Religion als das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen bestimmte und sodann das Geheimniß der Theologie in der Anthropologie fand. Darnach kann der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren als das Wesen der menschlichen Natur. Feuerbach verwahrt sich wohl gegen den gemeinen Materialismus, sagt aber geradezu, daß nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur der supranaturalistische Egoismus des Christenthums überwunden werden könne. Zu diesem Zwecke, lehrt er, dürfe man nur die religiösen Verhältnisse umkehren, das, was die Religion als Mittel setzt, immer als Zweck fassen, was ihr das Untergeordnete, die Nebensache, die Bedingung ist, zur Hauptsache, zur Ursache erheben, und man habe die Illusion (des Supernaturalen, Transscendenten in der christlichen Religion) zerstört und das ungetrübte Licht der Wahrheit vor seinen Augen. Das ist denn auch der Zweck des „Wesens des Christenthums" im zweiten Theile, der von der Religion in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen handelt. Feuerbach gibt zwei eclatante Beispiele zum Besten. Der Widerspruch in den Sacramenten ist der Widerspruch von Idealismus und Materialismus. Nur letzterer ist das Wahre und er befreit ihn von Jenem dadurch, daß er z. B. die Taufe als Zeichen von der Bedeutung des Wassers selbst betrachtet und in ihr ein natürliches Bad mit natürlicher Wirkung auf den Menschen, nämlich der Reinigung des Schmutzes vom Leibe, aber auch mit intellectueller und moralischer Wirkung, weil der Mensch nämlich im Wasser klarer sieht und denkt, sich freier fühlt und die Glut unreiner Begierden und die Brunst der Selbstsucht erlischt, als das nächste und erste Mittel, sich mit der Natur zu befreunden, ansieht! Die Mysterien des hl. Abendmahls aber sind ihm Essen und Trinken!!! Aber Feuerbach ist noch viel klarer. Nach ihm ist die wahre Religion die Liebe und Verehrung des Wesens der menschlichen Natur. Aber

welches ist dieses Wesen? Hören wir ihn selbst. „Der Mensch unterscheidet sich nur dadurch von den Thieren, daß er der lebendige Superlativ des Sensualismus, das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen von der Welt ist .... Ist aber, fährt er fort, als Wesen des Menschen die Sinnlichkeit nicht ein gespenstisches Abstractum der „Geist", so sind alle Philosophien, alle Religionen, alle Institute, die diesem Principe widersprechen, nicht nur irrthümliche, sondern auch grundverderbliche. Wollt ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich, wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quelle alles Glücks, aller Freuden — an die Sinne"! (Feuerbach, sämmtl. Werke Bd. II. S. 371. 73.) Ist aber das Wesen des Menschen die Sinnlichkeit, und nicht das gespenstische Abstractum der „Geist", und soll nach Feuerbach der Mensch das Wesen der menschlichen Natur allein lieben und verehren, so ist klar genug, worin diese Liebe und Verehrung besteht! Die Speculation ist eine atheistische, materialistische geworden und bei den französischen Encyclopädisten angekommen! — Die gleiche Richtung verfolgten die Genossen „des jungen Teutschlands", deren geistige Väter Ludwig Börne (eigentlich Löw Baruch, geb. den 22. Mai 1786 zu Frankf. a. M., gest. 12. Febr. 1837) und Heinrich Heine sind. Die jüngern Genossen lehnten sich an die moderne Philosophie an, von deren Tische sie aber nur Brosamen aufgelesen hatten, mit denen sie, ohne sie verdaut zu haben, prunken wollten. Heine's „Salon", in dem er offen den Materialismus predigt, Gutzkow's Roman „Wally", wo Emancipation des Weibes und Emancipation des Fleisches gelehrt wird, sein schmerzlicher Ausruf in der Vorrede zu Schleiermacher's vertrauten Briefen über die Lucinde: „Ach! hätte die Welt nie von Gott gewußt, sie würde glücklicher sein", beurkunden hinlänglich den crassen, atheistischen, materialistischen Pantheismus. Hieran reihen sich endlich jene Naturforscher und Mediciner an, die eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist und Körper, also den Geist selbst läugnen, weil sie ihn nicht mit Augen sehen und mit dem Messer gleich dem Körper seciren können! Auf das Würdigste repräsentirt sie Carl Vogt, weiland teutscher Reichsabgeordneter, in seinen „physiologischen Briefen". Er hält den Materialismus für die alleinige Weltanschauung, von der aus man in der Wissenschaft zu erklecklichen Resultaten gelange. Nach ihm ist die Materie das einzig Unvergängliche, die Seele nur ein Product der Entwicklung des Gehirns, ihre Thätigkeiten, z. B. Gedanken sind nur Functionen der Gehirnsubstanz; die Unsterblichkeit ist ein Raisonnement, das ihm nicht klar werden will! Man glaubt, La Mettrie zu hören! Endlich dürfen die unzähligen Dichterlinge, Literaten, Redactoren, besonders aus dem Hause des jungen Israels nicht übergangen werden. Doch ihre Zahl ist Legion! Alle sind einig darin, mit gesammelten, vereinten Kräften alle Religion, alles Transcendente in ihr, alle Sittlichkeit und Tugend, alles gesunde sociale Leben, die Ehe, die Familie zu destruiren und nur das Fleisch, keinen Geist, keine Vernunft leben zu lassen! Wehe der Welt, wenn dieser dicksinnliche Materialismus ihre Ethik würde! Der sittliche Zustand könnte kein anderer sein, als jener, wie ihn der hl. Paulus von vielen seiner Zeitgenossen schildert: „Viele wandeln als Feinde Christi, ihr Ende ist Verderben, der Bauch ihr Gott, ihre Ehre suchen sie in ihrer eigenen Schande, sie, die nur das Irdische, die Materie denken" (*οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*) Philipp. 3, 18. 19. Denn der Materialismus ist entweder aus Atheismus entsprungen oder führt dazu. Die Gottlosigkeit aber ist Glaubenslosigkeit und Glaubenslosigkeit führt immer zur Sittenlosigkeit. — Zur Literatur: Sigwart, Handbuch d. theoret. Philosophie. Tüb. 1820. S. 201—209. Friedrich Schlegel's philos. Vorlesungen herausgegeb. v. Windischmann. Bonn 1836. Bd. I. S. 191—194. 250—255. Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie Bd. II. 1. Abthlg., welche die Entwicklung des Empirismus und Materialismus von Locke bis Kant enthält. Leipz. 1840. Besonders Stauden-

maier: die Grundfragen der Gegenwart. Freiburg 1851. Vgl. auch d. Art. Antinomismus und Hylozoismus. [Wörter].

Materie, Gegensatz von Geist, s. Geist.

Maternus, erster Bischof von Cöln, s. Cöln.

Maternus, Julius Firmicus, christlicher Apologet des vierten Jahrh., Verfasser der an die Kaiser Constantius und Constanz gerichteten Schrift „de errore profanarum religionum", wird bei den Alten selten erwähnt. So viel man aus seinen Schriften schließen kann, war er aus Sicilien gebürtig und lange Zeit ein Heide, als welcher er eine ansehnliche Würde bekleidete. Baronius meint zwar, er sei nach seiner Bekehrung zum Christenthum Bischof geworden, bringt aber dafür keine soliden Beweise vor. Zwischen den Jahren 334 — 337 verfaßte er acht Bücher „Matheseos" oder nach einer andern Aufschrift „Astronomicorum" an seinen Freund Lollianus, worin er noch ganz im heidnischen Sinne von dem Einfluß der Gestirne auf die menschlichen Dinge und Schicksale handelt und seinen Freund beschwört, diese ägyptischen und babylonischen Geheimnisse nicht auszubreiten. Diese Schrift, welche Maternus noch als Heide verfaßte, erschien gedruckt zuerst zu Venedig 1501, dann zu Basel 1551. Die oben erwähnte andere Schrift, welche Maternus nach seiner Bekehrung schrieb, erschien zu Venedig 1499, Basel 1533, Straßburg 1562 (edirt von M. Flaccius), Paris 1589 in der Biblioth. P. P. t. IV., Leyden 1672, 1709 (v. Wowern und Gronov), Haag 1826 (v. F. Münter). In dieser letztern Schrift über den Irrthum der profanen d. i. heidnischen Religionen erklärt Maternus den Ursprung der heidnischen Religionen und thut durch viele Beispiele dar, daß die Heiden aus den Elementen, aus verstorbenen und selbst lasterhaften Menschen, aus den Gegenständen ihrer Neigungen oder Bedürfnisse und aus andern Dingen ihre Götter und Göttinnen sich erdichtet haben; dabei macht er auch bemerklich, daß die heidnischen Fabeln und Gebräuche auch aus Mißdeutung, Verzerrung und Verstümmlung der biblischen Geschichte entstanden seien. Insbesondere hält sich Maternus bei gewissen mysteriösen Zeichen und Redensarten auf, deren sich die Heiden bei ihrem Götzendienst bedienten, und wendet sie im geistlichen Sinne auf Christus an. Dupin in seiner Nouv. Bibl. t. I. p. 212 bemerkt über diese Schrift: „Ce traité est très-élégant et rempli d'une érudition profonde; l'auteur y montre beaucoup de science, d'esprit et d'éloquence". Uebrigens forderte Maternus in seiner Schrift die Kaiser auf, die heidnischen Tempel zu zerstören, den Götzendienst zu bestrafen und das Heidenthum mit Gewalt auszurotten. Vgl. auch Schröckh's Kirchengeschichte VI. 11. [Schrödl.]

Matha, s. Trinitarier.

Mathesius, Johann, vertrauter Jünger Luthers und Verfasser der Predigten über Luthers Leben, zu Rochliz in Sachsen geboren 1504, studirte einige Zeit an der Universität Ingolstadt, hielt sich sodann zu München und auf dem Schlosse Odelzhausen auf, kam, von Luthers Schriften eingenommen, um 1529 nach Wittenberg, um Theologie zu studiren, wurde hier Luthers mehrjähriger Tischgenosse und erhielt im J. 1532 das Schulrectorat und später das Pastoramt im Joachimsthale, wo er bis zu seinem Tode 1564 blieb. Mathesius hielt es, gleich allen damaligen Protestanten für seine Hauptaufgabe, vor Allem eifrig wider das Papstthum zu predigen, dabei konnte er aber nicht umhin unter vielen Klagen einzugestehen, daß trotz des neuen Evangeliums die Leute immer ärger werden, und schreibt die Ursache nicht mit Unrecht den Predigern der Solafides zu. Gegen Ende seines Lebens hatte er schreckliche Aengsten auszustehen, die er für Anfechtungen des Satans hielt, der ihn zum Abfalle von Gottes Barmherzigkeit und von dem Blute Christi habe zwingen wollen! Er hinterließ sehr viele Predigten, darunter 17 Predigten vom Anfang, Leben, Lehr, Bekenntniß und seligen Abschiede Martini Lutheri, die Berg-Postille Sarepta, einen Tractat von der

Rechtfertigung, eine sonn- und festtägliche Postill über die Evangelia, dem Kaiser Maximilian II. dedicirt, Historie von Lehr, Leben und Sterben und Auferstehung Jesu Christi, die Lieder: Aus meines Herzens Grunde, und Herr Gott, der du mein Vater bist u. s. w. Mathesius gehörte unter Majors (s. d. A.) Anhänger. Ein Nachkomme von ihm, Balthasar Mathesius, hat 1705 sein Leben in teutscher Sprache herausgegeben. S. Jöchers Gelehrten-Lexicon, Döllingers Reformation II. [Schrödl.]

Mathildis, die heilige, Mutter des Kaisers Otto I., stammte aus dem Geschlechte des berühmten Sachsenfürsten Witukind und hatte zum Vater den Comes Thietrich, der in der Villa Enger bei Herford wohnte, zur Mutter aber Reinhilda, die Tochter eines dänischen Vaters und einer friesischen Mutter. Ihre Erziehung genoß Mathildis im Kloster Herford unter der gleichnamigen Abtissin Mathildis, der Mutter des Comes Thietrich. Herzog Otto der Erlauchte von Sachsen, der Bruder jenes erlauchten sächsischen Großgrafen (Herzogs) Ludolf, von dem das Haus der Ludolfinger genannt wird, und welcher das Kloster Gandersheim stiftete (s. den Art. Gandersheim), hatte zwei Söhne, Thancmar und Heinrich, und da er von der Schönheit und den trefflichen Eigenschaften der Zöglingin Mathildis hörte, schickte er, um sich davon zu überzeugen, zuerst den Grafen Thietmar in's Kloster, der sie mit Anwendung von List zu sehen bekam, worauf dann Heinrich selbst, Otto's Sohn, mit glänzendem Gefolge vor dem Kloster erschien und um Mathildis warb und sie bekam. Bald folgte die Hochzeit; zur Morgengabe schenkte Heinrich seiner Gemahlin alles zur Stadt Wallhausen Gehörige. Nach Otto's Tod († 912), welchem Heinrich succedirte, und nach des letztern Erhebung zum König der Teutschen wurde Mathildis nicht stolz oder eitel, und wenn sie auch öffentlich in Seide und Edelgestein erschien, so bewahrte sie doch dabei ein gottgefälliges, demüthiges und liebreiches Herz, stahl sich Nachts oft von der Seite ihres Gemahls zum Gebet weg, und intercedirte gerne für Unglückliche, Gefangene und Verbrecher. Ihren Kindern Otto, Heinrich, Bruno und Gerberga gab sie eine treffliche Erziehung und war die Seele des schönen Familienlebens, das Eltern und Kinder umschlang, wobei Mathilde nur den Einen Fehler sich zu Schulden kommen ließ, daß sie für ihren Sohn Heinrich eine große Vorliebe hatte. Am Sterbebette dankte ihr Heinrich, ihr Gemahl († 936), daß sie seinen Zorn oft besänftiget, ihm zu allem Guten Rath gegeben, ihn zur Barmherzigkeit angeleitet habe. Ehe sie noch ihren Thränen über Heinrichs Tod freien Lauf ließ, war es ihre erste Sorge, zu fragen, ob noch ein Priester da wäre, welcher noch nichts gegessen und daher für Heinrichs Seele das hl. Meßopfer entrichten könnte? Es fand sich der Priester Adeldach; sie blieb ihm seitdem immer besonders gewogen und verschaffte ihm in der Folge einen bischöflichen Stuhl. Nachdem sie die Messe gehört und dem Celebranten zwei goldene, künstlich gearbeitete Armspangen geschenkt hatte, eilte sie zur Leiche des Gemahls und goß ihren Schmerz in heiße Thränen aus. Zu diesem nie versiegenden Schmerz gesellte sich bald ein neuer. Dem König Heinrich folgte als Herzog und König nicht sein Sohn Heinrich, wie es Mathilde wünschte, sondern Otto, der ältere Sohn, in Folge dessen der alte Zwist zwischen den zwei Brüdern sich mehr und mehr verschlimmerte. Hatte Mathilde durch ihre Vorliebe für den jüngern Sohn Heinrich den Samen zum Bruderzwist ausgesäet, so war jetzt sie es auch, welche sich alle Mühe gab, die entzweiten Herzen zu versöhnen, was ihr auch allmählig gelang. Mathilde konnte nun wieder ungestört ihrem Hange zu Werken der Frömmigkeit und Milde Folge leisten. Mit unbeschreiblicher Andacht wohnte sie der hl. Messe bei, bei der sie jedesmal Brod und Wein opferte. Speise und Schlaf genoß sie nur nach Nothbedarf und war mit dem Hahnengeschrei oft schon mit dem ganzen Psalter fertig. Selten sah man sie erzürnt, nie übermäßig trauernd oder lachend. Von ihren Einkünften spendete sie frei-

gebigst an Arme und Diener Christi.“ Allein ihre Freigebigkeit, ihre Mildthätigkeit zogen einen schweren Sturm über sie herbei. Es verbreitete sich das Gerücht, sie hätte ungeheure Summen angehäuft und den königlichen Schatz durch ihre überschwänglichen Ausgaben für die Armen gänzlich erschöpft; Otto glaubte daran und ließ sogar Häscher aufstellen, welche Mathildens Almosenaustheilern die Almosen und Gaben abnehmen sollten; selbst Heinrich wurde an der Mutter irre, und dieß that ihr besonders wehe. Zuletzt verließ sie nothgedrungen, und um nicht ferner ihren Söhnen eine Veranlassung zu Beleidigungen Gottes zu sein, die ihr von Heinrich, ihrem Gemahle, geschenkten Güter und zog sich in ihre Heimath zurück. Mit der Mutter zog sich aber der Segen von Otto und Heinrich weg, allerlei Strafen Gottes kamen über sie. Da beredeten Priester und weltliche Große die Gemahlin Otto's, Edith, sie möge doch Otto bewegen, die Mutter wieder zurückzurufen. Otto, sein Unrecht einsehend, folgte dem Rathe; er schickte eine glänzende Gesandtschaft an Mathilde ab, sie zur Rückkehr einzuladen, eilte ihr dann selbst entgegen, und stieg, als er sie erblickte, sogleich vom Pferde und bat auf den Knieen um Vergebung. Weinend flehte auch Heinrich um Verzeihung. Mathilde wurde nun wieder in alle ihre Ehren und Güter eingesetzt, seitdem störte nie mehr ein Mißklang die Einigkeit und Liebe der königlichen Familie. An andern Prüfungen fehlte es indeß Mathilden nicht. Die größte nach dem Tode ihres Gemahls war der Tod ihres geliebten Sohnes Heinrich, des Herzogs der Bayern († 955). Eine bayerische Gesandtschaft kündete ihr denselben zu Quedlinburg an. Ihre Thränen floßen den ganzen Tag, an welchem sie die Trauerbotschaft erhielt, ohne Aufhören; zuletzt rief sie alle Nonnen des Klosters Quedlinburg, wo sie wohnte, zusammen, betet mit ihnen in der Kirche, geht sodann zu der Tumba, welche den Leichnam ihres Gemahls umschloß, und brach mit darüber geneigtem Haupte in die Schmerzensworte aus: „O mein Herr, wie glücklich bist du, der du diesen Schmerz nicht erlebt hast! Bisher habe ich mich über deinen Tod nur immer durch dein Ebenbild, deinen Sohn, trösten können, nun ist auch dieser Trost dahin!“ Seit dieser Zeit vertauschte sie die königlichen Kleider mit Trauergewändern, seitdem „neminem voluit audire carmina secularia cantantem nec quemquam videre ludum exercentem, sed tantum audivit sancta carmina de evangeliis vel aliis scripturis sacris sumpta nec non in hoc sedulo delectabatur, ut de vita vel passione sanctorum sibi cantaretur“; seitdem nahm wie ihre Liebe zu Gott, so auch ihre Mildthätigkeit um Christi willen noch einen höhern Schwung. Denn zweimal des Tages, erzählt ihr vortrefflicher Biograph, speiste sie die Armen und gab von ihrem eigenen Tische weg die besten Gerichte den Nothdürftigen. Aber was Wunder, ruft der Biograph aus, daß sie gegen Menschen so wohlthätig ist, da sie auch den Hahn, der die Gläubigen zum Dienst Gottes aufweckt, und die Vögel nährte? Wohin immer sie reiste, ließ sie neben dem Wagen her Wachskerzen für die Oratorien und Speisen für die Armen auf dem Wege tragen. Wenn sie im Wagen dem Gebete oder der Lectüre oblag oder etwas schlief, so durfte ihre treue Dienerin Richburga keinen Armen ohne Gruß oder Gabe vorüberziehen lassen, und wenn sie es versäumte — wobei Mathilde gewöhnlich erwachte, so feinhörend war ihr Ohr für die Stimme der Armuth — so mußte der Wagen anhalten und der vorübergelassene Arme zurückgerufen werden. Wo immer sie sich im Winter aufhielt, da sorgte sie dafür, daß unter jedem Dach täglich die ganze Nacht hindurch das Feuer brannte, und zugleich ließ sie unter freiem Himmel ein Feuer unterhalten, damit die Vorübergehenden sich wärmen könnten und in der Finsterniß der Nacht ein wohlthätiges Licht leuchtete. Vorzüglich war es der Samstag, an welchem sie allwochentlich als am Vorabende des Sonntags und dem Sterbetage ihres unvergeßlichen Gatten ihrer Mildthätigkeit die Krone aufsetzte, für die Armen Bäder zubereiten ließ, wobei sie oft die Dienste einer Bademagd verrichtete, den Kranken Obst und das

Beste von der königlichen Tafel überschickte. Den Dreißigsten und Jahrestag des Todes ihres Gatten widmete sie gleichfalls in besonderer Weise frommen Werken. An Feiertagen las sie in hl. Büchern oder ließ sich daraus vorlesen. An Werktagen pflegte sie auch Handarbeiten zu verrichten, und hatte sie irgend einen Tag, gehindert durch Liebeswerke, nichts arbeiten können, so nahm sie noch vor Tisch und bei demselben stehend irgend eine Arbeit vor, um, wie sie sagte, das Brod nicht umsonst zu essen. Diese herrliche Frau, wohl wissend, daß damals vorzugsweise aus den Klöstern alles Gute ausging, wie sie ja selbst eine der schönsten Blüthen dieser Institute war, nahm sich auch um die Klöster sehr an und stiftete neue Klöster zu Quedlinburg, Nordhausen, Pölde und Enger, worunter Quedlinburg (s. d. A.) das vornehmste war und wohin die Nonnen des Klosters Winithohusen (gestiftet von Liutbirga, Tochter des Ostphalenfürsten Hessi, der sich 775 an Carl d. Gr. ergab, Christ wurde und 804 starb, s. Pertz, Script. IV (VI), 158 etc.) transferirt wurden. Für so viel Edles und Heiliges, das sie wirkte, empfing sie schon hienieden einen Theil des Lohnes. Zwar mußte sie auch ihrem jüngsten Sohne Bruno, dem ausgezeichneten Erzbischof von Cöln (s. d. A.), im J. 965 in's Grab schauen; allein in der tiefsten Ehrfurcht und der zartesten Liebe Otto's und seiner zweiten Gemahlin, der hl. Adelheid (s. über Adelheid Pertz, Script. IV (VI), p. 633—649 und Bolland. 9. Febr.) gegen sie, im fröhlichen Kreise ihrer heranblühenden Enkel und Enkelinnen und in der glorreichen Regierung und Erhebung Otto's zum römisch-teutschen Kaiser fand sie einen reichen Ersatz. Im Nonnenstifte Nordhausen sahen sich Mathilde und Otto zum letzten Male. Nachdem sie ihm nochmal recht dringend dieses Stift empfohlen, das sie hier, wo ihr Sohn Heinrich und ihre Tochter Gerbirg geboren worden, für die Seelen ihres Gemahls und Sohnes Heinrich, für die Stabilität des Reiches und für alle die Ihrigen errichtet hatte, hörten sie mit einander die hl. Messe, und weinend begleitete dann die Mutter den weinenden Sohn zum Pferde. Auf einmal, da Otto schon im Begriff stand, abzureiten, verkündet ihm sein eben aus der Kirche kommendes Gefolg, nach dem Abschied von ihm (Otto) in die Kirche zurückgekehrt, sei Mathilde an die Stelle, wo er während der Messe gekniet, hingeeilt, habe sich da auf die Knie geworfen und küsse unter Thränen die Spuren seiner Füße. Otto steigt schnell wieder vom Pferde, begibt sich in die Kirche, sieht tief bewegt das rührende Schauspiel und kniet sich zu ihrer Seite nieder. Doch gottergeben rafft sich jetzt Mathilde auf und entläßt ihren Sohn in Christi Frieden. Sie besuchte nochmal alle ihre Klöster. Im Gefühle des nahen Todes begab sie sich in das Kloster zu Quedlinburg, um hier an der Seite ihres Gemahles Heinrich begraben zu werden. Sterbend gab sie ihrer Enkelin Mathilde (welche nachher das Kloster Quedlinburg erweiterte und demselben würdig vorstund, s. Pertz, Script. III (V), 74—75) heilsame Lehren. Man mußte sie zur Erde auf ein aufgebreitetes Cilicium legen und ihr Haupt mit Asche bestreuen. So starb sie am 14. März 968. — Der Verfasser ihrer schönen Biographie ist ein Cleriker, der vierzig Jahre nach Mathildens Tod auf Geheiß Kaiser Heinrichs des Heiligen, ihres Urenkels, ihr Leben beschrieben hat, das bei Pertz, Script. IV (VI), p. 282—302 und bei den Bollandisten 14. März zu finden ist. Auch der Mönch Widukind von Corvey feiert ihr Andenken durch ein herrliches Eloquium, s. Pertz, Script. III (V), p. 465—466. [Schrödl.]

Mathuriner, s. Trinitarier.

Matrikel der Armen, s. Mensa pauperum.

Matrikel der Geistlichen heißt das Verzeichniß, welches den Personalbestand der an einer Cathedral-, Collegiat- oder Pfarrkirche angestellten und bepfründeten Cleriker enthält. Von jeher nämlich wurden die an einer Hauptkirche (titulus) bleibend angestellten Cleriker, zum Unterschiede der nur aushilfsweise gebrauchten oder bloß eine Zeit lang in einer fremden Pfarrei oder Diöcese com-

morirenden Geistlichen, Clerici intitulati genannt und in das Verzeichniß (matricula) der an der betreffenden Kirche beamteten Geistlichen eingetragen, daher clerici immatriculati i. e. ecclesiae matrici adscripti.

Mattathias, s. Maccabäer.

Matthäi, s. Bibelausgaben.

Matthäus der Apostel, s. Evangelien.

Matthäus Blastares, s. Canonensammlungen.

Matthäus Florigerus, s. Matthäus von Westminster.

Matthäus Parisius (Paris, Parisiensis), englischer Benedictiner und Schriftsteller des 13ten Jahrhunderts, wurde wahrscheinlich gegen Ende des 12ten Jahrhunderts geboren und führt seinen Zunamen Parisius von seiner Familie, nicht von der Stadt Paris; denn obgleich man nicht weiß, wo in England Matthäus das Licht der Welt erblickte, so steht doch so viel fest, daß England sein Vaterland ist. Im J. 1217 legte er, wie er selbst berichtet, das Ordensgewand des hl. Benedict im Kloster des hl. Alban bei Altverulam an. Er war ein Mann von vielen Studien und Kenntnissen, schrieb, wenn man den Eadmer (s. d. A.), Wilhelm von Malmesbury (s. d. A.) und Wilhelm von Newbury (s. d. A.) ausnimmt, unter den englischen Chronisten am besten lateinisch, führte aber eine sehr spitzige und scharfe Feder, theilt Hiebe nach allen Seiten aus, fällt rücksichtslos über Päpste, Kaiser, Könige, Bischöfe, Aebte, Mönche und Alles her, was ihm über den Weg kommt, ist stets verworren, wie die vielen Irrthümer in seinen Schriften beweisen, und nahm es oft auch mit der Wahrheit so wenig strenge, daß er, fortgerissen von blinder Kritisirsucht und Leidenschaftlichkeit, picante Anecdoten, unverbürgte, selbst unsinnige Sagen, und allerlei Verdächtigungen, Uebertreibungen und Verläumdungen für historische Thatsachen gibt. Für Jene, welche das Declamiren gegen den Stolz und die Habsucht der Päpste zu den besondern Merkmalen des protestantischen Geistes zählen, ist Matthäus classisch, und sie mögen ihn unter die Vorläufer der Reformation zählen, was indeß doch schwer hält, da er nie das Institut des Papstthums angriff und ungeachtet seiner Invectiven gegen die Minoriten und Dominicaner doch ein eifriges Glied seines Ordens gewesen sein soll; ja er wurde sogar ein Reformator der Benedictinerklöster Norwegens, wohin er auf Bitte der Norweger und im Auftrage des Papstes Innocenz IV. um 1248 reisen mußte. Von sich selbst redet Matthäus immer mit bedeutendem Respect, und rühmt sich namentlich seines innigen Verhältnisses zu König Heinrich III. von England. Man setzt seinen Tod gewöhnlich auf das J. 1259. Seine sogenannte historia major, eigentlich eine Chronik von Erschaffung der Welt bis auf 1250 oder 1259, gehört größtentheils nicht ihm an, indem dieselbe von Erschaffung der Welt an bis zu Christi Geburt einen unbekannten Chronisten, und von Christi Geburt bis auf 1235 mit wenigen Ausnahmen den Roger de Vendover, einen Genossen des Matthäus im Kloster zu St. Alban († 1237), zum Verfasser hat; erst von 1235 beginnt die Arbeit des Matthäus, welche von 1259—1273 von W. Rishanger fortgesetzt wurde. Außerdem hat man von Matthäus Paris noch die Leben der zwei Offa, Könige von Mercien, und die Leben der Aebte des Klosters St. Alban. S. Oudin. comment. d. script. Eccl. t. III. p. 204, Lips. 1722 und ibid. p. 97; H. Schüz, S. J. comment. crit. de scriptis et scriptor. crit. historicis, Ingolst. 1761, tit. Parisius. [Schrödl.]

Matthäus von Westminster, Mönch der Westminster-Abtei zu London, gestorben im Jahre 1307, wie Casimir Oudin in seinem Commentar de script. Eccl. t. III. p. 700 (Lips. 1722) gegen Jene nachweist, welche dessen Tod auf das J. 1377 hinausgeschoben haben, kommt öfter auch unter dem Namen Matthäus Florigerus vor, weil er ein aus mannigfaltigen Chroniken zusammengesetztes Geschichtswerk verfaßte, welches „flores historiarum“ betitelt ist. Dieses sehr um-

fassende Geschichtswerk hebt vom Anfang der Welt an und geht bis 1307. Die Jahre 1250 oder 1259 bis 1307 sind von Matthäus selbst bearbeitet und zwar nach Oudins Bemerkung „cum tanta sinceritate, veritatis cura et studio, ut multam inde laudem apud aequos rerum aestimatores meruerit, quamvis ob dicendi characterem maxime sordescat, pro more hujus saeculi". Das Werk des Matthäus ist sehr viel benützt worden, theils weil die Quellen, aus denen er geschöpft, Vielen nicht zugänglich waren, theils weil sich bei ihm Alles abgekürzt und zusammengezogen findet. Die vielen Legenden, die nacherzählt werden, und die aus Klosterchroniken gesammelten Nachrichten verleihen dem Werke ein besonderes Interesse. Ausgaben dieses Werkes erschienen zu London 1567 und Frankfurt 1601. Vgl. Lappenberg, Gesch. Engl. Bd. I. Einleitung. [Schrödl.]

Matthias, ohne Zweifel einer der zweiundsiebenzig Jünger Jesu (cfr. Clemens. Alex. stromat. lib. 4. Euseb. hist. eccles. Lib. I. c. 12. Hieronym. in Catal.), wurde in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und der Geistessendung an des Judas Ischarioth Stelle durch's Loos und unter Gebet zum Apostel erwählt, Apg. 1, 23 ff. Wie über sein früheres Leben, den Ort seiner Geburt rc. nichts bekannt ist, so sind auch über seine apostolische Wirksamkeit, den Ort, die Zeit und Art seines Todes keine ganz zuverlässigen Nachrichten auf uns gekommen. Nach den griechischen Martyrologien, womit auch Nicephorus h. e. lib. II. c. 40. übereinstimmt, hätte er zuerst in Judäa, dann in Aethiopien das Evangelium gepredigt, daselbst auch ein Bisthum errichtet und sein Leben am Kreuze beschlossen. Gestützt auf die Nachricht in Dorothei Synops.: „Mathias in interiore Aethiopia, ubi Hyssus maris portus et Phasis fluvius est, hominibus barbaris et carnivoris praedicavit Evangelium. Mortuus est autem in Sebastopoli, ibique prope templum Solis sepultus", nimmt Cave in s. antiquit. Apost. p. 743 an, daß Cappadocien mit Aethiopien verwechselt sei, denn nur in Cappadocien sei der bischöfliche Sitz am Ausflusse des Asparus (oder Phasis) oder der Hafen Hyssus zu suchen. Während sodann Hippolytus und Isidor in tractatu de vita et morte sanctor. novi Testam. c. 80. ihn, ohne daß seines Martyrertodes erwähnt wird, zu Jerusalem sterben und begraben werden lassen, wurde er nach Andern von den Juden als ein Gotteslästerer gesteinigt und dann enthauptet (Perionii vita apost. p. 178 sq.); über die Zeit und den Ort seines Martyriums lassen uns die alten Nachrichten noch mehr im Ungewissen. Constantins d. Gr. Mutter, die hl. Helena, habe die Reliquien des hl. Matthias nach Rom gebracht, und einen Theil derselben bewahrt man in der Kirche zum hl. Matthias zu Trier und in jener der hl. Maria der Aeltern zu Rom. Das Fest dieses Apostels wird in der römischen Kirche am 24. und je im Schaltjahre am 25. Febr., in der griechischen Kirche dagegen am 9. August gefeiert. Schon frühe hatte man unter des Matthias Namen ein apocryphisches Evangelium, cfr. Euseb. h. e. III. c. 25, auch erwähnt Clem. Alex. Strom. 2, 163. 7, 318. *παραδόσεις* des hl. Matth., welche Ueberlieferungen, traditiones (cfr. Hieron. Prooem. commentar. in Matth.) vielleicht mit jenem einerlei Schrift waren. S. den Art. Apocryphen-Literatur. Vgl. Winer, biblisches Realwörterbuch, Band II. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Band III. S. 240 ff. Acta Sanctor. Tom. III. Februarii pag. 431—454. [Fritz.]

Matutin, s. Brevier.

Mauren, die, in Spanien. Mit dem Namen Mauren bezeichnet man jenes Mischvolk, welches in Nordafrica durch die Vermischung der Berbern und Araber entstand, als letztere im siebenten Jahrhundert das alte Mauritanien eroberten, d. i. mit Hilfe der Berbern den Byzantinern entrissen. Nordafrica war jetzt ein Theil des großen Kaliphates, dessen Residenz seit der Thronbesteigung der Omijaden (660 n. Chr.) von Medina nach Damascus verlegt worden war. Von der nordafricanischen Küste blickten nun die für Verbreitung des Islams und für Er-

oberung gleich glühenden Araber nach dem nahen Spanien hinüber und suchten es auch bald mit räuberischen Streifzügen heim, wurden aber 672 von dem kräftigen gothischen (spanischen) Könige Wamba mit großem Verluste zurückgetrieben. Doch nicht lange, so öffnete eine innere Parteiung in Spanien ihnen den Zugang zu diesem Lande. Einer der nächsten Nachfolger Wamba's, **Wittiza**, hatte den Herzog Theofried von Cordoba blenden lassen. Darüber erregte dessen Sohn **Roderich** eine Empörung und bemächtigte sich 710 des Thrones. Aber Wittiza's Söhne, in Verbindung mit ihrem Oheim, dem Erzbischof **Oppas** von Sevilla, und dem Grafen **Julian**, Statthalter von Septum (Ceuta), riefen jetzt aus Haß, um Roderich zu stürzen, den arabischen Statthalter Musa aus Africa zu Hilfe. Schon 711 erschien dessen Feldherr Tarik an der Südspitze Spaniens und siegte in der großen Schlacht bei Xeres de la Frontera. König Roderich fiel mit dem größten Theil seines Heeres, Musa aber rückte jetzt selbst mit neuen Schaaren nach, eroberte in weniger als fünf Jahren beinahe die ganze pyrenäische Halbinsel, und gründete so die Herrschaft der Mauren in Spanien. Nur noch in den nördlichen Gebirgen von Asturien, Biscaya und Castilien hatte ein Sprößling des alten Königshauses, **Pelayo**, ein wenn auch kleines, doch unabhängiges christliches Reich sich gerettet; in den westlichen Pyrenäen aber wußten die Basken, wie früher gegen die Westgothen (s. **Gothen**), so jetzt auch gegen die Mauren ihre Freiheit zu bewahren. Alles übrige Spanien war in die Gewalt der Mohammedaner gefallen und dem großen Kaliphate einverleibt, von diesem aber in Bälde wieder getrennt und in das selbstständige Kaliphat von Cordova (756) verwandelt worden, welche eine Heimath der Künste und Wissenschaften, aber auch des Luxus und aller Art Ueppigkeit wurde. Den weitern Siegeslauf der Araber hemmte Carl Martel (s. d. A.) durch die blutige Woche von Poitiers (732) so gründlich, daß es die Geschlagenen nie mehr die Pyrenäen zu überschreiten gelüstete. Dagegen griff sie in ihrem eigenen Lande schon des „Hammers" großer Enkel **Carl** an, nahm ihnen einen Theil des kürzlich Eroberten und verschmolz es in die große hispanische Mark, woraus sich nach seinem Tode eine Reihe kleiner christlicher Reiche, zuletzt das Königreich Navarra und die schöne Grafschaft Barcelona oder Catalonien bildeten. So ging der Stern der spanischen Unabhängigkeit wieder auf, denn auch Pelayo's kleiner Staat war unterdessen durch glückliche Kämpfe gegen die ungläubigen Fremdlinge gewachsen und hatte sich schon im Anfange des zehnten Jahrhunderts (918) zum Königreiche Leon und der Grafschaft Burgos oder Castilien erweitert. — Eine neue und großartigere spanische Staatenbildung begegnet uns seit der Mitte des eilften Jahrhunderts. Im Jahre 1028 war die Grafschaft Castilien durch Erbe an Sancho III., **Major** von Navarra, gefallen, aber durch Theilung erhielt sie sein Sohn **Ferdinand** (1035) als eigenes Königreich, und da er drei Jahre später auch Leon sammt Galicien ererbte, bildeten von nun an diese drei Staaten, freilich nicht ohne Unterbrechung vereint, aber seit Ferdinand III. (1230) auf immer und gesetzlich verbunden, das größte unter den spanischen christlichen Reichen, das zugleich die Bestimmung in sich trug, die schöne pyrenäische Halbinsel zuletzt ganz von der maurischen Gewalt zu befreien. Schon 1084 fiel **Toledo**, die alte westgothische Residenz, wieder in die Hände der Christen und wurde jetzt die Hauptstadt Castiliens. — Frühe erhielt dieser Staat einen starken Nachbar an **Aragon**, welches, Anfangs unbedeutend, sich schnell zu beträchtlicher Ausdehnung und Stärke erhob. Bisher ein Theil des frühzeitig großen Navarra's, war es durch dieselbe Theilung, wie Castilien, im Jahre 1035 ein eigenes Königreich unter Sancho's Sohne **Ramiro** geworden. Erbschaft und Eroberung brachten bald bedeutenden Zuwachs, und nach der Vereinigung mit Barcelona durch Heirath (1137) nahm Aragonien alsbald den zweiten Rang im christlichen Spanien ein, während Navarra nunmehr die dritte Stelle verblieb. Ja, es sank sogar

zur vierten herab, nachdem Alphons VI. von Leon und Castilien seinem Tochtermanne Heinrich von Burgund den westlichen, den Mauren wieder entrissenen Küstenstrich als erbliche Grafschaft Portugal zugewiesen hatte. — Aehnliche Theilungen unter Söhne und Töchter schwächten und zersplitterten wiederholt die spanischen Reiche, bis Ferdinand III. (s. d. A.) im Jahre 1230 Castilien, Leon und Galicien gesetzlich auf immer verband und Gleiches für Aragon, Barcelona und Catalonien im Jahre 1319 erfolgte. — So lange der christlichen Reiche in Spanien noch viele, ihrer gegenseitigen Fehden aber unzählige waren, hatten die Mauren auch von dem begeisterten Heldenthum der spanischen Ritter nur wenig zu fürchten. Aber auch bei ihnen riß schon in den drei ersten Jahrhunderten nach der Eroberung Zwietracht in dem Maße ein, daß wiederholt einzelne Parteien den Beistand der Christen erflehten, und so diesen den Fortschritt ihrer Waffen selber erleichterten. — Noch mehr, gerade zu der Zeit, als Castilien und Aragon sich zur Selbstständigkeit und Größe erhoben, erlosch im Jahre 1038 der Stamm der Omijaden auf dem Throne von Cordova, und das bisher einige Kaliphat zersplitterte in eine Reihe kleiner Gebiete unter besondern Theilfürsten, wie einst das macedonische Reich nach dem Tode Alexanders des Großen. Hatte schon das eine Kaliphat im Norden Verluste gegen die Christen erlitten, so wurden jetzt die fast immer uneinigen Theilfürsten noch weit leichter besiegt, und zwei Menschenalter nach dem Erlöschen des Kaliphats war schon die Hälfte der pyrenäischen Halbinsel, bis an den Tajo, hauptsächlich durch die Großthaten des Cid Campeador († 1099) von den Christen wieder erobert. Für die Mauren folgte jetzt rasch ein Schlag auf den andern; selbst ihre prachtvolle Hauptstadt Cordovà fiel in die castilischen Hände, und um die Mitte des 13ten Jahrhunderts war von den vielen maurischen Reichen nur mehr das schöne Granada übrig. Eine schmale, aber paradiesische Landschaft an der Südküste Spaniens, im Innern blühend durch Wohlstand und Bildung, reich an poetischem und ritterlichem Geiste, orientalische Sitte geschmackvoll mit europäischer mischend, war es fest durch seine Lage, noch fester durch den Muth seiner Bewohner, geschützt durch die zahlreichen Thürme seiner Städte und die wilden Schluchten seiner Gebirge, zugleich im Besitze aller Mittel, welche Kunst, Handel und Reichthum bieten, durch das Meer gedeckt und durch die Glaubensbrüder im benachbarten Africa kräftig unterstützt. So wußte sich das kleine Granada noch über zweihundert Jahre in Unabhängigkeit und Kraft zu erhalten. Aber am 19. October 1469 vermählte sich Ferdinand, der Erbe von Aragonien, mit Isabella, der Erbin von Castilien, und letztere trat schon im Jahre 1474, ersterer im Jahre 1479 in den wirklichen Besitz der Regierung ihrer Länder. Kaum hatten sie sich in demselben gefestigt, so richteten sich die Blicke dieses merkwürdigen Herrscherpaars auf jene schönen Länder des spanischen Südens, wo schon seit nahezu achthundert Jahren das Kreuz von dem Halbmond verdrängt war. Die Eröffnung der Feindseligkeit von Seite der Mauren gab erwünschte Gelegenheit zur Durchführung jener Pläne, die Ferdinand mit den Worten ausdrückte: „Ich will die Kerne dieses Granatapfels (Granada) einen nach dem andern herauspicken.“ Muley Abul Haken, König von Granada, zerbrach die bisherigen freundlichen Verhältnisse mit Castilien, nahm diesem Reiche seine nicht gehörig bewachte Grenzfeste Zahara (1481) und führte deren ganze Bevölkerung in die Sclaverei nach Granada. Die nächste Wiedervergeltung hiefür war die kühne Eroberung der reichen und starken maurischen Festung Alhama (28. Febr. 1482), und einsichtige Mauren selber erkannten, daß dieß nicht die letzte Strafe des gebrochenen Friedens, wohl aber der Vorbote noch größern Unglücks sein werde. Und so war es auch. Ferdinand mußte zwar im J. 1482 von der maurischen Festung Loja mit großem Verluste wieder abziehen, und noch viel schlimmer erging es dem kleinen Heere, welches im März des folgenden Jahres in den Engpässen der Axarquia bei Malaga fast gänzliche Vernichtung fand. Allein

die Mauren wurden jetzt unter sich selber entzweit, Abu Abdallah oder Boabdil, wie ihn die Spanier nennen, empörte sich gegen seinen Vater, den König Abul Haken, und entriß ihm den größten Theil seines Reiches sammt der Hauptstadt, so daß jetzt der alte Fürst in Malaga, der junge in Granada regierte, die Spaltung aber die Macht des Reichs schwächte und lähmte. Schon einen Monat nach dem Unglück der Christen in den Schluchten der Axarquia wurde Boabdil in der Schlacht bei Lucena (21. April 1483) gefangen und von Isabella nur unter der Bedingung wieder in Freiheit gesetzt, daß er jährlichen Tribut als Vasall von Castilien entrichte und den spanischen Truppen freien Durchzug und Verproviantirung auf dem Marsche gegen seinen eigenen Vater gewähre. Seine Rückkehr nach Granada erneuerte den Bürgerkrieg, und in der Hauptstadt selbst floß ununterbrochen 50 Tage und Nächte lang maurisches Blut, von Mauren selber vergossen. El Zagal, d. i. „der Tapfere", ein Bruder des alten Königs, hatte diesen vom Throne gestoßen und stritt sich nun blutig mit seinem Neffen Boabdil, während das Glück fortan, wenn auch langsam, die spanischen Waffen begünstigte. Eine Festung nach der andern fiel in ihre Hände, und schon im August 1487 mußte sich das herrliche Malaga den Siegern ergeben. Nach zwei Jahren folgte ihm Baza, die Hauptstadt El Zagals, welcher selbst am Glücke verzweifelnd im December 1489 auf den Thron seiner Ahnen verzichtete. Damit war jetzt ein Theil des maurischen Reiches wieder gewonnen, die festen Städte wurden mit Christen bevölkert, in den Vorstädten dagegen und offenen Plätzen durften die Mauren verbleiben, Eigenthum und Religion, Gesetze und Gebräuche unverändert behalten und an die castilische Krone nur so viel entrichten, als sie bisher ihren eigenen Herrschern geleistet hatten. Zu solch' glücklichem Erfolge des Krieges hatte Isabella mehr als der tüchtigste Feldherr beigetragen. Häufig im Panzer, belebte sie durch persönliche Anwesenheit den Muth ihrer Krieger und beschämte selbst ihre Helden durch Scharfsinn und unbezwingbare Festigkeit. Mit rastloser Energie schaffte sie alles Nöthige, sogar ihre Juwelen verpfändend, zum Kriegsbedarf herbei, warb neue Truppen, versorgte die Armeen und nahm sich mitleidig auch der Verwundeten an, zu deren Pflege sie die Errichtung ambulanter Krankenhäuser erfand. Wie ihr aber selbst dieser Krieg nicht bloß ein politischer war, so wußte sie auch in dem Heere den Gedanken eines Kampfes für die Ehre des Kreuzes lebendig zu erhalten, Gebet und kirchliche Weihe mußte die Schlachten beginnen und schließen, kein Zank durfte gehört, kein Spiel gewagt und keine Dirne im Lager gesehen werden. Von der ganzen maurischen Macht war jetzt nur mehr der schwache Boabdil mit der Hälfte des Reiches übrig, der an Abhängigkeit von Castilien gewöhnt und nur durch dessen Schutz auf dem Throne gehalten, schon früher die Uebergabe Granada's versprochen hatte, falls auch El Zagal seinen Antheil abgeben müßte. Auf die Mahnung Ferdinands aber, daß jetzt diese Bedingung erfüllt und die Zeit der Uebergabe gekommen sei, antwortete der Schwächling ausweichend, er sei nicht frei und könne sein Versprechen nicht halten. Ohne Zweifel hatte er großentheils die Wahrheit gesagt, denn wirklich erhob sich das maurische Volk mit neuer Begeisterung zum Kampfe gegen die Christen, und das von 1030 Thürmen beschützte Granada schien auch der größten Macht die Stirne bieten zu dürfen. In der That konnte auch Ferdinand im ersten Feldzug 1490 nichts Erkleckliches leisten, und erst im folgenden Jahre, als Granada gerade gegenüber mit wunderbarer Schnelligkeit die Stadt Santa Fé sich erhob, und die Absicht der Spanier, nicht mehr von der Stelle weichen zu wollen, bezeugte, da erst entschwand den Mauren mit dem Muthe zugleich die Hoffnung auf Rettung. Isabella hatte der neuen Stadt den Namen Santa Fé, d. i. „der hl. Glaube", gegeben, weil sie einerseits den Krieg als einen Kampf für den hl. Glauben betrachtete, und andererseits an den glücklichen Ausgang des ganzen Unternehmens in Frömmigkeit glaubte. Diese Hoffnung hatte auch nicht ge-

täuscht, denn schon am 2. Januar 1492 zog sie in die Hauptstadt des Maurenlandes ein, um die Huldigung des letzten Maurenfürsten zu empfangen. Seufzend nahm dieser sofort Abschied von dem Lande seiner Väter, und blickte zum letzten Mal von dem Felsen, der jetzt noch el ultimo sospiro del Moro heißt, auf das schöne Granada hin, um nun ein kleines Fürstenthum in den Alpuxarras-Gebirgen zu beziehen, das er jedoch bald wieder verließ, um unter seinen Glaubensgenossen in Africa zu sterben. Sein Volk erhielt ähnliche, ja noch mildere Bedingungen, als wenige Jahre früher das des El Zagal, und Eigenthum, Cult und Moscheen, die nationalen Gesetze, Gebräuche und Obrigkeiten sollten ihm ungeschmälert verbleiben, keine größern Abgaben als früher, und innerhalb der nächsten drei Jahre gar keine erhoben werden. Dabei ward Jedem, dem es beliebte, die Auswanderung freigestellt. Was seit nahezu achthalbhundert Jahren das Ziel der höchsten Wünsche aller Spanier gewesen, das war nun erfüllt, die uralte Schande der Ahnen ausgetilgt und die Macht der Feinde nach einem zehnjährigen, mit dem Trojanischen verglichenen Kriege gebrochen. Fast ganz Europa nahm an dem Jubel Spaniens Antheil, und die weltlichen Throne wetteiferten mit dem heiligen Stuhl in prachtvollen Festen zur Feier dieses für die ganze Christenheit wichtigen und freudigen Ereignisses. Der Papst aber verlieh den beiden Herrschern Ferdinand und Isabella den Namen der katholischen Könige, unter welchem Titel Los reyes catolicos sofort das große Herrscherpaar weltberühmt wurde (s. die Art. Ferdinand, der Katholische, und Isabella). An die Spitze der politischen Verwaltung Granada's wurde der Graf Mendoza von Tendilla, zum Erzbischof von Granada aber Fernando de Talavera aus dem Hieronymitenorden bestellt, beide gemäßigte, tüchtige und rechtschaffene Männer. Natürlich suchte der neue Erzbischof alsbald den christlichen Glauben in dem eroberten Lande zu verbreiten, und seine Sittenreinheit, Milde und Wohlthätigkeit unterstützten dieß Bemühen, so daß sehr häufige Bekehrungen vorkamen, und in ganz Granada Niemand mehr geliebt wurde, als der große Alfaqui der Christen, wie die Mauren den Erzbischof nannten. Bald wurde auch Ximenes, Erzbischof von Toledo (s. den Art. Ximenes), dem Talavera zur Förderung der Mission beigegeben (1499), und schon am 18. Dec. desselben Jahres konnte Ximenes viertausend Mauren an einem Tage taufen. Aber in seinem Eifer überschritt er auch die Schranken der Mäßigung, wollte Bekehrungen erzwingen und ließ mehrere tausend Exemplare des Koran ꝛc. verbrennen. Dieß und Anderes erzeugte in den letzten Tagen von 1499 einen gefährlichen Aufstand in Albaycin, d. i. im Maurenquartier von Granada; aber Ferdinand und Isabella stellten jetzt den Bewohnern des meuterischen Stadttheils die Alternative, entweder die Strafe des Hochverraths oder die Taufe zu empfangen. Die Folge war, daß fast alle maurischen Bewohner der Stadt und Umgebung Granada's zum Christenthum übertraten, die übrigen aber in die Gebirgsgegenden oder nach Africa flohen, um den Glauben ihrer Ahnen bewahren zu können. Neue Emeuten der in den übrigen Theilen des alten Reiches Granada noch vorhandenen Mohammedaner gaben Veranlassung, daß auch auf sie die gleiche Alternative, wie auf die Stadt Granada selbst angewendet wurde, und so gab es schon im J. 1501 im ganzen ehemaligen Königreiche Granada, nachdem die Renitenten ausgewandert, keinen einzigen ungetauften Mauren mehr. Im folgenden Jahre erschien die berühmte Pragmatik Ferdinands und Isabella's, welche auch den in Castilien und Leon ansäßigen Mauren (die in Aragonien blieben noch unberührt) auszuwandern oder gläubig zu werden befahl, und auch die meisten von ihnen ließen sich taufen. Zu dieser herben Maßregel gegen die Mauren soll Don Diego de Deza aus dem Dominicanerorden, der Nachfolger Torquemada's († 16. Sept. 1498) im Amte eines Großinquisitors, gerathen haben, und er war es überdieß, der den katholischen Königen auch in Granada die Inquisition (s. d. A.) einzuführen rieth, um die

Rückkehr der Moriscos (so nannte man die getauften Mauren) zum Islam zu verhüten. Doch Isabella gestand nicht mehr zu, als daß das Inquisitions-Tribunal von Cordova seine Gerichtsbarkeit auch über Granada ausstrecken, jedoch nur im Falle eines vollständigen Abfalls vom Christenthum, nicht aber wegen einzelner geringerer Abweichungen einen Morisken beunruhigen dürfe. Unter ähnlichen Bedingungen wurden auch die Morisken in Castilien und Leon, und seit Carl V. auch die von Aragonien der Inquisition unterstellt und meistens sehr milde behandelt. Papst Clemens VII. sorgte dafür, daß sie einen tüchtigen Unterricht in der christlichen Religion erhielten, und zu gleicher Zeit gebot Kaiser Carl V., die Güter der Apostaten dürften nicht confiscirt, sondern müßten ihren Kindern erhalten und kein Abtrünniger unter ihnen dürfe von der Inquisition zum Tode verurtheilt werden. Auch Gregor XIII. suchte durch Milde die Morisken zu gewinnen, aber eine aufrichtige und nachhaltige Bekehrung derselben erfolgte so wenig, daß sie vielmehr durch neue Aufstände, durch hochverrätherische Verbindungen mit den Mauren in Africa u. dgl. unter Philipp III. im J. 1609 ihre völlige Vertreibung aus Spanien selbst herbeiführten. Häufig wird diese Verjagung der Moriscos den Spaniern zum großen Vorwurfe gemacht; aber richtig wiesen schon die Göttinger gelehrten Anzeigen (vom 28. Juli 1842) darauf hin, daß dieselbe von den aufgeklärtesten und geistreichsten Zeitgenossen, wie Cervantes, als eine dringende Nothwendigkeit ersehnt worden sei; und auch in der Zeitschrift „das Ausland" (1845, Nr. 146) wird anerkannt, daß durch die offenen und geheimen Anhänger der Mauren die Staatseinheit in Spanien viel stärker gefährdet war, als man gewöhnlich zu glauben geneigt ist. Vgl. meine Schrift: „der Cardinal Ximenes", S. 1. 24. 56. 294. und die dort citirten Werke und Quellen. Außerdem Aschbach, Gesch. der Westgothen; Conde, Gesch. der Mauren in Spanien. [Hefele.]

Mauriner, s. Maurus.

Mauritius, der hl., Primicerius der thebäischen Legion, s. Legio Thebaica. — Ein anderer Mauritius wird in den griechischen Martyrologien erwähnt; er soll unter Diocletian mit 70 Andern zu Apamea in Syrien gemartert sein (s. Acta SS. 21. Febr.). — Unter dem 10. Juli erwähnt das Mart. rom. noch einen Mauritius, welcher mit Leontius, Daniel und Andern zu Nicopolis in Armenien unter Licinius grausam gemartert und endlich verbrannt wurde.

Maurus, Congregation des heiligen. Wie der heilige Placidus die Regel des heiligen Benedictus in Sicilien verbreitete, so stiftete der hl. Maurus, Lieblingsschüler des Letztern, die ersten Klöster dieser Regel im Frankenreiche, weßwegen er hier bei den Benedictinern und der Kirche überhaupt in besonderem Ansehen fortwährend stand, ja seine hauptsächlichste Stiftung, die berühmte Abtei Glanfeuil, erhielt zu seinem Andenken den Namen St. Maurus an der Loire (St. Maur sur Loire). Besondern Ruhm erntete die Congregation des hl. Maurus durch den moralischen und wissenschaftlichen Gehalt. Ihren Ursprung verdankt sie der Reform, welche im J. 1613 in der Abtei St. Augustin von Limoges eingeführt und 1621 und 1627 kirchlich bestätigt wurde. Diese unter dem Namen des heiligen Maurus, wie sie nach einem Capitelsbeschluß benannt wurde, bekannte Congregation begriff gegen 124 Abteien und Prioreien in sich, war in sieben Provinzen getheilt und wurde von einem besondern General, der in der Abtei St. Germain des Pres zu Paris residirte, geleitet. Zu ihren Haupthäusern gehörte außer St. Germain noch St. Denis, Fleury oder St. Benoit sur Loire, Marmontier, Vendôme, St. Remis de Rheims, St. Pierre de Corbie, Fécampe rc. Zwischen der Congregation St. Vanne und St. Hidulph bestand eine sehr enge Verbindung; auch waren ihre Statuten beinahe dieselben. Die Congregation selbst war eine tief eingreifende Reform des Benedictinerordens, weßwegen ihr auch der Cardinal Richelieu eine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Nachmals

wurde die Disciplin freilich lockerer, aber immerhin erhielt sich der wissenschaftliche Ernst, und die Novizenhäuser blieben gelehrte Schulen, in denen die Aspiranten einem regelmäßigen Curse folgten und sich durch tiefe systematische Studien zur Aufnahme in den Orden vorbereiteten. In jeder Provinz bestanden zum Zwecke der Ausbildung zwei Novizenhäuser, aus welchen die Novizen in andere Klöster versetzt wurden, um ein abermaliges Noviciat von zwei Jahren zu bestehen, einen fünfjährigen Curs in der Philosophie und Theologie durchzumachen und dann erst noch ein Jahr in sich zu gehen (Un an de recollection) und sich gehörig zu sammeln, bevor sie die Priesterweihe empfangen konnten. Die Verfassung der Congregation selbst war folgende. An der Spitze des Ganzen stand der General, nicht auf Lebenszeit, sondern auf eine unbestimmte Dauer, gewöhnlich auf drei Jahre, gewählt. Dieser wurde unterstützt von zwei Assistenten, und für jede Provinz von einem Visitator und einigen Definitoren, welche sämmtlich vom Generalcapitel gewählt wurden. Vom Anfang bis zum Ende der Congregation waren die Generale lauter ausgezeichnete Männer. Eine andere passende Einrichtung war eine Modification der strengen Ordensstatuten. Die literarisch beschäftigten Mönche waren größtentheils vom Chordienste frei und konnten für ihre Zwecke Reisen machen; aber auch die übrigen hatten vielfache Erholungen. Die Unzufriedenheit wurde am leichtesten dadurch niedergehalten, daß die Mönche Klöster und Pfarreien wechseln konnten. Aber auch andere Umstände kamen der Congregation zu gute. Einmal war es für jeden Mauriner ein stets erhebendes Gefühl, Mitglied eines Institutes zu sein, welches sich der allgemeinen Achtung rühmen konnte; sodann traten immer hochgebildete Männer aus den höchsten Ständen in dasselbe ein. Die beste Garantie hatte übrigens die Congregation in dem religiösen und moralischen Charakter ihrer Mitglieder selbst. Uebrigens war die wissenschaftliche Aufgabe, die nachmals mit so großem Ruhme gelöst wurde, nicht eigentlicher Zweck der Reformation; aber schon der erste General Gregor Tarisse (1630—48) begünstigte besonders talentvolle und strebsame Jünglinge. Bald wurde auch jene Einrichtung getroffen, daß nach Vollendung ihrer Studien die jungen Benedictiner, welche höhere Talente besaßen und Neigung zu wissenschaftlichen Arbeiten zeigten, Behufs weiterer Ausbildung in Klosteracademien oder in höhere Lehranstalten versetzt wurden. Aus diesen wurden die Lehrer für die Novizenhäuser und Seminarien (in welch' letzteren junge Edelleute erzogen wurden) und die Bibliothecare für die einzelnen Klöster gewählt. Anderen wurden sogleich gelehrte Arbeiten übergeben, deren Vollendung gewöhnlich die Aufgabe ihres Lebens blieb. Anfangs bestanden diese Arbeiten in Sammlungen von Materialien zur Geschichte der zur Congregation gehörigen Benedictinerklöster und zur Geschichte der Heiligen, was naturgemäß zu paläolographischen und diplomatischen Ausarbeitungen führte. In der Folge erstreckte sich die Thätigkeit der Mauriner über alle Zweige menschlichen Wissens. Auf ihre schriftstellerischen Arbeiten selbst näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; trefflich und ausführlich handelt hierüber Herbst in der Tübinger theologischen Quartalschrift Jahrg. 1833 u. 1834: „Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften". Leider erlag die einst so blühende Congregation dem Sturme der Revolution und konnte auch in ihren spärlichen Ueberresten im Jahre 1815 nicht zu ihrem Rechte kommen; dagegen ist sie seit 1833 wieder hergestellt und besitzt durch die Bemühungen des Abbé Gueranger das Kloster Solêsme in der Diöcese Mans, widmet sich wieder den Wissenschaften, und die Vollendung des meisterhaften Werkes Gallia Christiana wird den Ruf dieser Benedictiner auf's Neue begründen. Vgl. hierzu den Art. Benedictinerorden. [Fehr.]

Maurus Rabanus, s. Rabanus Maurus.

Maury, Jean, Sifrein, Cardinal, geboren zu Valreas in der Grafschaft Venaissin den 26. Juni 1746, war der Sohn eines armen Schusters. Frühzeitig

entwickelten sich die hohen Gaben des Maury, der geistliche Stand bot damals bei dem Mangel hoher Geburt noch am meisten Aussichten zur Erhebung. Er wurde in das Seminar von St. Charles d'Avignon und dann in das von St. Garde geschickt, und wurde schon vor seinem 20ten Jahre als Hauslehrer in Paris angestellt. 1766 veröffentlichte er eine Trauerrede auf den Dauphin und eine Lobrede auf Stanislaus. Bei allen Mängeln einer noch zu üppigen Einbildungskraft zeichneten sich die Reden durch Eleganz und Klarheit, Kraft der Gedanken und Erhebung aus. 1767 concurrirte er um den Preis der Academie „Lobrede auf Carl V., König von Frankreich", und die „Vortheile des Friedens". Seine Arbeiten wurden beifällig aufgenommen, er fühlte sich geschmeichelt und schritt mit Vertrauen seinem literarischen Ruhme entgegen. Er wollte in die Laufbahn eines Bourdaloue und Masillon eintreten, verfaßte aber vorher zu seinem eigenen Unterrichte sein Essai sur l'éloquence de la chaire. Maury betrachtete diese Arbeit als einen vollständigen Unterricht über die Beredtsamkeit, und einzelne Herausgeber gaben vor Maury der Arbeit den Titel: Principes d'éloquence pour la chaire et le barreau. Das Werk befolgt keinen methodischen Gang, enthält ohne alle logische Ordnung in 79 Paragraphen treffliche Bemerkungen über Text, Plan, Eingang, Proposition der Rede, über die gerichtliche Beredtsamkeit, über Demosthenes, Bossuet, seinen Einfluß auf die Beredtsamkeit, über Masillon und seine Nachfolger, Bourdaloue, Flêchier, dann über einzelne Figuren, einzelne Schreibarten, Harmonie des Styls, Gemeinplätze, oratorischen Anstand, über Fénelon, französische Redner zweiten Rangs, über einzelne englische, spanische und italienische Redner, über Citate, Pathos, Schluß, Gedächtniß. Die Arbeit ist klar geschrieben, zeigt einen reinen, eleganten Styl, viel Geschmack und gesundes Urtheil, dabei aber verläugnet er den eitlen, etwas prahlerischen Charakter des Franzosen nicht. Dem Werke schickte Maury voraus eine Lobrede des Fénelon 1771, eine gute Arbeit, welche ihm von der französischen Academie ein Accessit erwarb, während La Harpe den Preis erhielt; Bemerkungen über die neuen Reden des Bossuet 1772; Lobrede auf den hl. Ludwig, gehalten vor der französischen Academie den 25. Aug. 1772; endlich die Lobrede auf den hl. Augustin, 1775 in einer Versammlung des französischen Clerus gehalten. Beide Reden fanden großen Beifall, der Ruhm des Maury wuchs schnell, die vorzüglichsten Kanzeln von Paris ertönten von seinen Reden, und der König lud ihn ein, in Versailles die Advents- und Fastenreden zu halten. Abt von Baismont erwählte ihn zu seinem Mitarbeiter in der Herausgabe „geheimer Briefe über den gegenwärtigen Zustand des Clerus und der Religion in Frankreich", und bestimmte ihn zu seinem Nachfolger in dem Priorate von Lires in der Picardie mit einem Einkommen von 20,000 Livres. 1785 hielt er zum ersten Male in der Kirche von St. Lazarus zu Paris seine Lobrede auf Vincenz von Paul, welche als sein Meisterstück betrachtet wird. Mit den lebhaftesten Farben, untermischt mit erhabenen Reflexionen und passenden Vergleichungen, schildert er das vielbewegte Leben des großen Mannes, weiß trefflich die Schriftstellen anzuwenden, setzt die einfachen Mittel, welche Vincenz zu Gebote standen, mit seinen großen Leistungen in lebhaften Contrast und liefert durch großartige Behandlung des Gegenstandes, wie durch glänzende Darstellung ein oratorisches Kunstwerk, welches allenthalben Bewunderung fand. Als er die Rede zum ersten Male hielt, forderte er zu einem Denkmale für Vincenz auf, mit der Inschrift: Ein guter König einem guten Bürger. Wirklich wurde nicht nur das Denkmal errichtet, sondern der König wollte auch die Rede hören, und Maury hielt sie zum zweiten Male den 4. März 1785 in der Schloßcapelle von Versailles. Bei seiner Aufnahme in die französische Academie erinnerte der Präsident an diese Rede, sie wurde mit Begierde von den Cardinälen und Ordensgeneralen in Rom gelesen, und Papst Pius VI. selbst ehrte sie mit seinem Beifalle. Den 27. Januar 1785 wurde Maury in die französische

Academie aufgenommen als Nachfolger des Lefranc von Pompignan. So lebte er geehrt und hochgeachtet der Freundschaft und den Wissenschaften, bis die französische Revolution ausbrach. Der Clerus des Sprengels von Peronne wählte ihn zum Abgeordneten in die Versammlung der Generalstaaten. Mit Klarheit und Scharfsinn drang er in die politischen Fragen ein, vertheidigte die monarchischen Institutionen und entwickelte in den parlamentarischen Debatten die ganze Kraft seiner Beredtsamkeit. Zuerst trat er in einer Rede gegen Talleyrand, Bischof von Autun, über den Verkauf der Kirchengüter auf, und zwar mit solchem Beifalle, daß Mirabeau durch eine Gegenrede den Eindruck verwischen zu müssen glaubte, welchen Maury hervorgebracht. Maury stellte sich an die Spitze der monarchischen Partei mit Cazalès, nahm an allen Verhandlungen Theil, improvisirte, und gab immer Beweise großer Kenntnisse; den 11. Januar 1790 sprach er für die Einrichtung der alten Gerichtsbarkeit, dann über das absolute Veto des Königs, über das Recht von Krieg und Frieden, über Absetzbarkeit der Richter, über Finanzen, öffentliche Schuld, bekämpfte die Civilconstitution für den Clerus, improvisirte eine lange Rede über die Assignaten, ergriff zweimal das Wort über die Vereinigung von Avignon mit Frankreich, geißelte den Baron von Menou, wie er nach den schrecklichen Tagen des 5. und 6. October den Herzog von Orleans und Mirabeau angriff; vertheidigte den Clerus von Elsaß, sprach öfter in Sachen der Dotation der Königin von Spanien, über Steuern, Organisation des Nationalgerichtshofes. Man verglich Maury mit Mirabeau, und der damalige „Freund des Königs", von Fréron herausgegeben, äußerte sich: „Beide stehen an der Spitze zweier Parteien und ziehen die Augen von Frankreich und Europa auf sich. Die lange Gefangenschaft des Mirabeau übrigens, die Gewohnheit, zu dulden, die düstern Betrachtungen über die Einsamkeit gaben diesem eine hohe Energie, aber auch einen heuchlerischen Charakter; Maury dagegen reifte in Ruhe und Frieden heran, und kannte keine andere Leidenschaft, als für die Wissenschaft und den Ruhm, seine ersten Versuche stellen ihn den größten Rednern zur Seite, und er setzt durch seine tiefen Kenntnisse in der Politik und Geschichte, durch seine Leichtigkeit, jeden Augenblick zu reden, durch seine glänzende Einbildungskraft und seinen klaren Verstand in Staunen. Die Beredtsamkeit des Mirabeau gleicht den Statuen barbarischer Völker, welche die Leidenschaften nur durch Verdrehungen auszudrücken wissen, die Beredtsamkeit des Maury gleicht den Statuen Athens, wo Anmuth und Schönheit sich mit dem pathetischen Ausdrucke verbinden". Den 3. Februar 1791 beehrte ihn Ludwig XVI. mit einem Briefe, in welchem er seine Verdienste um die Krone anerkannte und ihn seiner künftigen Dankbarkeit versicherte; Papst Pius VI. ernannte ihn den 26. Sept. 1791 zum Cardinal in petto. Später wanderte Maury nach Teutschland aus, ging nach Rom, wurde zum Erzbischof in partibus von Nicäa ernannt, als Nuntius zur Krönung des Kaisers Franz II. nach Frankfurt geschickt 1792. 1794 wurde er Bischof von Montefiascone und Corneto und erhielt den Cardinalshut. Bei dem Einfalle der Franzosen in Italien flüchtete er sich nach Venedig, nahm hier 1799 an der Wahl Pius VII. Theil und ging mit dem neuen Papste als Gesandter Ludwigs XVIII. nach Rom. Müde der vergeblichen Kämpfe gegen die republicanischen Heere, nahm Papst Pius mildere Gesinnungen an, und Maury schrieb auf Einladung des Papstes an Napoleon einen Brief, in welchem er sich diesem unterwarf. 1805 kehrte Maury auf einige Monate nach Paris zurück, 1810 den 14. Oct. wurde er zum Erzbischof von Paris ernannt. Der Papst wollte seine Wahl nicht bestätigen, nach dem Sturze Napoleons wurde er nach Rom citirt, um sich zu rechtfertigen, vier Jahre die Diöcese verwaltet zu haben, ohne die päpstliche Consecration und trotz eines ausdrücklichen Verbots in einem Breve vom 5. Nov. 1810. Maury behauptete, das Breve nicht erhalten zu haben, ging aber nach Rom, und fand Papst und Cardinalscollegium gegen sich gestimmt;

er verlangte, sich rechtfertigen zu dürfen, wurde aber von allen einem Cardinal gebührenden Ehren ausgeschlossen und lebte wie ein Verbannter zu Rom. Nach der Rückkehr Pius VII. nach Rom betrieb er seine Sache mit noch mehr Eifer, man wollte ihm einen Augenblick antworten, gab aber den Plan auf, ihn gerichtlich zu vernehmen, sei es, daß man von seinem Ungehorsame hinlänglich überzeugt war, oder daß man seine Dialectik fürchtete, und Maury wurde in die Engelsburg gebracht. Hier blieb er sechs Monate, und später noch sechs Monate in einem Lazaristenkloster und ward nach diesem Jahre der Buße wieder zu Gnaden vom Papste angenommen. Aber tiefer Gram und Bitterkeit hatten ihn verzehrt, er vermochte den Wechsel des Glücks und das Herbe seines Schicksals nicht zu ertragen, und vom Verdrusse aufgezehrt starb er den 11. Mai 1817. Kühn als Redner, geistreich als Schriftsteller, hatte er in seinem Charakter etwas Unbeständiges und Unruhiges und war ein Bischof nach modernem Geschmacke, mehr im Salon und in gelehrten Cirkeln, als in der Studirstube. Nachdem er sich Napoleon längst unterworfen, soll er mit den Bourbonen correspondirt und Napoleon ihn gefragt haben, wie diese sich befinden. „Sire, antwortete Maury, mein Glaube und meine Hoffnung ist in dieser Beziehung geschwunden, und es bleibt mir nur noch die Liebe". Seine Lobreden sind als zweiter Band seinem Essai sur l'éloquence beigegeben, Paris 1842. Cf. vie du Cardinal Maury. Paris 1827. [Lutz.]

Maxentius, s. Constantin.

Maxentius, Johannes, s. Hormisdas.

Maximianus, Kaiser, s. Diocletian.

Maximilian, der heilige, s. die Art. Bayern, und Passau, Bisthum.

Maximilian I. wurde im J. 1459 zu Wienerisch Neustadt geboren. Nach der Anordnung seines Vaters, des Kaisers Friedrich III., erhielt er eine einfache und strenge Erziehung und wurde sorgfältig in Allem unterrichtet, sowohl was körperliche als was geistige Ausbildung betraf. Im J. 1473 lernte ihn Carl der Kühne von Burgund kennen, und sprach, nach Hause zurückgekehrt so viel und warm zum Lobe des habsburgischen Prinzen, daß diese Reden einen süßen Stachel in dem Herzen seiner einzigen Tochter Maria zurückließen. Gleichwohl blieb dieser nach dem unglücklichen Ende des Vaters nur geringe Hoffnung, Hand und Herz demjenigen zu geben, dessen Bild sie so tief und lebendig in der Seele trug, sondern sie schien mit Land und Leuten das unerrettbare Opfer des eben so ländersüchtigen als racheschnaubenden französischen Königs Ludwigs XI. werden zu müssen. Doch gerade die Niedertracht und der unversöhnliche Groll, mit welchem Ludwig an Maria handelte, half der Sache derselben wieder auf. Die niederländischen Stände sahen ein, daß Maria, um sich und ihre Erblande zu retten, einen Fürsten heirathen müßte, der im Stande wäre, sie zu beschützen. So ward ihr unter andern Namen nebenbei auch der des Erzherzogs Maximilian genannt. Und nun erschien zu guter Stunde eine teutsche Gesandtschaft, um für den jungen Habsburger um Mariens Hand zu werben. Nachdem diese zu großer Ueberraschung ihres Hofes dazu voller Freude das Jawort gegeben, trat Maximilian sofort seine Brautfahrt in die Niederlande an. Mit dem glänzendsten Gefolge hielt er im August 1477 seinen Einzug in Gent, dessen jubelnde Bewohner ihn mit den höchsten Ehrenbezeugungen empfingen. Doch konnte Maximilian der neu gewonnenen Lande weder sogleich, noch nach ihrem ganzen Umfange froh werden. Unmittelbar nach seiner Verheirathung mit Maria wurde er von Ludwig XI. mit Krieg überzogen. Indeß erweckte der blutige Sieg bei Guinegate in ihm die Hoffnung, Frankreich nach dem voraussichtlich bald eintretenden Tode seines alten Königs nöthigen zu können, alle dem Hause Burgund entzogenen Länder wieder herauszugeben. Allein nun traf ihn der herbste und unerwartetste Schlag des Schicksals. Durch einen Sturz auf der Jagd verlor Maximilian im März 1482

seine junge Gemahlin, nachdem sie ihm zwei Kinder, Philipp und Margaretha, geschenkt hatte. Nach dem Ehevertrag war nicht Maximilian, sondern der junge Erzherzog Philipp der rechtmäßige Nachfolger Marias in den niederländischen Herrschaften. Alsbald ward nun der Vater des Prinzen in Streitigkeiten mit den Flanderern verwickelt. Denn während Max das Recht der vormundschaftlichen Verwaltung für sich in Anspruch nahm, wollten diese keine andere Vormundschaft als die von ihren Ständen zu bestellende anerkennen. Ja sie gingen noch weiter. In Uebereinstimmung mit den Ständen von Holland und Brabant ließen sie sich in Friedensunterhandlungen mit Frankreich ein. Maximilian hatte keine andere Wahl, als alle dem zustimmend im Frieden von Arras (23. Dec. 1482) in die Verlobung seiner Tochter Margaretha mit dem Dauphin und in die Abtretung von Artois und der Freigrafschaft einzuwilligen. Jetzt erst ward es ihm möglich, die noch wider ihn in Waffen stehenden Utrechter und Flaminger von 1483—85 zu bezwingen. Nachdem Maximilian in dieser Weise sich überall in den Niederlanden Anerkennung verschafft hatte, wurde er im Februar 1486 zu Frankfurt a. M. zum römischen König gewählt, und begab sich sofort in die Niederlande zurück, wo neue Kämpfe und Widerwärtigkeiten seiner warteten. Denn nach dem Tode Marias betrachteten die Niederländer den Wittwer derselben als einen Fremden, der nur gekommen sei, die Rechte und Freiheiten zu schmälern, auf welche sie so eifersüchtig waren. Mit Augen voll Angst und Mißtrauen wachten sie deßhalb über allen Schritten und Tritten Maximilians und waren nur zu geneigt, denselben die schlimmste Auslegung zu geben. So kam es, daß die Bürger von Brügge im J. 1488 so weit gingen, sich der Person Maximilians zu bemächtigen und ihn in engem Gewahrsam zu halten. Diese Gewaltthat erregte das größte Aufsehen, insbesondere in Teutschland, wo man auf die Haltung und die Erfolge Maximilians in den Niederlanden bereits stolz zu werden anfing. Daher rückte auf Betreiben seines Vaters eine Reichsarmee in die Niederlande ein, was zur Folge hatte, daß Maximilian seiner Haft entlassen und in die vormundschaftliche Regierung wieder eingesetzt wurde. Im J. 1489 verlobte sich Maximilian mit Anna der Erbin von Bretagne. Eine neue und glänzende Erwerbung schien für ihn in naher und sicherer Aussicht zu stehen. Allein dieser Plan kam dem französischen Hofe so ungelegen, daß Carl VIII. die Erzherzogin Margaretha, die in Paris erzogen worden, ihrem Vater wieder nach Hause schickte, Truppen an die Grenzen der Bretagne rücken ließ, und Anna nöthigte, ihm die Hand zu reichen. Indem aber durch diese doppelte Treulosigkeit des französischen Hofes für Maximilian eine neue glänzende Hoffnung zu nichte wurde, ward ihm der Verlust auf einer andern Seite fast wieder ersetzt. Denn in dem darüber gegen Frankreich ausgebrochenen Krieg gewann Maximilian das den Franzosen bereits übergebene Artois wieder, und erhielt im Frieden von Senlis (Mai 1493) auch die Freigrafschaft zurück. Im August desselben Jahres starb Kaiser Friedrich III. Max wurde der Nachfolger seines Vaters in Teutschland, und trat nunmehr die Regierung der Niederlande ganz seinem Sohne, dem Erzherzog Philipp ab. Haben wir aus diesen schwachen Andeutungen gesehen, wie das Leben Maximilians schon in der ersten Hälfte seiner Tage ein so unruhiges, geplagtes, von innern und äußern Gefahren bedrohtes gewesen ist, so war doch all' das nur ein schwaches Vorspiel von dem, was erst kommen sollte. Maximilian bestieg den teutschen Königsthron mit dem festesten und erklärtesten Willen, das Ansehen seiner erhabenen Würde nach innen und außen wieder herzustellen. Nun bereiteten sich aber alsbald die wichtigsten politischen Ereignisse vor. Auf dem Hauptschauplatze derselben in Italien wurden Mailand und Neapel der Zankapfel der mächtigsten Nationen Europas. Als daher Max die Absicht hegte, nach Italien zu eilen, sich die Kaiserkrone auf's Haupt setzen zu lassen, und das Ansehen des Reiches in demselben wieder herzustellen, sah er seine Pläne durch die Eroberung

Neapels (1495) durch Carl VIII. von Frankreich alsbald durchkreuzt. Aus den wichtigsten Gründen konnte er dem Umsichgreifen der Franzosen in Italien nicht gleichgültig zusehen, und war darum entschlossen, die ganze Macht Teutschlands wieder dieselben aufzubieten. Aber von vorneherein befand er sich Frankreich gegenüber in dem entschiedensten Nachtheil. Denn während es dem französischen Hofe gelungen war, alle großen Kronlehen einzuziehen, dadurch und durch geordnete Finanzen die Macht des Königthums nach innen und außen zu einer sehr compacten zu machen, hatte der Lauf der Dinge in Teutschland eine gerade entgegengesetzte Richtung genommen. Die seit Jahrhunderten in ununterbrochenem Zuge fortgehenden Bestrebungen der Reichsstände nach Souverainetät in den einzelnen Territorien, nach immer größerer Beschränkung der kaiserlichen Macht, suchten gerade in dem Zeitalter Maximilians I. sich volle Geltung zu erstreiten. Es kann natürlich nicht unsere Absicht sein, die Leser durch das ganze bunte Gewirre der Reichstage, der Forderungen und Gegenforderungen, der diplomatischen Verhandlungen, der militärischen Ereignisse hindurchzuführen. Wir begnügen uns nur, Folgendes zu bemerken. Indem Maximilian des Gefühles seiner Würde viel zu voll war, als daß er zum Präsidenten einer ständischen Reichsregierung hätte herabsteigen mögen, war die immer und immer wiederkehrende Folge die, daß er in seinen auswärtigen Unternehmungen von Reichswegen nur sehr unvollständig oder gar nicht unterstützt wurde, in Italien, trotzdem daß er die Finanzen seiner Erblande ruinirte, wenig oder nichts ausrichten konnte, und sogar die Auctorität Teutschlands über die Schweiz gelöst sehen mußte. Und neben den äußern Kriegen liefen auch Unruhen und Händel im Innern her, wie z. B. der Pfalz-Bayerische Krieg. Indeß war Maximilian so glücklich, denselben mit Hilfe vieler teutscher Fürsten siegreich zu beendigen und im Glanze frischen Ruhmes vor die Reichsversammlung zu Cöln zu treten (1505). Aber dieser augenblickliche Erfolg reichte nicht aus, dem Ansehen und der Unterstützung Maximilians durch die Reichsstände kräftigen und nachhaltigen Vorschub zu leisten. Im Gegentheil, als er unmittelbar nachher alle seine Kraft auf Italien werfen und die kaiserliche Krone sich auf das Haupt setzen lassen wollte, als er später der Liga von Cambrai gegen Venedig beitrat, wurde er vom teutschen Reiche wie gewöhnlich nur gering unterstützt, oder man verweigerte ihm geradezu alle und jede Hilfe. Als die Liga von Cambrai durch den Rücktritt des Papstes Julius II. und Ferdinands des Katholischen wieder zerfiel, vereinigte sich Maximilian mit Ludwig XII. von Frankreich bekanntlich zu einem neuen Bunde, um ihre Zwecke gegen Venedig durchzusetzen. Aus Erbitterung gegen Julius II. ließ Max sich zu einem beklagenswerthen Schritte von seinen Bundesgenossen verleiten. Um dem Papste mit einer neuen und gefährlichen Waffe beizukommen, beriefen sie die später nach Mailand und von dort nach Asti, endlich nach Lyon verlegte schismatische Kirchenversammlung von Pisa (s. d. A.), um über eine Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern zu beschließen. Die Lage des Papstes war hiedurch eine so kritische geworden, daß man ihm fast allgemein zur Nachgiebigkeit rieth. Aber Julius II. blieb unbeugsam, that die Florentiner, denen Pisa gehörte, in den Bann und berief selbst eine Kirchenversammlung in den Lateran zu Rom. Die öffentliche Meinung billigte diese Schritte des Papstes vollkommen. So geschah es, daß im October 1511 von Spanien und Venedig die heilige Liga zum Schutze des Papstes, zur Aufrechthaltung der Kirche und der Beschränkung der Uebermacht und des Uebermuthes der Franzosen geschlossen wurde. Am 2. Mai 1512 eröffnete der Papst das lateranensische Concil, während das mailändische sich zerstreute. Auch im Felde waren die zum Schutze des Papstes verbündeten Mächte so glücklich, daß die Franzosen am Ende des J. 1512 mit Ausnahme von drei festen Plätzen ganz Italien räumen mußten und Maximilian sich schon am 1. September von allen Beschlüssen der schismatischen Kirchenversammlung lossagte, von welcher

die teutschen durch ihn nach Augsburg berufenen Bischöfe nichts hatten hören wollen. Wir übergehen die weitere Geschichte der italienischen Kriege und wenden den Blick auf die teutschen Verhältnisse. Auch hier war es mittlerweile gar stürmisch zugegangen. Maximilian hatte bis 1516 alle seine Thätigkeit in Italien erschöpft und keine Zeit erübrigt, sich ernstlich mit den Angelegenheiten des Reiches zu beschäftigen. Deßwegen hatten in den letzten Jahren Fehden und Unruhen viele teutsche Länder beunruhigt und verheert. So kam es erst 1517 wieder zu dem Reichstage zu Mainz zur Unterdrückung der sikingen'schen Händel. Aber statt Hilfe wider dieselben zu gewähren, ergossen sich die Stände lediglich in Klagen über die herrschenden Uebel der Zeit. Der Reichstag ging auseinander, ohne einen Beschluß gefaßt zu haben. Auf dem im folgenden Jahre zu Augsburg gehaltenen Reichstage beabsichtigte Maximilian zwei Hauptzwecke durchzusetzen. Einmal gedachte er seinen Enkel Carl zum römischen Könige wählen zu lassen, und von den Ständen eine Steuer zu einem Kriege gegen die Türken zu bekommen. Allein er erreichte weder das eine noch das andere, obgleich die von den Türken drohende Gefahr täglich dringender wurde, und der Kaiser, die päpstlichen Legaten und die Gesandten auswärtiger Mächte Alles aufboten, um die Stände zu einem entsprechenden Beschlusse zu bewegen. Bald nach diesem Reichstage fühlte Maximilian, an dessen Gesundheit seit einiger Zeit ein schleichendes Fieber nagte, eine gänzliche Abnahme seiner Kräfte und starb auf der Heimreise zu Wels in Oberöstreich den 12. Jan. 1519 im 60. Jahre seines Alters. Werfen wir nun einen Rückblick auf das ganze an Bewegung und That so reiche Leben Maximilians I., so springt es für's erste in die Augen, daß er, wie wir gesehen, in seinen auswärtigen Unternehmungen fast immer unglücklich gewesen ist, theils weil er von Reichswegen ungenügend oder gar nicht unterstützt wurde, theils weil er mit dem Gelde nicht gehörig zu wirthschaften verstand, in dem romantischen Aufschwung seiner Gedanken die Schwierigkeiten der Lagen und Verhältnisse oft viel zu leicht nahm und durch die Geradheit seines ehrlichen teutschen Gemüthes verhindert wurde, mit der List und Verschlagenheit seiner Nebenbuhler zu wetteifern. Bei alledem aber war Maximilian seiner Zeit der Stolz der teutschen Nation. Mit Recht! Denn an ritterlichem Sinne im Krieg und Turnier, an einer fast fabelhaften Kühnheit unter den Gefahren der Jagd, an unermüdlicher Thätigkeit in allen Verhältnissen, an Liebenswürdigkeit des Benehmens gegen Hohe und Niedere, an Kraft des Gedächtnisses, an Richtigkeit und Schärfe der Auffassung, an neugestaltendem erfinderischem Sinne stand er keinem teutschen Kaiser nach. Die zuletzt genannte Eigenschaft bewies er insbesondere durch seine berühmten Verbesserungen des Militärwesens. Denn von ihm wurde die teutsche Kriegskunst auf eine neue Stufe der Vollkommenheit erhoben, so daß das teutsche Fußvolk der Landsknechte fortan den Schweizern gleich gesetzt, und den Teutschen in der Anlage von Verschanzungen und in der Benützung des groben Geschützes der Vorzug vor allen andern Nationen zugestanden wurde. Und obgleich die Regierung Maximilians von fast ununterbrochenen Kriegen begleitet war, so umfaßte der Kaiser gleichwohl mit warmer Liebe den Cult der Künste und Wissenschaften. Er stand mit den berühmtesten Gelehrten seiner Zeit in enger Verbindung, er veranlaßte, ja er verfertigte selbst mehrere in teutscher Sprache geschriebene Werke, er liebte und beförderte die zeichnenden Künste und besuchte den berühmten Albrecht Dürer (s. d. A.) in seiner Werkstatt zu Nürnberg. Beweist aber das Angeführte, wie empfänglich, vielseitig und bewunderungswürdig der Geist war, der in Maximilian I. lebte, so ist nun auch anzuführen, was derselbe Geist zu Nutz und Frommen des teutschen Reiches austrug. Waren die Verfassungsentwürfe, welche die Stände dem Kaiser in den ersten Jahren seiner Regierung mit hartnäckiger Beharrlichkeit aufzunöthigen suchten, unausführbar, so war Maximilian doch stets willig und bereit, zu dem Möglichen und Erreichbaren die Hand zu bieten. Daher

war schon 1495 auf dem Reichstage zu Worms der ewige Landfriede festgesetzt worden, wozu in der Folge die Eintheilung Teutschlands in 10 Kreise, das Reichskammergericht und die Reichsmatrikel kamen, Einrichtungen, welche drei Jahrhunderte lang die Fundamente gewesen sind, in denen die Einheit des Reiches sich aussprach. Und wenn alle Kriege für Maximilian wenig Gewinn brachten, so schüttelte das Glück die Gaben, welche ihm der Kriegsgott versagte, auf andern Wegen desto reichlicher in seinen Schooß. Nicht nur daß er seit 1496 in den Gesammtbesitz aller östreichischen Erblande kam, sowohl der alten habsburgischen Besitzungen in der Schweiz und in Schwaben als der östlichen Reichslehen, Oestreich, Steiermark, Krain, Kärnthen und Tyrol, — durch seine Heirath mit Maria von Burgund hatte er schon früher, wie wir oben sahen, die herrlichen Niederlande erworben. Ebenso war es ihm gelungen, durch die Verheirathung seines Sohnes, des Erzherzogs Philipp mit der Tochter Ferdinands des Katholischen (s. d. A.) den Grund zu der großen spanischen Erbschaft zu legen. Nicht geringer war der Gewinn, als Maximilian durch ein drittes Ehebündniß das seines Enkels Ferdinand mit Anna der Tochter Ladislaus, Königs von Ungarn und Böhmen, auch diese beiden großen und reichen Länder an sein Haus zu bringen wußte. Dieß sind die großen Ländererwerbungen Habsburg-Oestreichs, auf welche der bekannte Vers gedichtet worden ist: Bella gerant alii, tu felix Austria nube. Dieselben haben aber nicht bloß eine dynastische, sie haben eine welthistorische Bedeutung gewonnen. In Frankreich hatte sich, wie wir oben sahen, das Königthum consolidirt; es war bei den Franzosen schon im Beginne des 16ten Jahrh. die Idee der Rheingrenze erwacht und unter drei Regierungen hatten sie ihre ganze Kraft auf Italien geworfen. Daß dem Ueberfluthen derselben gewehrt werden konnte, dazu hatten die großen Ländererwerbungen durch Kaiser Maximilian das Haus Habsburg-Oestreich in den Stand gesetzt. Dadurch ist dasselbe eine conditio sine qua non des Gleichgewichtes der Macht und damit der Freiheit der europäischen Völkerfamilien geworden, darum ist es seit jenen Zeiten eine traditionelle Maxime der französischen Staats- und Kriegskunst gewesen, jenes Haus zu demüthigen. Hat aber der Machtzuwachs Oestreichs durch Kaiser Maximilian schon dadurch welthistorische Bedeutung gewonnen, so ist dieß nicht minder der Fall, wenn wir an die gerade von jenen Zeiten an Teutschland und damit die christliche Cultur so lange bedrohende Türkengefahr uns erinnern wollen. Die Rücksicht auf die Macht des Hauses Oestreich war schon nach Maximilians I. Tode ein Hauptmotiv gewesen, zu seinem Nachfolger nicht Franz I. von Frankreich, sondern Carl, den Enkel Maria's zu wählen. Der Besitz einer so großen Macht machte es den spätern Kaisern möglich, so lange jene Gefahr drohte, als kräftige Hüter der Ostmark stattliche Schaaren ihrer eigenen Mannen aufzubieten, fremde Truppen in Sold zu nehmen und in Gemeinschaft mit den Contingenten der Reichsstände den Türken den Einbruch in das Herz von Europa zu wehren, die Gefahr einer neuen Barbarei zu beseitigen. Müssen wir endlich auch gestehen, daß Carl V. (s. d. A.) eben durch die Weltstellung, in welche ihn die Verwirklichung der Pläne seines Großvaters gebracht hatte, sich außer Stande sah, der religiösen Spaltung Teutschlands vorzubeugen, so muß doch anderseits das unparteiische Urtheil der Geschichte dahin abgegeben werden, daß es zumeist die von Kaiser Maximilian I. begründete Macht von Habsburg-Oestreich gewesen, welche in den Nachfolgern jenes Kaisers zu verhüten im Stande war, daß durch die Kirchenspaltung und ihre Folgen nicht ganz Teutschland für die katholische Kirche verloren gegangen ist. [Allgayer.]

Maximilian II., ältester Sohn Ferdinands I. (s. d. A.), wurde den 31. Juli 1527 zu Wien geboren. Der streng katholische Vater war nicht glücklich in der Wahl der Erzieher seines erstgebornen Prinzen. Von dem ersten derselben, Wolfgang Augustus Severus, weiß man gewiß, daß er ein Schüler Luthers und Melanchthons gewesen ist. Da er 1539 seine Stelle verlor und nach Wittenberg

zurückkehrte, so kann er wohl schwerlich unterlassen haben, im Geiste der genannten Männer auf seinen Zögling einzuwirken. Man vergl. Bucholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands I. 8. Bd. S. 700. Auch der zweite Erzieher Maximilians scheint derselben Richtung gehuldigt zu haben. Solche Männer konnten, statt bei ihrem Schüler die Einheit der katholischen Denkweise zu erzielen, in das Gemüth desselben nur die Keime religiöser Zerrissenheit ausstreuen, jenes unklare Hin- und Herschweben zwischen dem alten und neuen Glauben, jenes im Zeitalter der Kirchenspaltung eben so häufige als natürlich und nothwendig fruchtlose Bestreben nähren und fördern, durch gegenseitige Concessionen die tiefe Kluft zwischen den Getrennten wieder auszufüllen, und zwar um so mehr, als Maximilian das, was er einmal in sich aufgenommen hatte, mit zäher Beharrlichkeit festhielt. Dazu kam noch, daß derselbe mit zunehmenden Jahren einer ziemlich ungebundenen Freiheit in seinem ganzen Thun und Lassen sich hingab. Welch' schweren und tiefen Kummer Maximilian seinem Vater durch all' das bereitete, geht klar und deutlich hervor aus einem von Leitmeriz am 17. Februar erlassenen Briefe Ferdinands, in welchem er seine Söhne zur Eintracht und zum treuen Festhalten am katholischen Glauben ermahnt und den älteren insbesondere mit rührenden Worten an Handschlag und Versprechen erinnert, welches er bei seiner Abreise in den schmalkaldischen Krieg zur Bekräftigung des Vorsatzes der Besserung dem Vater gegeben habe. Bucholtz a. a. O. VII. 481. ff. Bald darauf entbot Kaiser Carl V. seinen Sohn Philipp aus Spanien zu sich nach Teutschland. Dieser sollte die Teutschen und Niederländer kennen lernen und für sich gewinnen, weil jener sich mit dem geheimen Plane trug, ihn zum nächsten Erben und Nachfolger in allen seinen Reichen zu machen. Weil nun zu besorgen stand, daß die Spanier keinem aus ihrem einheimischen Adel gewählten Statthalter willig gehorchen würden, warf Carl V. sein Auge auf den jungen Maximilian und versprach ihm, um ihn fester an das Interesse seines Hauses zu ketten, seine älteste Tochter Anna zur Gemahlin. Ferdinand I. gab dazu seine Einwilligung um so lieber, als Maximilian dadurch die reichste Gelegenheit fand, sich frühe in der Behandlung der wichtigsten Staatsangelegenheiten zu üben und sich außerdem erwarten ließ, daß er durch den Aufenthalt in dem streng katholischen Spanien von seiner Neigung für protestantische Lehren und Ansichten abgebracht werden könnte. Von Augsburg aus machte sich Maximilian sofort (1548) auf den Weg nach Spanien und vollzog die Ehe mit seiner Base. Nachdem er die Verwaltung in Spanien zwei Jahre lang zur vollen Zufriedenheit seines Oheims geführt hatte, wurde er im November 1550 nach Teutschland zurückberufen. Auf dem im Sommer 1550 nach Augsburg berufenen Reichstage sollte nämlich über den oben angeführten Plan des Kaisers ein definitiver Schluß gefaßt werden. Dieser Plan aber sagte sowohl den Ansichten Ferdinands und Maximilians als den Wünschen der teutschen Churfürsten so wenig zu, daß er für immer fallen gelassen werden mußte. Von nun an fand Maximilian einen wenn auch beschränkten Wirkungskreis als Gouverneur von Ungarn, leitete wiederholt für seinen Vater die Landtagsverhandlungen, namentlich mit den Ständen Niederöstreichs (Bucholtz a. a. O. 706.) und hatte alles auf den Türkenkrieg Bezügliche zu besorgen. Indeß hatte Maximilians Aufenthalt in Spanien seine kirchlich-religiösen Gesinnungen keineswegs erschüttert. Im Gegentheil durch den Lauf der Dinge, welche den Religionsfrieden von Augsburg herbeiführten, war er in denselben so sehr befestigt worden, daß gerade die Jahre von 1555—1562 als die Periode seiner stärksten Hinneigung zum Protestantismus bezeichnet werden müssen. In dieser Gesinnung schickte er 1555 einen Doctor Richer an Melanchthon, um sein Gutachten über eilf theologische Fragen einzuholen, correspondirte er mit dem Wittenberger Theologen Paul Eber (s. d. A.), erbat und erhielt er von dem ihm befreundeten Herzog Christoph von Würtemberg die Schriften der Reformatoren (Bucholtz a. a. O.

487, Pfaff, Geschichte Würtembergs I. Bd. 2. Abthlg. S. 479). Der Einfluß, welchen die Lectüre solcher Schriften auf Maximilian gewinnen mußte, wurde noch verstärkt durch seinen Umgang mit Männern, welche der gleichen Richtung ergeben waren. Unter ihnen stand oben an der Theologe Sebastian Pfauser, welcher, anfänglich kaiserlicher Hofprediger, wegen seiner antikatholischen Predigten Wien hatte verlassen müssen. Max erwirkte ihm die Erlaubniß zur Rückkehr und nahm ihn in seine eigenen Dienste. Ebenso übertrug er den Unterricht seiner Kinder dem Georg Muschler, der nicht weniger im protestantischen Sinne lehrte und machte vergebliche Anstrengungen, den antikatholischen Theologen Scalich bei sich in Gratz behalten zu dürfen (Bucholtz 487 u. 88). Unstreitig aus Rücksicht auf diese Richtung Maximilians hatte Ferdinand I. noch während der Verhandlungen über den Religionsfrieden von Augsburg eine eigenhändige Ermahnung an seine Söhne niedergeschrieben und den Aufsatz seinem Testamente beigelegt mit dem ausdrücklichen Befehle, daß derselbe erst nach seinem Tode und zwar in Beisein aller drei Söhne geöffnet werden sollte. Der Hauptinhalt desselben war die dringende Ermahnung des Vaters, dem alten katholischen Glauben treu zu bleiben (C. A. Menzel, Neuere Geschichte u. s. w. IV. 197 u. 98). Indeß vermochte diese ebenso bewegte als liebevolle Ansprache des Vaters die Gesinnung Maximilians noch nicht zu erschüttern. Im Gegentheil, als Papst Paul IV. im J. 1558 der Anerkennung Ferdinands I. als teutschen Kaisers sich weigerte, und sich gegen den Gesandten des Letztern unter anderem auch über die ketzerische Erziehung des Erzherzogs Maximilian aussprach, erhielt die antikirchliche Richtung des Prinzen neue Nahrung. Aus den Briefen, welche er um diese Zeit mit Herzog Christoph von Würtemberg wechselte (Bucholtz VII. 491), ersieht man zur Genüge, einmal wie bitter Maximilian es empfand, daß man ihn als „einen der Wahrheit wegen Verdächtigen" zu Berathungen über kirchliche Angelegenheiten so gut wie gar nicht beizog. Sodann geht aus jenen Briefen weiter hervor, welche tiefe Abneigung gegen den römischen Stuhl sein Herz eben erfüllte, endlich wie angelegentlich er Einigung der protestantischen Ansichten wünschte, weil man durch Vergleichung der andern Partei, d. h. der katholischen, am besten unter das Leben zu kommen vermöge (Bucholtz a. a. O. 491). Zu eben diesem irenischen Zwecke sandte er 1558, ohne jedoch etwas auszurichten, einen seiner Räthe nach Tübingen, Heidelberg, Zürich und Sachsen. Mittlerweile ließ man aber katholischerseits nichts unversucht, den Erzherzog auf andere Wege zu bringen. Den ersten Versuch dazu machte seine Schwägerin Johanna, vermählte Prinzessin von Portugal, durch den Jesuiten Christoph Roderich. Dieser hielt mehrere Conferenzen mit Maximilian, welcher seinen Beweisführungen nicht ungern zu folgen schien, gleichwohl aber keinen entscheidenden Schritt vorwärts that. Auch am päpstlichen Hofe schöpfte man in Betreff Maximilians wieder bessere Hoffnungen. Nach dem Tode des dem teutschen Zweige der Habsburger so abgeneigten Papstes Paul IV. bestieg Pius IV. den Stuhl des hl. Petrus und erkannte Ferdinand I. sogleich als teutschen Kaiser an. Als nun auch Maximilian ein Gratulationsschreiben an den Papst erließ, antwortete dieser nicht nur auf's Freundlichste (Bucholtz a. a. O. 493), sondern entsendete auch gegen Ende des J. 1559 einen der ersten katholischen Gottesgelehrten jener Zeit, den berühmten Hosius, Erzbischof von Ermeland, nach Wien, um auf Maximilian im katholischen Sinne einzuwirken. Hosius (s. d. A.) suchte nun in wiederholten Religionsgesprächen, insbesondere durch Aufzeigung der Veränderungen, Unbestimmtheiten und Entzweiungen der protestantischen Lehrbegriffe dem Prinzen die Wahrheit und Nothwendigkeit des Festhaltens am katholischen Glauben zu beweisen, und gab auch nach seiner Abreise durch brieflichen Verkehr mit Maximilian sich alle Mühe, die jetzt wieder kirchlicher scheinenden Ansichten desselben zu befestigen (Bucholtz a. a. O. 493—501). Indeß war noch nicht viel gewonnen. Denn wenn der Erzherzog auch viel Interesse

für die Beweisführungen des Hosius gezeigt hatte, so irrt gleichwohl C. A. Menzel (a. a. O. IV. 295), wenn er berichtet, es sei dem Bischof von Ermeland gelungen, den Prinzen auf andere Gedanken zu bringen. Dieser hatte im März 1560 seinen Hofprediger Pfauser auf Andringen des Kaisers abermals von sich scheiden sehen müssen. Diese Nöthigung scheint die Seele Maximilians mit einer Bitterkeit gegen seinen Vater sowohl als gegen die Kirchenlehre erfüllt zu haben. In den Briefen, welche er mit Pfauser wechselte, schüttete er sein ganzes Herz aus und sagt in einem derselben geradezu: „Gleichwohl, so lassen sie es an ihrem möglichen Fleiß gar nit erwinden und insonderheit der Osius, sed frustra. So kann ich auch nit verhalten, daß ich auf mein täglichs und vielfältigs Anhalten von wegen eines christlichen Predicanten bei J. kais. M. noch bis auf diese Stunde nicht hab können erhalten" (Bucholtz a. a. O. 502). Dasselbe geht aus der Thatsache hervor, daß Ferdinand I. noch 1560 auf die Gewährung des Laienkelches mit besonderer Rücksicht auf Maximilian drang, welcher wegen seiner dießfälligen Zweifel mehrere Jahre lang vom Tische des Herrn weggeblieben war (C. A. Menzel a. a. O. V. 8). Endlich zeugt hiefür auch der Brief, in welchem Maximilian im gleichen Jahre den Churfürsten von der Pfalz für den Fall seiner Vertreibung um offenes Haus und Herberge bittet, sowie auch der Brief, den er noch im folgenden Jahre (1561) in der gleichen Angelegenheit an den Landgrafen Philipp von Hessen (s. d. A.) richtete (Bucholtz a. a. O. 503). Stund so nach Allem zu erwarten, daß Maximilian sich den Protestanten noch offen in die Arme werfen werde, so ist dieß doch keineswegs geschehen. Vielmehr lesen wir statt dessen mit freudiger Verwunderung, daß Ferdinand I. seinen ältesten Sohn im J. 1562 den Churfürsten des teutschen Reiches zur Wahl als römischen König mit den warmen Worten empfahl, „daß Maximilian mit hoher Vernunft, Schicklichkeit, Milde und Sanftmüthigkeit, auch allen andern fürstlichen Tugenden und guten Sitten trefflich begabt, von gerechtem, ehr- und friedliebendem Gemüth sei, und der gegen das H. R. teutscher Nation und alle dessen Stände und Glieder große Lieb und Zuneigung trage, und deren Ehre, Aufnehmen, Wohlfahrt möglichst zu befördern zum höchsten begierig sei" (Westenrieder, histor. Kalender 1801. S. 186 u. 69). Durch einstimmige Wahl wurde Maximilian nun den 24. Nov. 1562 zu Frankfurt a. M. zum römischen König erkoren, nachdem er schon den 20. Sept. desselben Jahres zum König von Böhmen gekrönt worden. Die eben angeführten Worte, in welchen Ferdinand den Churfürsten die Wahl seines Sohnes empfohlen hatte, fallen bei einem Fürsten, so wahrheitsliebend und gewissenhaft wie der Kaiser ohne Frage gewesen ist, so schwer in's Gewicht, daß dieselben ohne die Voraussetzung der Wiederherstellung guten Einvernehmens zwischen Vater und Sohn unbegreiflich wären, d. h. es mußte in der Seele Maximilians offenbar seit Kurzem, zwischen den Jahren 1561 und 1562, ein entscheidender Umschwung vor sich gegangen, der Entschluß zur Reife gelangt sein, an dem Glauben seiner Väter festzuhalten. Hiebei kann die interessante Frage nicht umgangen werden, wie Maximilian diesen so bedeutungsvollen Sieg über sich selbst errungen habe? Wir sind über dieses merkwürdige psychologische Ereigniß durch keine sichern historischen Notizen unterrichtet, werden jedoch schwerlich irren, wenn wir folgende Momente als die entscheidungsvollen annehmen. Für's Erste hatte Maximilian auch auf seinem frühern protestantisirenden Standpuncte keineswegs in allen Stücken mit der neuen Lehre harmonirt. So scheint er früher gewohnt gewesen zu sein, zuerst die Predigten Pfausers zu besuchen und dann der katholischen Messe beizuwohnen (vgl. Bucholtz a. a. O. 487 u. 88). Ebenso haben wir oben gehört, wie er in seinem Briefwechsel mit Herzog Christoph von Würtemberg und durch Abgesandte auf die Beilegung der Uneinigkeiten der Protestanten so nachdrücklich hinzuwirken bemüht war. Nun war aber diese Hoffnung so wenig in Erfüllung gegangen, daß gerade um jene Zeiten die Streitigkeiten wegen der guten Werke,

die synergistischen Händel, die durch Osiander hervorgerufenen Zänkereien, die krypto-calvinischen Bewegungen im protestantischen Lager auf lange hin das Zerrbild der widrigsten Zerrissenheit und der wüthendsten Verketzerungs- und Verfolgungssucht zur Schau trugen. Da mögen nun die scharfen und eindringlichen Erörterungen des Hosius in der sinnenden Seele Maximilians lebendig wieder aufgelebt, und die Kraft der Ueberzeugung, welche das lebendige Wort im Augenblicke nicht gefunden, durch die bestätigenden Thatsachen bewirkt haben. Außerdem war mit der Gewährung des Laienkelches einer der hauptsächlichsten Anstände Maximilians gehoben worden. Endlich müssen wir auch noch der politischen Erwägungen gedenken, durch welche der Erzherzog bestimmt werden konnte, zu fester Treue gegen die katholische Kirche zurückzukehren. War von einem Manne, wie Ferdinand I., zu hoffen, daß er seinen Erstgebornen den Churfürsten des Reiches zur römischen Königswahl auch in dem Falle vorschlagen würde, daß er von der rechtgläubigen Gesinnung desselben keine feste Ueberzeugung hatte? Daher hat, obgleich durch kein anderes äußeres Zeugniß bestätigt, durchaus keine innere Unwahrscheinlichkeit, was Anton Maria Gratianus erzählt (Bucholtz a. a. O. VIII. 708). Der Kaiser soll nämlich seinem Sohne wegen fortwährenden Widerstrebens gegen die väterlichen Ermahnungen angekündigt haben, daß er mit Uebergehung des Erstgebornen die kaiserliche Würde an einen jüngern rechtgläubigen Sohn zu bringen trachten werde. Aber selbst angenommen, daß dieser Notiz keine historische Wahrheit beigemessen werden könne, angenommen (aber nicht zugegeben), daß Ferdinand die Wahl Maximilians, auch wenn dieser zum Protestantismus überginge, nicht zu hindern gedachte, so lagen, wenn Maximilian anders Kaiser werden und als solcher etwas bedeuten wollte, in der Natur der Sache selbst die wichtigsten und entscheidensten Gründe dafür, dem Glauben seiner Väter treu zu bleiben. Man s. C. A. Menzel a. a. O. V. 8. ff. Nimmt man all' das zusammen, so erklärt sich der auf den ersten Anblick überraschende Entschluß Maximilians auf's Vollständigste. Im Juli 1564 starb Kaiser Ferdinand I. und Maximilian wurde sein Nachfolger auf dem teutschen Kaiserthrone. Die Schwierigkeiten der Verhältnisse waren für den neuen Herrscher nach allen Seiten hin keine geringen. Werfen wir unsern Blick zuerst auf die Erblande Maximilians II., so hatte der Protestantismus in Böhmen, Schlesien, Lausitz und Oestreich das entschiedenste Uebergewicht bekommen. Der Landfrieden im teutschen Reiche war durch die Grumbach'schen Gewaltthaten (s. d. A.) auf eine so schreiende Weise gebrochen worden, daß der Kaiser auf seinem ersten Reichstage zu Augsburg im J. 1566 die bereits ergangenen Acht- und Executionsbefehle erneuerte und schärfte. Vier Reichskreise, der ober- und niedersächsische, der fränkische und westphälische, wurden mit dem Vollzuge der Reichsacht betraut, der Churfürst August von Sachsen trat an die Spitze der stattlichen aus 18,000 Mann bestehenden Reichsarmee. Der Erfolg entsprach den großen Anstrengungen, Grumbach wurde mit seinem Anhange zu Gotha gefangen und nach der barbarischen Justiz jener Zeiten vom Leben zum Tode gebracht, während der von ihm bethörte Herzog Johann Friedrich von Sachsen, der Sohn des von Carl V. im schmalkaldischen Kriege überwundenen gleichnamigen Fürsten, sein Verbrechen mit lebenswieriger Haft büßen mußte. Auf dem ersten Reichstage bereiteten die religiösen Angelegenheiten dem Kaiser nicht geringere Schwierigkeiten. Die Protestanten ergossen sich über die Katholiken in einer wahren Fluth von allerlei Klagen und drangen vor Allem auf Beseitigung des in den Religionsfrieden von Augsburg wider ihren Willen aufgenommenen geistlichen Vorbehaltes. Nun banden aber den Kaiser nicht bloß die dem päpstlichen Stuhle gegebenen feierlichen Versprechungen, dem Papste und dem apostolischen Stuhle alles das leisten zu wollen, was von seinen Vorfahren und namentlich von Maximilian I., Carl V. und seinem Vater Ferdinand demselben geleistet worden sei, sondern auch die Rücksicht, daß mit der Beseitigung

des geistlichen Vorbehaltes dem weitern Umsichgreifen des Protestantismus unmöglich gewehrt werden könnte, daß mit der Vernichtung des Katholicismus in Teutschland der kaiserlichen Macht der Boden vollends wie unter den Füßen hinweggezogen würde, mußte ihn nothwendig dazu treiben, dem mehrgenannten Ansinnen der Protestanten sich auf's Standhafteste zu widersetzen. In demselben Jahre gerieth Maximilian II. durch Johann Zapolya, der, mit Siebenbürgen nicht zufrieden, auf ganz Ungarn Ansprüche machte, auch noch in Krieg mit den Türken. Der Kaiser sah sich dadurch genöthigt, die teutschen Stände auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 auch um Hilfe gegen den Sultan Soliman anzusprechen, welcher selbst im Felde erschienen war. Obgleich aber die zu Augsburg bewilligte Reichshilfe eine ziemlich bedeutende war, so entsprachen doch die militärischen Ereignisse nicht den beiderseits gemachten großen Anstrengungen. Soliman starb im September 1566 vor dem durch Zrini heldenmüthig vertheidigten Sigeth und sein Nachfolger Selim II., mehr den Vergnügungen ergeben als von Kriegslust beseelt, schloß mit Maximilian II. einen achtjährigen Waffenstillstand, nach welchem beide Theile behielten, was sie in dem eben beendigten Kriege erobert hatten und Siebenbürgen als ein Theil Ungarns anerkannt wurde. Durch eben diese Türkengefahr sah sich der Kaiser auch genöthigt, dem öſtreichischen Herren- und Ritterstand im J. 1568 eine beschränkte Erlaubniß zur Uebung der augsburgischen Confession zu geben. Vom römischen Stuhle darüber ziemlich hart angelassen, konnte der Kaiser in der That nichts anderes sagen, als was er gegen den päpstlichen Legaten aussprach: er habe mit dieser Bewilligung aus mehrern Uebeln das kleinste ausgewählt. Im Uebrigen war Maximilians Hauptgrundsatz der, am Augsburger Religionsfrieden festzuhalten, Ausschweifungen der einen oder andern Partei in ihre Schranken zurückzuweisen, damit der Reichsfrieden keine Störung erlitte. Wenn der Kaiser dadurch oft es weder den einen noch den andern recht zu machen vermochte, so war diese seine Haltung unter den gegebenen Verhältnissen doch die klügste und den Interessen der Katholiken angemessenste. Dieß zeigte sich klar, als die Protestanten wie auf dem Churfürstentage zu Regensburg (1575) so auf dem 1576 ebendaselbst gehaltenen Reichstage erneuerte Anträge auf die Beseitigung des geistlichen Vorbehaltes und die Anerkennung der Nebendeclaration Ferdinands I. zu Gunsten protestantischer Unterthanen geistlicher Reichsstände stellten. Der Kaiser wies beide Ansinnen als dem Religionsfrieden zuwider zurück, während die von Churpfalz geführte Opposition beschloß, die Sache auf dem nächsten Reichstage zu wiederholen. Diesen sollte Maximilian II. nicht mehr erleben. Denn zur nämlichen Stunde, in welcher der Reichsabschied verlesen wurde, starb der Kaiser ganz unerwartet den 12. October 1576 im 50. Jahre seines Lebens. Maximilian II. sprach alle Hauptsprachen Europas, und verband mit den Tugenden des Privatmannes die Eigenschaften des Fürsten. Er zeichnete sich aus durch große Geschäftskenntniß, strengen Haushalt mit der Zeit, Gerechtigkeitsliebe, Höflichkeit und Anmuth des Benehmens gegen Jedermann. Vgl. hiezu die Art. Böhmische Brüder, und Husiten. [Allgayer.]

Maximinus, C. Julius Verus, der Thracier, römischer Kaiser. Er war in Thracien von barbarischen Eltern geboren. Seine Mutter gehörte dem Volke der Alanen, sein Vater dem der Gothen an. Als Kaiser Septimius Severus auf der Rückkehr von einer Expedition in den Orient in Thracien Halt machte, um den Geburtstag seines jungen Sohnes Geta durch allerlei militärische Spiele zu verherrlichen, zog ein junger Landmann — unser Maximin — sowohl durch riesenmäßige Stärke und Gewandtheit als durch colossale Größe des Körpers die Aufmerksamkeit des Kaisers so sehr auf sich, daß er ihn sogleich unter die Armee aufnahm. Unter der Regierung des Septimus Severus und seines Sohnes stieg er, von beiden Fürsten begünstigt, bis zu dem Rang eines Centurio auf, während er unter der Herrschaft des Mörders von Caracalla und unter

Heliogabal sich vom öffentlichen Dienste zurückgezogen hielt. Nach der Thronbesteigung des Alexander Severus kehrte er an den Hof zurück, bekam den ehrenvollen Posten des Befehlshabers der vierten Legion und schwang sich nach und nach bis zur höchsten militärischen Würde auf. Doch diese Beförderungen und Gunstbezeugungen, weit entfernt seine Treue zu befestigen, dienten nur dazu, seinen Ehrgeiz zu stacheln. Er wußte, daß der Kaiser die Liebe der Armee verloren hatte und faßte den Entschluß, durch allerlei Ausstreuungen die Herzen der Soldaten dem Alexander Severus vollends zu entfremden und für sich zu gewinnen. Dieß gelang um so leichter, als Maximin offenbar trotz seiner Strenge und Grausamkeit eine ächte Soldatennatur war, welche das Heer zu electrisiren und dauernd zu fesseln verstand. So kam es, daß der Kaiser, welcher eben ein großes Heer am Rhein zusammengezogen hatte und gegen die Teutschen zu führen gedachte, in einem Soldatenaufstande erschlagen, Maximin von den meuterischen Truppen zu seinem Nachfolger ausgerufen wurde. Mit ihm gelangte zuerst ein nach Abkunft und Sinnesart ächter Barbar auf den Thron der römischen Cäsaren, welche bis zu dieser Zeit alle durch Abkunft, Kenntnisse und Verdienst der griechisch-römischen Cultur angehört hatten. Ohne Rom, den Mittelpunct des Reiches zu besuchen, führte Maximin sofort den Krieg am Rhein und an der Donau mit glücklichem Erfolg und begann den Kampf wider die Sarmaten. Daß er die Hauptstadt nicht sehen wollte, hatte seinen Grund darin, daß er beständig seiner gemeinen barbarischen Abkunft, der Rohheit seiner äußern Erscheinung, der gänzlichen Unwissenheit in allen Künsten und Einrichtungen des bürgerlichen Lebens, endlich des Blutes und Verrathes sich erinnerte, durch welchen er sich zum Oberherrn des römischen Reiches aufgeschwungen hatte. Daher duldete er um seine Person keinen Mann von edlem Geschlechte oder von Bildung, daher wurde seine Seele von dem Schreckbild der Verachtung von Seite des römischen Volkes erfüllt und wie von seinem Schatten begleitet. Dieser Argwohn erzeugte einen wahrhaft terroristischen Haß, eine unbegrenzte Verfolgungswuth gegen Alle und Jede, welche Bildung und Verdienst besaßen und am Hofe seines edlen und milden Vorgängers in Ehren und Geltung gestanden hatten. Unter einem solchen Kaiser konnten auch die Christen nicht auf Zeiten der Ruhe und Duldung hoffen. Mammea, die Mutter von Alexander Severus, hatte ja einst zu Antiochia den Kirchenlehrer Origines zu sich entbieten lassen, und, obwohl sie Heidin war und blieb, seinen Vorträgen mit dem größten Interesse zugehört. Die in jenen Zeiten häufige syncretistische Betrachtungsweise und Uebung der Religion war auf Alexander Severus übergegangen. In seiner Hauscapelle hatte und verehrte er bekanntlich neben den Bildern von Abraham, Orpheus, Apollonius auch das von Christus als eines ehrwürdigen um die Menschheit verdienten Weisen. Deßwegen war er den Christen hold und gnädig gewesen und viele seiner Freunde und Diener hatten ihrer Gemeinschaft angehört. Indem nun Maximin gegen alle Freunde und Anhänger seines Vorgängers zu wüthen begann, mußte seine Verfolgung natürlich auch die Christen treffen. Zwar sagen die Zeugnisse des Alterthums, daß Maximin nur die Häupter der Kirche mit dem Tode zu bestrafen befohlen, weil vielleicht in den ersten Zeiten von Alexander Severus christliche Bischöfe mit dem Hofe in Verbindung gestanden hatten. Aber selbst wenn der Kaiser seine Blutbefehle auf die Geistlichen allein beschränkte, so konnte es dabei doch unmöglich sein Bewenden haben, so mußten Einziehungen des Vermögens, Verbannungen und andere Strafen über die ganze Gemeinschaft der Christen hereinbrechen. Der Kaiser brauchte sich nur zum Feinde der Christen zu erklären, um alle Angehörigen des Evangeliums den genannten Plagen zumal in solchen Provinzen auszusetzen, in welchen der alte Haß des heidnischen Volkes gegen die Christen durch zerstörende Naturereignisse auf's Neue entzündet wurde und der Fanatismus der Statthalter mit der Wuth des Volkes gemeinsame Sache machte. Nun waren aber in der That ver-

schiedene Provinzen des Reiches von allerlei Landplagen heimgesucht worden und in Cappadocien und Pontus insbesondere hatte ein Erdbeben ganze Städte verschlungen. Wie gewöhnlich wurde die Schuld davon den Christen beigemessen. Dazu kam, daß auch Serenianus, der Statthalter von Cappadocien, ein grausamer den Christen feindseliger Mann war. So geschah es, daß in jenem Lande während der Verfolgung Maximins nicht bloß der Diacon Ambrosius und der Priester Protocletus Bekenner wurden, sondern daß die dortigen Christen überhaupt gezwungen waren, von einem Ende des Landes zum andern zu fliehen, ihre Heimath zu verlassen und in andere Provinzen auszuwandern. Auch zu Rom blieben die Christen nicht ungefährdet. Der damalige Papst Pontianus wurde mit dem Presbyter Hippolytus im J. 235 unter der Regierung Maximins aus der Hauptstadt nach Sardinien verbannt und starb daselbst im gleichen Jahre wahrscheinlich in Folge von Mißhandlungen. Dasselbe Schicksal, wahrscheinlich durch dieselben Ursachen herbeigeführt, widerfuhr 236 seinem Nachfolger Anterus. Ob und in wie weit die Verfolgung auch die römische Christengemeinde betroffen oder sich noch auf mehrere Provinzen erstreckt habe, müssen wir wegen Mangels an Nachrichten dahingestellt sein lassen. Jedenfalls erreichte die Verfolgung mit dem im J. 237 gegen Maximin ausgebrochenen Aufstand ihr Ende. Die argwöhnische und blutdürstige Seele des Tyrannen nämlich witterte überall Verrath und Verschwörungen. Daher ward Italien, ja das ganze Reich mit geheimen Aufpassern und Angebern erfüllt, und eine solche Menge der grausamsten Strafen verhängt, daß Confiscationen, Verbannungen und einfache Todesstrafen für Beweise ungewöhnlicher Milde galten. Dieß führte zu einer allgemeinen Verzweiflung und führte einen Aufstand in Africa herbei, durch welchen die beiden Gordiane, Vater und Sohn, jener zum Augustus, dieser zum Cäsar ausgerufen wurden. Zwar wurde die Empörung rasch unterdrückt, die beiden Gordiane kamen um's Leben, aber der römische Senat hatte dieselben anerkannt und alle Provinzen aufgefordert, sich wider den Tyrannen zu erheben. Als daher auch die Nachricht von dem unglücklichen Ende des africanischen Aufstandes nach Rom kam, blieb dem römischen Senat keine andere Wahl übrig, als in der Empörung gegen Maximin zu verharren. Deßhalb wurden Maximus Pupienus und Cälius Balbinus als Kaiser ausgerufen und bestimmt, daß dieser in der Hauptstadt bleiben, jener zum Kriege gegen den Tyrannen ausziehen sollte. M. Pupienus schlug sofort sein Hauptquartier zu Ravenna auf und versah das wichtige und feste Aquileja mit einer starken Besatzung, welche dem Heere Maximins einen verzweifelten Widerstand entgegensetzte. Dadurch zog sich die Belagerung in die Länge und Maximins Soldaten begannen in jenen sumpfigen Gegenden durch Fieber und den Mangel an den nothwendigsten Lebensmitteln zu leiden. Deßhalb brach in ihren Reihen ein Aufstand aus, in welchem Maximin nach dreijähriger Regierung (235—38) erschlagen wurde. Vgl. hiezu d. Art. Christenverfolgungen. [Allgayer.]

Maynz, s. Mainz.

Mayr, Beda. Er ist geboren zu Daitingen in Oberbayern im J. 1742; wurde im J. 1762 zu Donauwörth Benedictiner, und lehrte in seinem Stifte Mathematik, Poesie, Rhetorik, Philosophie, Kirchenrecht und Theologie. Er zählt zu den gebildetsten Männern und besten Talenten seiner Zeit, welcher er auch darin huldigte, daß er einer liberalen, josephinischen Richtung (s. Joseph II.) sich zu sehr hingab. Seine vorzüglichste, heutzutage noch vielfach genannte Schrift ist „Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit", Augsburg 1787 in 4 Theilen. Mayr starb den 28. April 1794.

Mazarin (eigentlich Mazarini), Julius, Cardinal und erster Minister in Frankreich, geboren aus einer altadeligen Familie den 14. Juli 1602 zu Rom (nach weniger sichern Berichten zu Piscina in den Abruzzen). Er begann seine

Studien in dem Jesuitencollegium in Rom, kam noch ganz jung mit Colonna, nachher Cardinal, nach Spanien und setzte seine Studien in Alcala de Henares fort. Er nahm bald darauf Kriegsdienste unter den päpstlichen Truppen, machte sich bereits in seinem 20. Jahre rühmlich bekannt durch eine geschickte Unterhandlung mit dem Herzoge von Faria, Gouverneur von Mailand, unterhandelte in den Angelegenheiten von Turin und Mantua, nahm an dem für Frankreich sehr vortheilhaften Frieden zu Chierasco 1631 lebhaften Antheil und verhinderte durch geschicktes und energisches Unterhandeln ein blutiges Zusammentreffen zwischen Frankreich und Spanien. Schon bei seiner ersten Vorstellung in Paris 1628 erregte er Aufsehen, und erwarb sich jetzt die Gunst des mächtigen Richelieu noch mehr. Er wurde Vicelegat in Avignon und 1634 Nuntius des Papstes in Frankreich. Nach seiner Rückkehr wurde er auf Vorschlag des Königs von Frankreich Cardinal im J. 1641, von Ludwig XIII. zum Minister erwählt und nach dem Tode des Richelieu, welcher den 4. December 1642 erfolgte, zum Premierminister ernannt. Während der Zeit der Regentschaft der Königin Anna von Oestreich bildete er mit Condé, Segnier, Bouthillier und Chavigny den Rath der Königin, und wurde zum Erzieher des jungen Ludwigs XIV. ernannt. Auf den höchsten Gipfel der Macht gestiegen, und sich der besondern Gunst der Regentin erfreuend, entwickelte er seine guten wie seine schlimmen Eigenschaften. Mazarin hatte weder den Glanz der Größe, welcher blendet, noch einen Charakter, der Schrecken einjagt, wie Richelieu ihn besaß. Er war im Ganzen furchtsam, liebäugelte mit den Feinden, denen Richelieu den Kopf abschlug. In den Parteikämpfen hatte er nicht den stolzen Geist des Retz, Erzbischofs von Paris, noch in den Geschäften die Thätigkeit und den Scharfblick des Richelieu, noch in der Verwaltung die weisen Grundsätze des Sully, noch in den politischen Absichten die Kühnheit und Tiefe des Cardinals Alberoni. Sein großes Verdienst war, zu unterhandeln, er brachte dazu die ganze Feinheit und Schlauheit eines Diplomaten, kannte Verhältnisse und Menschen genau und wußte sich derselben als Werkzeuge zu seinem Glücke zu bedienen. Ein anderes großes Verdienst war, daß er eifrig dem Ruhme und der Größe Frankreichs ergeben war, daß er bei allem Ehrgeize fest an der Monarchie hielt und darin selbst seine Stütze suchte und fand. Das war der Untergang seines ihm an Geist und Kühnheit überlegenen Gegners, Retz. Geboren mit einem Talente für Staatsangelegenheiten, öffentlich beredt, einschmeichelnd im Umgange, thätig und duldend, im Stande, bis zur äußersten Popularität sich herabzulassen, wie seinen Rang bis zum höchsten Stolz zu behaupten, vereinigte Retz alle Eigenschaften in sich, zu herrschen. Er fühlte seine Kraft, trat in Verbindung mit den Frondisten, mit dem Parlamente, wirkte durch den Clerus auf das Volk, als dieses sich erheben wollte, beruhigte es, um den Preis, es zu regieren. Er hielt sich für unentbehrlich, trug seine Dienste der Königin an, diese war zu stolz, dieselben anzunehmen, und von diesem Augenblicke an machte Retz alle Anstrengungen, Parteihaupt zu werden und sich ein Vergnügen daraus, öffentlich gegen Anna und Mazarin sich zu erheben. Er mußte aber fallen, weil er nicht wie Mazarin eine feste Grundlage hatte in dem engen Anschließen an die Monarchie. Wenn auch Mazarin von dem Tage seiner Erhebung an nur harte Kämpfe zu erdulden hatte, wenn Volk, Parlament, Condé, Longueville sich gegen Mazarin erhoben, so geschah es, weil sie den Fremdling ungerne auf diesem Posten sahen, weil Mazarin seiner Stellung sich bediente, um seinen Verwandten die ersten Stellen zu verschaffen, weil er in seinem Uebermuthe so weit ging, daß er ernstlich daran dachte, eine seiner Nichten Ludwig XIV. zur Gemahlin zu geben, weil er mitten in einer großen Finanznoth ungeheure Reichthümer sammelte und ansehnliche Herzogthümer mit seiner Stelle verband. Die Königin ließ auf den Rath des Mazarin Broussel und Blancmesnil, Mitglieder des Parlaments, einkerkern und zwei andere, Lainé und Loisel verbannen,

weil sie vorzüglich die Opposition des Parlaments von Paris gegen Mazarin in einer Finanzangelegenheit unterstützten. Das Volk erhob sich, nahm eine drohende Stellung an, die Königin gab die Gefangenen frei, Blancmesnil trug im Parlamente darauf an, das Gesetz von 1617 zu erneuern, welches den Fremden die Verwaltung des Reiches verbiete, und die Königin zu bitten, Mazarin aus dem Rathe und von der Person des Königs zu entfernen. Mazarin sammt dem Hofe mußten nach St. Germain sich zurückziehen. Kurze Zeit darauf schickte das Parlament ihm einen Erlaß nach, welches ihn als Feind des Vaterlandes, als Urheber aller Unruhen in Frankreich erklärte und ihm befahl, innerhalb acht Tagen Hof und Königreich zu verlassen. Die Königin mußte nachgeben, Marzarin floh 1651 nach Lüttich und dann nach Cöln. Die Königin, das Parlament und Volk vereinigten sich, die Belagerung wurde aufgehoben, der König kehrte nach Paris zurück. Auch Mazarin blieb nicht lange in der Verbannung, er ward in den geheimen Rath der Königin zugelassen, brach mit dem Prinzen von Condé, bewirkte dessen Gefangennehmung, mußte aber wieder fliehen, das Parlament erließ mehrere Urtheile gegen ihn, setzte sogar seine Bibliothek dem öffentlichen Verkaufe aus. In der Verbannung suchte Mazarin Frankreich Dienste zu leisten, soviel er konnte, er unterstützte die Unternehmungen Frankreichs gegen Spanien mit seinem Rathe, leitete sogar Belagerungen gegen die Spanier. Nach der Volljährigkeit Ludwigs XIV. berief ihn dieser 1652 zurück und er zog im Triumphe in Paris ein und wurde in alle seine Würden wieder eingesetzt. Doch war die Ruhe noch nicht gekommen, er mußte sich noch einmal nach Sedan auf kurze Zeit zurückziehen. Nach seiner Rückkehr erfreute er sich des unbedingten Zutrauens des Königs, stand diesem in seiner Krankheit wie ein Freund und naher Verwandter bei, brachte den pyrenäischen Frieden und die Heirath der Infantin von Spanien mit Ludwig XIV. zu Stande, wodurch Frankreich ein bedeutendes Uebergewicht über Spanien erhielt. Ein Hauptpunct des Vertrags war auch die Zurückberufung des Prinzen von Condé und seine Wiedereinsetzung in seine frühern Würden, da er in Spanien gegen Frankreich gekämpft. Der Vertrag wurde einige Monate nach Abschluß desselben auf der Insel Faisans an der spanischen Grenze von dem Könige von Spanien und Frankreich ratificirt und zugleich fand die Vermählung Statt. Das Parlament dankte Mazarin durch eine Gesandtschaft für seine Vermittlung dieser Angelegenheiten und die Stadt Paris gab ihm ein öffentliches Mahl in dem Stadthause. Ebenso thätigen Antheil nahm Mazarin mit dem Grafen von Fuensaldagne an dem Abschlusse des westphälischen Friedens. Der Kaiser wollte später dem Könige von Frankreich den Titel „Majestät" nicht beilegen, und auch hier zeigte sich Mazarin als geschickter Unterhändler. In seinem Testamente setzte Mazarin viele und große Legate für Gelehrte und zur Unterstützung der Wissenschaften aus, wie er sich denn überhaupt in seinem Leben als eifriger Beförderer der Kunst und Wissenschaft zeigte. Das Collegium Mazarin sollte die Studirenden derjenigen Landestheile aufnehmen, welche durch den Frieden von Münster und den pyrenäischen Frieden an Frankreich gekommen waren, und eben diesem Collegium vermachte er seine reiche, äußerst kostbare Bibliothek. Mazarin starb den 9. März 1661. Besaß er auch nicht die hohe Einsicht eines Staatsmannes, so leistete er doch Frankreich die wichtigsten Dienste, leitete den Frieden von Münster, den pyrenäischen Frieden, brachte das Elsaß an Frankreich, und sah vielleicht voraus, daß Frankreich über Spanien Herr werden könnte. Die Demuth bei seinem Tode und die Weise, wie er über seine Reichthümer in seinem Testamente verfügte, versöhnte seine Gegner. Man hat von ihm die Berichte über den pyrenäischen Frieden an den Kanzler Tellier, 2 Bde. Paris 1745. Vgl. Aubery, histoire du cardinal Mazarin. Amsterd. 1751. Richard, parallèle du cardinal Richelieu et du cardinal Mazarin. Amsterd. 1716. Bazin, histoire de France sous le ministère du cardinal Mazarin. 2 Bde. Paris 1842. [Lutz.]

